

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica y Teoría del
Conocimiento



Crítica y libertad: el problema de la metafísica en el
pensamiento kantiano

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Nuria Sánchez Madrid

Director

Juan Manuel Navarro Cordón

Madrid, 2016


ISBN: -978-84-608-6869-9

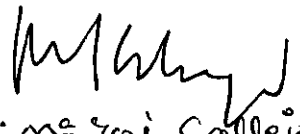
© Nuria Sánchez Madrid, 2000

D.º D.ª Ysaí Callejo Hernandez
Secretario del Tribunal calificador de la
Tesis Doctoral de D.ª Nuria Sánchez
Madrid dirigida por el
Dr. D. Juan Manuel Navarro Cordon
CERTIFICO: Que la Presente Tesis ha sido
defendida en el día de la fecha ante el
Tribunal nombrado al efecto, habiendo ob-
tenido la calificación de sobresaliente Cum
laude en Madrid a 22 de
septiembre de 2005

V.º B.º

EL PTE. DEL
TRIBUNAL


Fdo: Ramón Rodríguez.


Fdo: D.ª Ysaí Callejo.

Crítica y libertad: el problema de la metafísica en el pensamiento kantiano

Tesis doctoral presentada por:

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Director del trabajo:

Cat. Dr. Don JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento (Filosofía I)

Facultad de Filosofía

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Índice

<i>Introducción. Los caminos kantianos de la libertad.....</i>	<i>1</i>
<i>I. La libertad como tarea del pensar.....</i>	<i>1</i>
<i>1.1 La libertad como posibilidad del pensar: el idealismo transcendental como la decisión crítica de la razón que diseña el marco ontológico necesario para salvar la libertad.....</i>	<i>7</i>
<i>1.1.1 Primer momento del descubrimiento de una virtualidad del idealismo transcendental para habilitar el paso a lo inteligible.....</i>	<i>10</i>
<i>1.1.2 Segundo momento del descubrimiento de una virtualidad del idealismo transcendental para habilitar el paso a lo inteligible.....</i>	<i>21</i>
<i>1.2 Advertencia preliminar a la solución de una apariencia dialéctica entre naturaleza y libertad en tanto que presentación indirecta del idealismo transcendental como doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos.....</i>	<i>23</i>
<i>1.3 Del establecimiento de los límites de la razón pura: el idealismo transcendental como concepto doctrinal de la experiencia del límite.....</i>	<i>30.</i>
<i>1.3.1 El límite como vacío de la mano del noúmeno como concepto problemático.....</i>	<i>36</i>
<i>1.3.2 El límite señalado desde una “tópica transcendental”: la tabla de la nada como coronación de la Anfibolia de los conceptos de reflexión y el anuncio de la tarea de un estudio del pensar en clave modal.....</i>	<i>48</i>
<i>1.3.3 El límite desde la Dialéctica transcendental: la perspectiva de la apariencia transcendental (transzendentaler Schein).....</i>	<i>73</i>
<i>1.3.4 El límite desde el Ideal transcendental y el principio de omnimoda determinación: del fundamento de la totalidad de las cosas al orden del mundo.....</i>	<i>84</i>
<i>1.3.5 El límite desde la relación simbólica: el antropomorfismo simbólico.....</i>	<i>98</i>
<i>1.3.5.1 Las condiciones de un lenguaje simbólico: el nuevo uso de la analogía que defiende Kant.....</i>	<i>101</i>
<i>1.3.5.2 Las reglas y límites de la analogía: la utilidad crítica de los “Diálogos sobre la religión natural” de David Hume.....</i>	<i>107</i>
<i>1.3.5.3 La constitución de un lenguaje en el límite (auf der Grenze) de la Razón como lo específico del antropomorfismo simbólico.....</i>	<i>117</i>
<i>1.4 El acabamiento de una Crítica de la razón pura como “metafísica inmanente”: la tarea de una deducción de las Ideas de la razón.....</i>	<i>127</i>
<i>1.5 La encarnación del saber del límite en la fe racional como solución crítica a la necesidad de orientarse en el campo de lo suprasensible.....</i>	<i>141</i>
<i>1.5.1 El doble interés de la razón en la “Crítica de la razón pura” como condición de la indigencia y menesterosidad (Bedürfnis) de la razón pura.....</i>	<i>144</i>

1.5.2 El modo de pensar consecuente de la razón en su doble uso: acerca de una proporción de las facultades de conocer sabiamente apropiada (<i>weislich angemessen</i>) a la destinación práctica del hombre.....	152
1.5.3 El primado de la razón pura práctica en su enlace (<i>Verbindung</i>) con la especulativa y la doctrina de los postulados.....	158
1.5.4 La fe o creencia como un modo de tener-por-verdadero.....	162
1.6 La Metodología de la razón pura y la determinación de la esencia y los límites de la razón humana.....	173
1.6.1 La metafísica y su exponibilidad: la Arquitectónica de la razón pura y el esquematismo de las Ideas.....	179
1.6.2 Pensar la historia de la razón: la decisión crítica acerca del modo de pensar como contenido del concepto cósmico de la filosofía.....	187
1.6.2.1 Una historia de la razón debe tener en cuenta la naturaleza polémica de ésta.....	188
1.6.2.2 La historia de la razón como archivo de los modos de plantear sus tareas.....	190
1.6.2.3 La historia de la razón pura requiere una geografía del país de la razón.....	194
1.6.2.4 La historia geográfica de la razón pura como una crítica del presente.....	196
II. La libertad transcendental. Introducción a la libertad como Idea transcendental desde la delimitación de su planteamiento transcendental con respecto al meramente psicológico.....	200
II.1 El origen cosmológico de la libertad transcendental: la causalidad como hilo conductor del descubrimiento de la posibilidad de pensar la libertad y la noción de acción (<i>Handlung</i>) como concepto causal genérico en sentido teórico y práctico.....	212
II.2 El proyecto estructural de la solución de la tercera Antinomia.....	221
II.3 Aplicación al hombre del modelo del doble carácter de la causalidad de un fenómeno.....	225
II.4 Resultado de la solución del primer conflicto cosmológico dinámico: la pensabilidad de la libertad.....	229
II.5 El uso del principio de la conexión causal en la defensa de la libertad transcendental no implica una ampliación cognoscitiva más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia.....	234
III. La atestiguación de la libertad por la autonomía de la voluntad. Acerca de una fenomenología de la voluntad como presuposición estructural necesaria para el tránsito hacia la fundación de la razón práctica.....	238
III.1 Primer paso hacia el desembozamiento de la libertad como fundamento estructural de los principios puros de la moralidad: la naturaleza racional del deber.....	243

III.2 Segundo paso hacia el desembozamiento de la libertad como fundamento estructural de los principios puros de la moralidad: la voluntad como facultad de la causalidad por libertad.....	246
III.3 Tercer paso hacia el desembozamiento de la libertad como fundamento estructural de los principios puros de la moralidad: el imperativo categórico como la sintaxis del deber.....	247
III.4 Paso preliminar a la autonomía como principio supremo de la moralidad: la voluntad entre la autolegislación (Selbstgesetzgebung) y el sometimiento (Unterwerfung) a la ley moral.....	256
III.5 El principio de la autonomía de la voluntad como conclusión del análisis semántico estructural del imperativo categórico.....	257
III.6 Conclusión del ensayo de una fenomenología de la voluntad: la libertad como fundamento invisible (unsichtbar) de la autonomía.....	262
III.6.1 La necesidad de un concepto positivo de la libertad.....	262
III.6.2 Análisis del vínculo entre libertad y razón.....	264
III.6.3 Sentido y alcance de la libertad como concepto clave de la fundamentación del principio supremo de la moralidad.....	265
III.6.4 La solución del círculo entre actividad legisladora y sometimiento a la ley desde la apertura de otro punto de vista a partir del concepto de libertad.....	267
III.6.5 El motivo del doble punto de vista como clave para determinar no sólo la posibilidad lógica, sino también la posibilidad transcendental del imperativo categórico.....	268
III.6.6 La inconcebibilidad (Unbegreiflichkeit) de la libertad y la determinación del extremo límite (die äußerlichste Grenze) de la filosofía práctica.....	269
IV. La libertad y la exigencia de un lenguaje delimitador de la razón práctica: el formalismo moral kantiano.....	277
IV.1 La forma de la ley moral como regla fundamental del lenguaje de la praxis en clave kantiana.....	281
IV.1.1 La determinación de la libertad desde el hecho (faktum) de la razón práctica: la "ratio essendi" de la ley moral.....	293
IV.1.2 La inscripción sensible del formalismo moral: el efecto sublime de la recepción y acogida (Aufnahme) de la ley moral en el ánimo humano.....	301
IV.1.2.1 El respeto hacia la ley: la moralidad misma considerada como motor.....	302
IV.1.2.2 La relación de la moralidad con el orden del sentimiento.....	306
IV.1.2.3 Lo sublime de la inscripción sensible de la ley moral y la finitud de la razón humana en sentido práctico.....	310

IV.1.3	La típica de la razón práctica y la aplicabilidad de derecho de lo mandado por la ley moral. Primer acercamiento a la manifestación de la libertad como “res facti”.....	315
IV.1.4	Cómo proporcionar acceso e influencia a la ley moral en el ánimo humano: la necesidad de una estética de las costumbres.....	327
IV.2	La libertad como clave de bóveda (Schlußstein) de la metafísica: el tránsito de lo sensible a lo suprasensible desde la Crítica de la razón práctica.....	336
IV.3	La cuestión del sumo Bien y sus condiciones de posibilidad: la cosmología práctica como consideración formal del fin final posible por la libertad.....	342
IV.4	La libertad de un ser lábil: la libertad como postulado. Segunda aproximación a la fe moral como modo de orientarse en lo suprasensible.....	349
V.	La libertad para el mal. La partición originaria de la voluntad en “Wille” y “Willkür”	361
V.1	Los infiernos del autoconocimiento: el origen racional del mal radical.....	371
V.2	Análisis de la estructura de elección (Wahl) de las máximas como fundamento de la imputación (Zurechnung) de las acciones.....	386
V.3	La libertad en acto: el fenómeno de la conversión o cambio de corazón (Herzensänderung) y la revolución en la intención (Gesinnung) del sujeto racional.....	398
V.4	La ironía del mal: el poder destructor de la mentira en cuanto negación del contrato originario fundador de la humanidad.....	407
VI.	La “Crítica del Juicio” como el “otro Inicio” del pensamiento kantiano de la libertad: la necesidad de una historia esencial de la libertad desde el Juicio reflexionante para determinar las condiciones de realización del fin final de la libertad en el mundo.....	420
VI.1	Reinterpretación de una “tópica transcendental”: el descubrimiento de un principio transcendental del Juicio como fundamento del replanteamiento crítico del modelo de unidad de las legislaciones de la razón desde el primado de la razón práctica.....	427
VI.1.1	Crítica y subjetividad: el aislamiento transcendental de un sentimiento puro.....	441
VI.1.2	Juicio y libertad: la facultad de juzgar reflexionante.....	451
VI.1.3	De una virtualidad del Juicio para alcanzar una nueva perspectiva de la presencia de las cosas de la naturaleza: la belleza libre como hilo conductor del respecto de la libertad como dejar-ser (sein lassen).....	463
VI.1.3.1	El sentido y alcance del desinterés en lo bello: el libre dejar-ser a las cosas de la naturaleza.....	466
VI.1.3.2	Observar y notar una forma de la finalidad: la belleza libre.....	476

VI.1.4 La libertad del juego de las facultades de representación en cuanto relación apropiada (<i>schickliches Verhältnis</i>) para conocimiento en general y la difícil ganancia de la Nada.....	488
VI.1.5 La necesaria complacencia en lo bello como hilo conductor de la investigación del origen transcendental de los juicios estéticos reflexionantes.....	498
VI.1.5.1 La pertenencia de la Crítica del Juicio estético reflexionante a la cuestión transcendental acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: la tarea de una deducción transcendental de los juicios de gusto.....	501
VI.1.5.2 La libertad del pensar y el replanteamiento de la relación de teoría y práctica desde el complejo estatuto, entre el <i>faktum</i> y el postulado, del “ <i>sensus communis aestheticus</i> ”.....	508
VI.1.5.2 La solución de un conflicto que afecta al tribunal de la Razón pura y el reconocimiento del idealismo de la finalidad de la naturaleza como principio de determinabilidad de la raíz desconocida y común de lo teórico y lo práctico: la belleza como símbolo de la moralidad.....	526
VI.2 La Crítica del Juicio teleológico como preámbulo de un modo de pensar moral (<i>moralische Denkungsart</i>): tercera aproximación a la fe moral como modo de orientarse en lo suprasensible.....	537
VI.2.1 La reflexión teleológica como guía para la refigurabilidad del mundo en tanto que cultura en el espacio de realización del fin final por libertad.....	547
VI.2.2 Teleología, razón práctica y ético-teología. La solución del estatuto de la libertad como “ <i>res facti</i> ” desde la perspectiva práctica.....	555
Conclusión. La fundamentación de la metafísica desde un pensar de la libertad. Propuesta de lectura de la “Analítica de lo sublime” como “pendant” del modelo de tránsito de lo sensible a lo suprasensible proporcionado por la fe moral.....	565
I. Pensar la libertad en su matriz estética: la imposible síntesis de la nada como hilo conductor de la manifestación de la imaginación como facultad tematizadora de la diferencia ontológica en sentido kantiano.....	578
II. La experiencia de lo sublime como colofón crítico del estudio kantiano de la libertad en su encarnación mundanal. Presentación negativa en el interior del ánimo humano del tránsito hacia lo incondicionado pensado en la metafísica.....	590
Bibliografía.....	601

Índice de abreviaturas de las obras de Kant

<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
<i>KprV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft</i>
<i>EE</i>	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i>
<i>Fortschr.</i>	<i>Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat</i>
<i>Proleg.</i>	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i>
<i>Über eine Entdeckung</i>	<i>Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll</i>
<i>GMS</i>	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
<i>MS</i>	<i>Metaphysik der Sitten*</i>
<i>Vorl. Ethik</i>	<i>Eine Vorlesung Kants über Ethik</i>
<i>Moralph. Collins</i>	<i>Moralphilosophie Collins</i>
<i>Moral Mongr.</i>	<i>Moral Mongrovius</i>
<i>Vornehmen Ton</i>	<i>Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie</i>
<i>Th.Pr.</i>	<i>Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i>
<i>Rel.</i>	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>
<i>Streit</i>	<i>Der Streit der Fakultäten</i>
<i>prag. Anthropol.</i>	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>
<i>prakt. Anthropol.</i>	<i>praktische Anthropologie (Man. C.C. Mongrovius, 1785)</i>
<i>Menschenkunde</i>	<i>Menschenkunde oder philosophische Anthropologie</i>
<i>Träume</i>	<i>Träume eines Geistesehers erläutert durch Träume der Metaphysik</i>
<i>Einzig Bew.</i>	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i>
<i>Neg. Gr.</i>	<i>Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen</i>
<i>falsche Spitzfind.</i>	<i>Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen</i>
<i>Untersch. Gegenden</i>	<i>Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume</i>
<i>Beobachtungen</i>	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i>
<i>Päd.</i>	<i>Pädagogik</i>
<i>Idee</i>	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht</i>
<i>WiA?</i>	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i>
<i>Muth. Anfang</i>	<i>Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i>
<i>WhDo?</i>	<i>Was heißt sich im Denken orientiren?</i>
<i>MA</i>	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft</i>
<i>Über den Gebrauch</i>	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie</i>
<i>Über das Mißlingen</i>	<i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee</i>

* En las citas de esta obra indicaremos si pertenecen a la parte correspondiente a la *Doctrina del Derecho (Rechtslehre)* o a la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*.

<i>Ende aller Dinge</i>	<i>Das Ende aller Dinge</i>
<i>ZewF</i>	<i>Zum ewigen Frieden</i>
<i>Verkündigung</i>	<i>Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractatus zum ewigen Frieden in der Philosophie</i>
<i>Monadologia physica</i>	<i>Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet Monadologiam physicam</i>
<i>Th. des Himmels</i>	<i>Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels</i>
<i>Nova Dilucidatio</i>	<i>Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio</i>
<i>Deutlichkeit</i>	<i>Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral</i>
<i>Dissertatio</i>	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio</i>
<i>Nachricht</i>	<i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766</i>
<i>Vermeintes Recht</i>	<i>Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen</i>
<i>Rec. zu Herder</i>	<i>Recensionen von I.G. Herder "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1785)</i>
<i>Hufeland</i>	<i>Zu G. Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts</i>
<i>Rec. zu Schulz</i>	<i>Zu J. H. Schulz: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen</i>
<i>Logik-Jäsche</i>	<i>Logik hrsg. von G.B. Jäsche (1800)</i>
<i>Logik Blomberg</i>	<i>Logik Blomberg</i>
<i>Logik Pölitz</i>	<i>Logik Pölitz</i>
<i>Logik Philippi</i>	<i>Logik Philippi</i>
<i>Wiener Logik</i>	<i>Wiener Logik</i>
<i>Logik Dohna-Wundlacken</i>	<i>Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen H. zu Dohna-Wundlacken</i>
<i>Morgenstunden</i>	<i>Einige Bemerkungen zu L.H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden (1786)</i>
<i>Loses Blatt</i>	<i>Loses Blatt Leningrad I</i>
<i>Vorarbeit zu Über das Mißlingen</i>	<i>Vorarbeit zu über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.</i>
<i>Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch</i>	<i>Vorarbeit zu über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.</i>
<i>Vorarbeiten zu ZewF</i>	<i>Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden</i>
<i>Vorarbeiten zu Streit</i>	<i>Vorarbeiten zu Streit der Fakultäten</i>
<i>Vorarbeit zu Über den Gebrauch</i>	<i>Vorarbeit zu über den Gebrauch teleologischen Principien in der Philosophie</i>
<i>Metaph. Pölitz</i>	<i>Metaphysik Pölitz</i>
<i>O.P.</i>	<i>Opus Postumum</i>

Nota preliminar

La presentación de un ensayo acerca del pensamiento kantiano como meditación sobre el problema de la metafísica desde la cuestión de la libertad alcanza, en realidad, únicamente a apuntar y delinear el marco temático trazado por el subterráneo tejido reflexivo que sostiene y fundamenta toda sistematización filosófica de conceptos. En el caso del pensar crítico la pregunta por la adecuación y conformidad de las cosas de la naturaleza a nuestra facultad de pensar, el descubrimiento en el fenómeno y fenomenicidad de la belleza de un nuevo orden de trascendentalidad y el encuentro que finalmente experimenta todo verdadero pensar con su rendimiento “político” —desde la legítima localización filosófica de este término, como ocurre en la kantiana pregunta por el sentido de la Ilustración— desempeñan esa soterrada función. Un recorrido por los caminos kantianos de la libertad no podía desentenderse de la necesaria y exigible —para todo lector atento— presentación del brillo que adquiere su paso por las elevadas cumbres de la razón práctica, pero tampoco podía prescindir de la inmersión del embaucado estudioso en el fundamento crítico de la metafísica, perdiéndose en los prometedores vericuetos de un Juicio y una imaginación en cuyos pliegues aprehensivos y despliegues comprensivos *uno* se reconoce y, finalmente, se encuentra como miembro de una íntima comunidad *con cualquier otro*. Nada más —y también nada menos— que en la sutil profundidad del sentimiento de una existencia sin el menor concepto. Un pensar *de* la libertad, que solicita, en último término, pero no en el menos decisivo, una reversión tautológica del primero sobre su propio ejercicio, se nos mostraba, así, de la mano de la obra kantiana, como una auténtica confrontación con el problema de la metafísica, senda por la que hemos avanzado en los últimos cuatro años bajo la guía de una enseñanza cuya semblanza bien merece el recuerdo de las siguientes reflexiones de un maestro del pensar como Martin Heidegger: «*El enseñar es más difícil que aprender, porque enseñar significa: dejar-aprender. Más aún, el verdadero maestro no deja aprender nada más que el aprender*». El entero trabajo que aquí presentamos, su despliegue coordinado por los índices *Razón, Juicio y libertad*, permanece deudor de la enseñanza universitaria del Prof. Navarro, cuya pertenencia al linaje de esas enjundiosas palabras heideggerianas, contenidas en el curso *¿Qué significa pensar?*, siempre creí, desde mi encuentro con ellas al inicio de mis estudios de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, que debía señalarse —en caso de que fuera posible algún día— en un espacio como el presente, precisamente en la antesala de un trabajo que representa mi agradecimiento y deuda con esa docencia *ex principiis*. Como la *guarda* de un *inicio* y una *seña* que requiere y aguarda todo verdadero pensar. Del resto, que queda en nuestras manos, las expectativas y la felicidad siempre adquirirán inevitablemente un tono más modesto.

Introducción. Los caminos kantianos de la libertad.

«La conciencia de mi ignorancia (si ésta no es reconocida como necesaria al mismo tiempo), en lugar de tener que poner fin a mis investigaciones, es más bien la auténtica causa de que se las despierte» (*KrV*, A 758/B 786).

«Todo en la naturaleza, tanto en el mundo vegetal como en el mundo animado, acaece *según reglas*, aunque no siempre conozcamos estas reglas» (*Logik-Jäsche, Introd.*, I, A 1).

El *interés* del pensamiento kantiano por la naturaleza y la destinación (*Bestimmung*) de una ciencia tantas veces buscada, ensayada y abandonada en la letra muerta de los textos, como es la metafísica, parece tomar impulso en las elevadas miras de un principio inteligible —como es la libertad—, que no por ese su carácter dejará de devolver señales (*Winke*), signos (*Zeichen*) y huellas (*Spuren*) acerca de la relación (*Verhältnis*) estrecha que lo liga al hombre, no sólo por lo que respecta a su carácter inteligible, sino también en lo concerniente a la compleja y rica dimensión de su carácter de principio vital (*Lebensprinzip*), en cuya matriz estética se hallará una manifestación de lo libre que obligará a revisar en la debida medida la conclusión del estudio crítico de la razón en su doble uso acerca de qué pueda y deba ser la metafísica. En todo caso, una Razón que se deja guiar por sus intereses, y, en último término, por un interés práctico, no podrá contentarse con un mero deletreo (*Buchstabieren*) de las leyes de la naturaleza, como si a partir de ahí pudiéramos guiarnos de un modo suficientemente seguro en *lo que hay*. Más bien deberá mostrar su fidelidad a algo realmente existente —que no pase a engrosar las filas de las visiones y apariencias— y sin embargo perteneciente a un orden más elevado que el de lo efectivamente real (*wirklich*), misterioso e insondable en su fundamento (*Grund*), pero que habrá de contar con determinados cauces para su recepción (*Aufnahme*) en el ánimo. Asimismo ese principio que asedia a la razón y a cuya conminación ésta responderá tomando decisiones de gran calado para el porvenir de la metafísica, espera (*hoffen*) contar con efectos apreciables en el mundo, y así con una implantación mundanal que ratifique que no sólo rige en aquél un orden natural y temporal, sino que los seres finitos racionales son capaces de suspender éste último por medio de su voluntad libre, dando lugar de ese modo a un nuevo orden de cosas y de inteligibilidad. La innegabilidad de esta misma peripecia del pensamiento es la que nos ha conducido a otorgar especial relevancia —como se observa en el mismo título de nuestro trabajo— a la vinculación entre la reflexión kantiana sobre la metafísica y la meditación crítica acerca de la libertad, de suerte que, más que atender en principio al estado en que quede en el Criticismo la *metafísica especulativa*¹ —de cuyo análisis no puede sin embargo desentenderse sin más un estudio acerca del problema de la metafísica en Kant—, nos detendremos en las posibilidades que el mismo discurso crítico brinda para considerar como su fin final una *metafísica de la libertad*, desde el momento en que hace de esta cuestión el concepto fundamental

¹ Nos desmarcamos, en este sentido, de los magníficos y recientes trabajos de estudiosos como M. Puech, *Kant et la causalité*, y L. Freuler, *Kant et la métaphysique speculative*, en los cuales se realiza un riguroso seguimiento de la evolución de la postura kantiana con respecto a la tradición metafísica de la alemana *Schulphilosophie*, una línea de investigación que sin duda requería la literatura académica sobre este autor, en la que si bien no faltaban obras en las que se señalase la falsedad de un abandono kantiano de la metafísica y la tarea que ésta representa para el pensamiento, escaseaban sin embargo aquéllas que se hicieran cargo de las razones y efectivas consecuencias de esa decisión, así como de la definición crítica de esta ciencia y del estudio objetivo de la misma por parte de Kant.

de su reflexión. De acuerdo con estas premisas, es evidente que Kant no podría compartir con los defensores de una suerte de pragmatismo —que siempre ha dado muestras de su presencia en el pensamiento— el proyecto de avanzar en las cuestiones filosóficamente relevantes por medio de la reducción de los debates conceptuales al humilde criterio representado por una mirada superficial a las fuerzas y facultades del ánimo. Sería de indudable interés perseguir a lo largo de la historia de la filosofía la suerte de una idea, según la cual una buena y tolerable metafísica conviviría con una mala —magníficamente diagnosticada y expuesta en las obras de Hume y de Voltaire—, distinción según la cual —diremos en pocas palabras— la primera correspondería a un ejercicio intelectual que renunciara a penetrar en objetos y materias lejanos y obstruos, restringiendo así la amenaza del error y limitando su ocupación a aquello que pueda ser conocido de un modo fácil y seguro¹. Sin duda la cuestión de la *libertad* no podrá coincidir con ninguna de estas directrices, no teniendo por ello que ser condenada a las derivas de lo visionario e inaccesible, sino más bien anunciando la necesidad de averiguar qué decisiones y procederes del pensar franquearán el paso hacia ese decisivo principio. Así, la perplejidad de saberse interpelado por algo otro, que no pertenece al campo de lo condicionado pero asigna una tarea (*Aufgabe*) ineludible, será el punto de partida de una investigación racional que no tendrá empacho en reconocer a sus detractores la seriedad de sus objeciones cuando localizan el eje de sus discursos en principios invisibles (*unsichtbare*) y en el ámbito de lo suprasensible, pues en efecto no es otro el objeto de su interés, siempre que se mantenga a la vista la necesaria proyección de ese discurso

¹ Vd. d'Holbach en su *Système de la nature* —London, 1770, 2 vol., pp. 268-9— considera a la metafísica una ciencia meramente verbal, poblada de términos vacíos, que, guiándose por la superstición, habría abandonado el mundo real para lanzarse en un mundo meramente ideal, de modo que no podría esperarse de los teólogos más que enseñaran esta ciencia «oscura y querellante, que cien veces hizo correr la sangre de pueblos incapaces de entenderla»; por su parte Rousseau afirmará en su *Emilio o de la Educación* —cap. IV, *Oeuvres complètes*, Paris, 1959-1969, IV, p. 577—, que jamás «la jerga de la metafísica ha hecho descubrir una sola verdad, sino que más bien ha llenado la filosofía de absurdos que producen vergüenza». Pensadores menos displicentes con la ciencia metafísica, como Voltaire y Hume, prefirieron distinguir categóricamente entre un sentido aceptable de metafísica y otro supersticioso y rechazable, como defiende el *Traité de métaphysique* del primero y apunta la *Investigación sobre el entendimiento humano* del segundo; vd. *Enquiry*, ed. Selby-Bigge, secc. I, pp. 6-7: «Es indudable que, antes que la filosofía precisa y abstracta, será la fácil y asequible la que disfrutará de la preferencia de la mayor parte de la humanidad, y será recomendada por muchos no sólo como más agradable, sino también como más útil que la otra. [...] Por el contrario, la filosofía abstrusa, al exigir un talante inadecuado para el negocio y la acción, se desvanece cuando el filósofo abandona la oscuridad y sale a la luz del día y, por tanto, no pueden sus principios tener inlujos alguno sobre nuestra conducta y comportamiento»; cfr. op. cit., secc. XII, p. 165: «Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tirese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión». Esta distinción entre una “buena” y una “mala” metafísica, según las miras que ponga en sus propósitos especulativos se encuentra igualmente en Condillac, *Essai sur l'entendement humain* (1748), Paris, 1947, secc. I, pp. 46-7 y *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), en *Oeuvres complètes*, Paris, 1821-22, 8 vols., I, p. 2: «Es preciso distinguir dos especies de Metafísica. La más ambiciosa quiere penetrar todos los misterios: la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más escondidas; he aquí lo que la complace y lo que promete descubrir; la otra, más moderada, acomoda sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano, y tan poco cuidadosa de aquello que debe escapársele como deseosa de lo que puede captar, sabe contenerse en los límites que le son señalados. La primera hace de la naturaleza una especie de encantamiento que, como ella, se disipa; la segunda, no buscando ver las cosas más que como son efectivamente, es tan simple como la misma verdad». Asimismo, ya en nuestro siglo, R. Carnap ha presentado un intento de disolver el lenguaje propio de la metafísica acusando a sus proposiciones de no respetar las reglas de la sintaxis lógica, así como de expresar, no estados de cosas, sino el *sentimiento vital* del enunciante, vd. *Überwindung der Metaphysik*, en *El positivismo lógico*, editado por A.J. Ayer —que incluimos en bibliografía—, constituyendo así un sustituto inadecuado del arte.

—en principio ajeno al devenir del mundo— hacia lo empírico, sólo en combinación con lo cual las afirmaciones de la razón podrán desplegar su entero brillo¹. Lejos de responder a un artificio conceptual fechable del género humano, el arraigo de la metafísica como impulso (*Trieb*) de la razón humana hacia lo incondicionado (*Unbedingte*) adquirirá en la reflexión kantiana el aspecto de una *disposición natural de esa razón*, cuyas cuestiones no han dejado en ningún momento de su historia de acosarla e inquietarla, por lo que pueden considerarse pertenecientes a su *pasado esencial*². Pero los intereses de la razón humana no consienten la permanencia de semejante tendencia hacia lo inteligible e incondicionado en el estado de una tendencia natural, de modo que habrá que ensayar todas las posibilidades legítimas de que pueda convertirse en un discurso científico, aun con más derecho que las restantes ciencias ejemplares del entendimiento humano. Una obra como los *Prolegómenos* apunta de un modo especialmente digno de atención al problema de la *puesta en marcha* (*in Gang bringen*) de la metafísica³ —más que a la exposición de su carácter de ciencia—, una ciencia privada de unidad y estructura interna con anterioridad al sometimiento a la crítica, donde no será baladí que la suerte de este saber se vea significativamente modificada una vez que se ponga al descubierto el principio de la libertad, un principio en absoluto inmóvil o estático, sino más bien provisto de un sentido eminentemente relacional entre dos densidades ontológicas. El primer escollo que encontrará semejante propuesta crítica será el de la comprensión del problema que presenta —como ya ocurrió en el caso de Hume— y el de su asentamiento en la comunidad filosófica, para lo cual se requerirá la colaboración por parte de “buenos espíritus”, pues sin la aceptación y reconocimiento del punto de partida y de la piedra de toque (*Grundstein*) que representa la libertad difícilmente se hallaría el punto fijo que permitiera descubrir la estructura arquitectónica de la metafísica, cuyo germen habrá de encontrarse preformado en la crítica⁴. Si, por el contrario, pasara desapercibido el núcleo

¹ Vd. *KrV*, A 463/B 491.

² Vd. *op. cit.*, A 842/B 870: «La Idea de esta ciencia es tan antigua como nuestra razón»; cfr. *Proleg.*, A 192-3: «Es de esperar tan poco que el espíritu humano renuncie completamente, de una vez, a las investigaciones metafísicas, como que, para no respirar un aire impuro, lleguemos a interrumpir completamente la respiración»; cfr. *KrV*, *Introd.*, VI, B 24, donde se habla de esta ciencia como aquella «de la que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que no se pueden arrancar las raíces», observaciones que pueden ponerse en relación con las palabras de D. Hume acerca de lo inevitable del delirio filosófico —vd. *Tratado sobre la naturaleza humana*, ed. de Selby-Bigge, libro I, parte IV, secc. segunda, p. 218 y secc. séptima, pp. 268-271—.

³ Vd. *Proleg.*, A 3 y A 189; cfr. *op. cit.*, §4, A 39: «Los *Prolegómenos* deben, por el contrario [a diferencia de la Crítica de la razón pura], ser ejercicios previos (*Vorarbeiten*); deben más bien mostrar lo que se debe hacer para traer una ciencia a la realidad, cómo sea posible, que exponer la ciencia misma». Es la falta de esta ciencia lo que inquieta al pensar, pues, si la metafísica fuera ya una realidad, estuviera ahí delante o «si se pudiera decir: aquí está la metafísica, no necesitáis más que estudiarla, sería la pregunta ¿es, en general, posible la metafísica? innecesaria», vd. *op. cit.*, §4, A 32.

⁴ La correspondencia entre Kant y los primeros recensores de su primera *Crítica* denuncian la ceguera que anula la fuerza renovadora de su propuesta, vd. carta a Garve, 7-VIII-1783: «Tenga usted la amabilidad, solamente, de echar aún una mirada superficial sobre el todo y notar que no es, en modo alguno, una metafísica lo que se ha confeccionado en la Crítica, sino una ciencia por completo nueva, y, hasta aquí, no intentada, a saber, la Crítica de una razón que juzga a priori»; cfr. la aproximación a la idea de una buena metafísica en los *Proleg.*, en la medida en que la metafísica posible por la crítica deberá desmarcarse debidamente del proceder de la metafísica escolar, vd. *op. cit.*, A 210: «De afirmaciones metafísicas está harto el mundo; se quiere saber que se estudia la posibilidad de esta ciencia, las fuentes, de las cuales puede derivarse la certeza de la misma y se desea tener criterios seguros para distinguir la apariencia dialéctica de la razón pura, de la verdad». En este sentido el prudente silencio que ha elegido el público instruido de toda una época para responder al campo de batalla (*Kampfplatz*) en el que se ha convertido la metafísica no puede parecerle a Kant más que positivo, en la medida en que será síntoma de la suspensión del juicio e indicio del sopesamiento *ex principiis* de un problema para el que no resultan aplicables los patrones ya conocidos.

estructural de la obra crítica, reduciéndola a una investigación más acerca de los materiales y medios de la razón en sus afirmaciones transcendentales, y así, a un estudio analítico —en el más plano y lánguido de sus sentidos— de la misma, incapaz de ampliar su conocimiento, se permanecerá ciego a la auténtica novedad del proyecto kantiano, a saber, el situarse en algún lugar exterior a la metafísica misma —pudiendo así cultivar una suerte de *metafísica de la metafísica*¹—, con el propósito de poder determinar su crecimiento como un todo articulado². Con este propósito Kant confesará calibrar la calidad y profundidad de los ensayos sobre metafísica que llegan a sus manos sopesando la capacidad de los mismos para responder a la pregunta acerca del avance que le hayan podido ocasionar en su camino hacia la ciencia, lo que le distanciará de aquellos entre sus detractores que sostienen poder juzgar la obra crítica con ayuda de patrones de conocimiento obtenidos *ex datis*, y, en esa medida, sobradamente conocidos, por su origen histórico y no exclusivamente racional, los cuales, en realidad, no conducirán más que a ver por todas partes lo ya antes conocido. Ésta será la distinción que separe a un reflexionar *en (in)* la metafísica y a otro que se detenga *sobre (über)* ella, pues aunque todos los hombres reflexionan *en* la misma —desde el momento en que sus cuestiones no pueden dejar de interesar a toda razón humana—, no todos reflexionan —con la deseada distancia del espíritu crítico— *sobre* ella, antes de decidir si exaltan o no su objeto³. El rechazo de comenzar a pensar por aquello que incita, inquieta y mueve al pensamiento —como es el caso de la libertad—, en beneficio de pautas analíticas del pensar y de la argumentación pertenecientes a la metafísica tradicional, podría hallar una rápida eutanasia si los pensadores dedicaran una pequeña parte de su tiempo a cultivar una *historia filosofante de la filosofía*, donde un manejo suficientemente diestro del material conceptual empleado y una conciencia suficiente de la distinción entre el proceder del pensamiento filosófico y del matemático podrían elaborar una suerte de *arqueología filosófica*, por medio de la extracción de los *facta* de la naturaleza racional humana. Sin embargo, la búsqueda de amparo en la historia del pensamiento —en un conocimiento histórico— atrofiará progresivamente el uso del Juicio que está llamada a desarrollar la razón humana, y que convierte a la época del propio Kant en la *era de la Crítica*, pues sólo ese camino queda abierto, tras el fracaso del inmovilismo dogmático y de la dispersión escéptica. La ausencia de las condiciones del diálogo filosófico —que ocuparán un puesto de decisiva relevancia en el pensamiento kantiano— y de la madurez intelectual para comprender las verdaderas pretensiones de la investigación del conocimiento transcendental que defiende el *idealismo transcendental* deberá paliarse, en la medida de lo posible, apoyándose en un trabajo intelectual como el humeano. En efecto este pensador amante del autoconocimiento de la razón, dejó latente una llama que, si resulta bien empleada y ampliada a todos los conceptos con los que el entendimiento puede conocer *a priori*, podrá revitalizar la posibilidad de la metafísica y hacerla progresar en cuanto ciencia. La preocupación humeana, no tanto por el valor y el uso de la relación de causalidad en la vida práctica —en todo caso siempre a salvo en virtud del efecto sanador garantizado por la naturaleza con respecto al *delirio filosófico*—, cuanto por el origen de la misma, la convertirá en

¹ *Vd.* carta a M. Herz, 11-V-1781, X, p. 269.

² *Vd.* *Vorarbeiten und Nachträge*, XXIII, p. 57: «Yo me he colocado en realidad en el exterior, en un punto de vista desde el cual podría juzgar acerca de la posibilidad de la metafísica misma»; ésta será la clave para distinguir el estado de los interlocutores del proyecto crítico, como observamos en *Proleg.*, A 211; asimismo la improductividad del método analítico en metafísica es señalada en *KrV, Introd.*, VI, p. 23.

³ *Vd.* *Rfl.* n°4984, XVIII, p. 51. En la nota anterior vimos como los *Vorarbeiten* del apéndice de los *Prolegómenos* retrataban la voluntad kantiana de, a diferencia del recensor, no permanecer en el campo de batalla de la metafísica, sino de intentar desplazarse hacia un afuera de ésta —en tanto que metafísica dogmática, y no reformada—, a partir de donde se pudiera juzgar mejor acerca de su posibilidad como ciencia.

el despertador de la somnolencia dogmática, al representar la primera chispa de luz acerca de los presupuestos del proyecto crítico¹.

Anunciamos un poco más arriba cómo la importancia de los problemas planteados por la metafísica, en tanto que disposición natural de la razón, ocasionaba en ella misma la necesidad y exigencia (*Bedürfnis*) de sondear la Razón humana mediante un trabajo crítico que recogiera un archivo completo de todos sus conceptos puros *a priori*, así como de las posibilidades de ofrecer una respuesta suficiente sobre el estatuto transcendental de los mismos, y, por último, una exigencia de alcanzar un Juicio maduro acerca de las cuestiones en juego². No son pocos los textos kantianos en los que se propondrá un esbozo hermenéutico como método de comprensión del estado actual de la metafísica como ciencia. Las observaciones acerca de su aspecto de *campo de batalla* (*Kampfplatz*) irán desde el *Prólogo a la primera edición* de la primera *Crítica* (1781) hasta el opúsculo sobre la *Verkündigung* (1796). En esta última se realiza una rápida revisión del edificio en ruinas que constituye la totalidad de las elaboraciones de la razón pura habidas hasta el momento, en cuyo campo se identificarán los diversos ejércitos en liza —no tan diferentes como ellos piensan—, y que resultan ser, por un lado, los *dogmáticos* —de cuya parte se encontrará Kant sólo desde el punto de vista formal—, una suerte de habitantes sedentarios de un suelo al que intentan asegurar y fructificar haciendo uso de principios que sobrepasan las posibilidades y condiciones del terreno mismo —que no es otro que el de la misma experiencia— por el otro, los *escépticos*, nómadas temerosos a los que encontramos magníficamente definidos en los *Prolegómenos* como aquéllos que hacen estallar en la costa sus navíos, por miedo a perderse en la inmensidad del océano, de modo que no lograrán más que botines perentorios y transitorios, a los que sucederán penosas épocas de hambruna. Esta narración de una lucha, de una crisis esencial y permanente de la metafísica, será el punto de partida que permita comprender en todo su alcance la tarea de una anatomía de la razón, así como la decisión de la razón que propone un idealismo transcendental y su cuestión directriz, a saber, *¿cómo son*

¹ En la segunda sección de la *Disciplina de la razón pura* de la primera *Crítica*, A 745/B 773, se atribuirá al «propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento» el motivo del socavamiento de la confortadora y útil convicción humana de que «su conocimiento racional bastaba para afirmar y obtener un conocimiento determinado de un ser supremo», en tanto que única razón suficiente de conducir a tal determinación al impasible Hume, «hombre realmente cualificado para el equilibrio del juicio». Debemos a M. Puech un detallado y exhaustivo trabajo —ya citado por nosotros al inicio de esta introducción, por cuanto lleva a cabo una investigación de los orígenes del Criticismo en el activo debate de la intelectualidad alemana del siglo XVIII que podría actuar como necesario *pendant* de la que aquí presentamos— en el que se persigue el interés de la comunidad científica contemporánea de Kant, distinguida en sus diversas corrientes principales, por la entonces candente discusión acerca de la cuestión de la validez objetiva de la relación causal, el cual amplía notablemente el alcance de la discusión Kant-Hume sobre el estatuto de esta conexión dinámica.

² Vd. *KrV*, A 703/B 731-A 704/B 732: «Teniendo en cuenta que no hay modo de acabar una discusión si no se descubre la verdadera causa de una ilusión que es capaz de engañar al más juicioso; teniendo en cuenta, además, que la descomposición de todo nuestro conocimiento transcendente en sus elementos (en cuanto estudio de nuestra naturaleza interior) posee un valor nada insignificante por sí mismo, a la vez que constituye incluso un deber para el filósofo; teniendo en cuenta que era necesario indagar minuciosamente todas estas vanas elaboraciones de la razón especulativa hasta sus fuentes primeras. Y dado que en este caso la ilusión dialéctica no sólo es engañosa en lo que se refiere al juicio, sino que es, además, tentadora y natural —como lo será siempre— incluso en lo que toca al interés puesto en este juicio, me ha parecido aconsejable redactar detalladamente las actas de este proceso, por así decirlo, y archivarlas en la razón humana con el fin de prevenir errores de esta clase en el futuro». Por esta vía podremos esperar de la crítica «el plan completo, bien probado y garantizado, y hasta todos los medios de realización en sí, por los cuales debe ser realizada la Metafísica como ciencia; por otros caminos y otros medios es imposible», vd. *Proleg.*, A 189. El vacío que la matemática, la ciencia natural, las leyes, las artes y la moral misma (!) dejan en el ánimo, permite oír de una manera más clara el eco de la apelación de la razón que solicita la satisfacción de sus intereses, arquitectónico, especulativo y práctico; vd. *Proleg.* A 218.

posibles los juicios sintéticos *a priori*? Si las atinadas observaciones humeanas sirvieron para comenzar a hacer tambalear la confianza kantiana en el método analítico de la metafísica escolar, un conflicto como el antinómico no será menos en la elaboración del proyecto crítico, y precisamente en el seno de su discusión la razón recogerá los frutos de una crítica del conocimiento puro *a priori* de la razón en relación al reconocimiento de una pluralidad de órdenes y legislaciones que sacará a la luz por primera vez las condiciones ontológicas que el idealismo transcendental podía ofrecer para la salvaguarda de la libertad¹. Si nos detenemos brevemente en las secciones conclusivas acerca del aprendizaje que la razón puede ganar de sí misma en el conjunto de sus cuatro conflictos antinómicos —en el respecto teórico— habrá ocasión de observar cómo ésta parece entrar en ellos en relación con sus más elevadas expectativas, en una suerte de juego de guerra entre argumentos y contraargumentos, del cual no puede evadirse para contemplarlo como un espectador más y cuya paz tampoco puede anunciar rápidamente, sin haber extraído la verdad del zarandeo. Para ello se requerirá igualmente una *disciplina*, noción cargada de contenido pedagógico, que enseñará a sustituir ese estado de naturaleza que es la guerra por la imparcialidad crítica del tribunal de la Razón y su peculiar modo de solución de los problemas, a saber, el *proceso*, así como a renunciar a perentorias victorias, a las que tarde o temprano sucederá la inseguridad de un armamento indiscriminado de ambos ejércitos, temerosos de un ataque por sorpresa del contrincante, las cuales quedarán desarmadas ante la intemporalidad de la *sentencia*, que afecta al origen mismo de las disputas². De esta manera —una vez que una *lógica de la apariencia* se haya ocupado de denunciar la errancia del proceder dogmático en metafísica— se muestra que sólo quedará abierto el camino crítico en las discusiones metafísicas, el cual procederá a una localización del origen de la

¹ Vd. carta de Garve, 21-XI-1798, XII, p. 257: «Mi punto de partida no fue la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino la Antinomia de la razón pura [...] fue ella la que me despertaría por primera vez de la somnolencia dogmática y me empujaría a la crítica de la razón misma para poner fin al escándalo de una contradicción aparente de la razón consigo misma»; cfr. KrV, A 673/B 701: «Nada nos impide asumir esas Ideas como objetivas e hipostáticas, exceptuando la cosmológica, en la cual la razón choca con una antinomia al intentar desarrollarla»; cfr. el elogio de este conflicto en KprV, A 193: «[La] antinomia de la razón pura, que se revela en su dialéctica, supone de hecho el error más beneficioso en el que pudiera haber incurrido la razón humana, puesto que nos empuja finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto y, una vez encontrada, esa clave nos descubre lo que no se buscaba pero sí se precisaba, cual es una perspectiva sobre un orden de cosas más elevado e inmutable en el que ya estamos ahora y al que podemos atenernos en lo sucesivo, conformando así nuestra existencia mediante preceptos dictados por el excelso destino que determina la razón»; para la recolección de los tres tipos de Antinomias de la razón pura y su común indicación de un sustrato suprasensible de los fenómenos será decisiva la segunda observación del § 57 de la KU.

² Vd. KrV, A 751/B 779. J.-F. Lyotard ha mostrado un especial interés en la particularidad que reviste a la solución de las antinomias dinámicas de la KrV, en las que el juez suple las faltas de los fundamentos de derecho (*Mangel an Rechtsgründe*), que habían permanecido ocultos a ambas partes, recordando la presencia en el hombre de un respecto fenoménico y otro nouménico, y así, sin necesidad de aplazar la vista de las causas de ambas partes —como era el caso en las antinomias matemáticas—, concluye una sentencia que da satisfacción (*Gemüthung*) a las dos, en lo que el pensador francés reconoce uno de los argumentos filosóficos que con mayor razón podría señalarse como antecesor de un conflicto lingüístico-ontológico que denomina *diferendo*; vd. *Le différend*, Notice Kant (1, 2, 4) y *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, pp. 42-4, ambas incluidas en nuestra bibliografía; vd. KrV, A 529/B 557-A 530/B 558: «Ahora que avanzamos hacia los conceptos dinámicos del entendimiento, en la medida en que deben acomodarse a la Idea de la razón, cobra importancia esta distinción [entre síntesis matemática y dinámica de los fenómenos], abriéndonos un nuevo horizonte respecto del litigio en que la razón se halla envuelta. Este litigio fue antes recusado por basarse en supuestos falsos por ambos lados. Pero teniendo en cuenta que tal vez tenga ahora lugar en la antinomia dinámica un supuesto capaz de coexistir con las pretensiones de la razón y que el juez suple las deficiencias de los fundamentos jurídicos que habían sido ignoradas por ambas partes, se puede, teniendo esto presente, llegar a una avenencia entre las dos, cosa que la antinomia matemática no permitía».

discordia más escandalosa de la razón consigo misma, surgida en torno a problemas tales como si el mundo tiene un comienzo o si su extensión conoce algún límite en el espacio; si hay en alguna parte un obstáculo irreductible a la división o todo es divisible en el mundo; si somos libres en nuestras acciones o estamos omnímodamente determinados por la causalidad natural como el resto de los agentes y, por último, si existe alguna causa suprema del mundo, o bien el orden natural es la última referencia legítima de nuestra indagación, proposiciones todas concernientes a una representación pretendidamente objetiva acerca de la totalidad de las cosas que el idealismo transcendental se niega a sí mismo, a la espera de un rendimiento positivo de esta pesadosa renuncia. Pero la espera no tardará mucho tiempo en dar sus frutos, pues si bien el sometimiento a la crítica de tales discusiones dará como resultado, por lo que respecta al primer grupo, la inviabilidad de su solución, al pasar por alto la limitación de las facultades humanas de conocer, por lo que respecta al segundo advertirá de que tesis y antítesis domicilian cada una en una facultad distinta, pensando desde el punto de vista del noúmeno o del fenómeno respectivamente, de modo que, una vez que se haya manifestado que la discordia se debía a un simple malentendido, pueda inaugurarse «un tranquilo y duradero gobierno de la razón sobre el entendimiento»¹. El despliegue del núcleo de problemas que alberga la antinomia de la razón pura dará ocasión de descubrir toda una serie de intereses de la razón en ese conflicto, una suerte de inevitable patología de la razón —impulsada y articulada en último término por un interés práctico²— que solicita la intervención del Juicio. Así pues, la célebre imagen de un tribunal de la Razón representará la manifestación más fundamental, y si se prefiere, primigenia, de la facultad de juzgar kantiana, de suerte que tras sucesivas formas igualmente ilegítimas de habérselas con algo así como la metafísica —las cuales se ocupa de archivar una historia jurídica de la razón—, llegará el momento del *juicio maduro de un siglo* —cuya posibilidad, sin embargo, pertenece ya siempre a un pasado remoto, imposible de datar—, el cual decidirá avanzar, en un principio, por la única vía que puede medirse con los diversos ejércitos en liza, denunciando su no pertenencia a ninguno de ellos, a saber, el *indiferentismo*, que ampute el órgano del que provenían las presuntas proposiciones racionales y, a modo de trinchera, al menos ponga fin a los pretendidos saberes ilusorios. En sentido positivo este juicio reclama de la razón:

«que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, [...] que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee»³.

Toda decisión que se tome con respecto a la imposibilidad o posibilidad de una metafísica como ciencia tendrá que contar así con el basamento jurídico proporcionado por el tribunal de la razón, el cual decidirá acerca de las pretensiones legítimas de ésta, de donde deberán extraerse los frutos de una razón que se descubre como discípula de sí misma, en la determinación completa y segura de la amplitud y los límites de su uso⁴. En virtud de su misma naturaleza, una crítica de la

¹ Vd. KrV, A 465/B 493.

² Vd. op. cit., B XXXII; A 466/B 494; A 804/B 832-A 805/B 833; cfr. GMS, BA 38, nota y BA 122, nota; cfr. KprV, A 141, A 216-7, A 259, nota.

³ Vd. KrV, A XI-XII: «das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst».

⁴ Con respecto a la exploración del estado de la metafísica como lamentosa Hécuba en los tiempos de la crítica puede acudir a KrV, A VIII, así como a B XIV donde se ensaya una confrontación de la reina de las ciencias con los

razón no podrá contar con una extensión muy larga, pues no se ocupará de los objetos de ésta — cuya variedad sería infinita —, sino más bien de la razón misma y de los problemas que surgen en su interior¹. El conflicto antinómico resultará, así, una buena ocasión para poner de manifiesto los rasgos que distinguían al saber del límite de la razón del resto de pretendidos saberes especulativos —de ahí que hayamos comenzado con su estudio la exposición del concepto doctrinal del idealismo transcendental como marco ontológico que habilita la salvaguarda de la libertad—, el cual no podrá considerar a ninguna de las preguntas relativas a objetos que la conciernen como insoluble, y así tampoco ampararse en pretextos que remitan a una ignorancia inevitable o a una insondable profundidad del problema, en la medida en que cuenta con las divisiones transcendentales apropiadas para disolver las malas comprensiones de la convivencia en la razón de dos legislaciones. El hecho de que las ciencias puras de la matemática y la física, fuentes de conocimientos sintéticos *a priori*, sean señaladas como ejemplos de la *vía segura de la ciencia* no indicará en modo alguno una identificación de la metafísica con ellas, sino que el discurso crítico apuntará a que se trata de *otra* ciencia, que recurre a las ya existentes como un modelo analógico, basado en la relación que guardan en ambas los fundamentos —presupuestos de la investigación— y las consecuencias² —los resultados de la investigación—. De este recurso analógico tampoco parece librarse el tribunal, que tendrá que reparar en el modo en que el científico se comporta ante la naturaleza, como un juez que lleva en una de sus manos los principios únicamente por medio de los cuales podrá legislarse sobre los fenómenos, y en la otra el experimento proyectado de acuerdo con y a la luz de estos principios. De esta manera la crítica se descubrirá a sí misma como un *tratado del método*, que trazará el perfil entero de la metafísica, tanto por lo que respecta a sus límites (*Grenzen*) —que no limitaciones (*Beschränkungen*)— como a su articulación interna, dos presupuestos esenciales en una ciencia buscada, en la que como en un cuerpo organizado —la razón misma alberga una estructura arquitectónica— cada miembro trabaja a favor de los demás y éstos en beneficio del primero, de suerte que todo principio haya de ser considerado en su relación global con el uso puro de la razón³. Un texto de los *Fortschritte*, que se las habrá con la pregunta acerca de los progresos realizados en una

paradigmas racionales, representados por los saberes que han hallado el camino seguro de la ciencia. Este estado de constante vacilación sólo puede sufrir un giro radical en virtud del planteamiento de la pregunta central de la crítica, a saber, la que inquiere por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, de modo que «una cosa es cierta: quien ha probado una vez la crítica, siente ya siempre repugnancia por la charla dogmática, con la cual antes, por necesidad, se contentaba», vd. *Proleg.*, A 190. Semejante estado de cosas tiene que golpear especialmente la sensibilidad del filósofo transcendental, de la misma manera en que en el *báthos* de la experiencia éste se maravillaba de la adecuación (*Schicklichkeit*) del conjunto de los conceptos empíricos a la formación de un sistema lógico, como señala una de las cartas dirigidas a M. Herz, 11-V-1781, X, p. 269: «aquél que ha sido golpeado por el estado en que se halla la metafísica, no solamente en nuestros días, sino en el que se ha hallado siempre», será el único capaz de interesarse por el proyecto crítico.

¹ Vd. *KrV*, B 23.

² Vd. *op. cit.*, B XIII-XIV.

³ La posibilidad propia de la metafísica de abarcar el todo del campo del conocimiento, que señala como un momento crítico la elección del punto de partida y la distingue como una *Wissenschaft* especial, a diferencia de la matemática y la física, nos remite a varios pasajes de la obra crítica kantiana, vd. *Proleg.*, A 190-1: «Pues es una ventaja con la cual puede contar con confianza la metafísica, entre todas las ciencias posibles, que pueda ser llevada hasta su total terminación y a un estado permanente, de tal modo que no deba cambiar más ni sea susceptible de aumento alguno por nuevos descubrimientos; puesto que la razón no tiene aquí la fuente de su conocimiento en los objetos y en su intuición [...], sino en sí misma [...]. [L]a perspectiva segura de un saber tan determinado y completo, trae consigo un encanto especial, aun prescindiendo de toda utilidad de la cual todavía he de hablar»; acerca de la estructura arquitectónica de la razón puede acudir también a *Proleg.*, A 19-20 y *Fortschr.*, XX, p. 321; cfr. *Über eine Entdeckung...*, VIII, p. 235: «La crítica ha presentado [...] un sistema total y de hecho completo de tales juicios como verdaderos principios»; cfr. *KrV*, B XXIV y B XXX.

ciencia como la metafísica, a saber, un «*mar sin riberas, en donde el progreso no deja huella alguna*»¹, se convertirá en un ensayo sobre el problema que esta ciencia plantea para la razón, ensayando una solución en clave dogmático-práctica para la cuestión del tránsito de lo sensible a lo suprasensible. De acuerdo con la definición que este mismo texto nos proporciona acerca de la metafísica, en tanto que ciencia encaminada al tránsito del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por principios, deberá repararse en que *lo sensible* —en una muestra de claridad arquitectónica— no se referirá unilateralmente a lo directamente relacionado con los sentidos, sino que se extenderá a lo considerado en relación con el entendimiento —«*aunque sólo en el caso de que los conceptos puros de éste sean pensados en su aplicación a los objetos de los sentidos, es decir, a favor de una experiencia posible*»²—. Así, la *ontología*, a saber, aquella parte de la metafísica que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento —en la medida en que éstos pueden ser acreditados (*belegt*) por la experiencia— no toca (*berührt*) lo suprasensible, *fin final* de la razón, sino que ejerce de propedéutica, de pórtico (*Halle*) o atrio (*Vorhof*) de la metafísica propiamente dicha³. El desconocimiento de estos límites y el empecinamiento en conocer algo de las *Ideas facticias* de lo suprasensible en nosotros, después de nosotros y encima de nosotros —en un orden analítico— terminará por convertir el edificio de la metafísica en un barril de las Danaides, cuya constante pérdida sólo podrá ser remediada mediante la limitación de esos objetos suprasensibles al uso práctico de la razón⁴. De suerte que la filosofía transcendental, elaborada por la *lógica de la verdad* de la primera *Crítica*, prestará a la antigua *metaphysica specialis* el armazón (*Zurüstung*) conceptual necesario, modificando así la determinación de la esencia de ésta⁵. Contrariamente a lo que podría dar a pensar este abandono del método analítico del dogmatismo, el crítico no se enfrentará al proceder dogmático de la razón en el conocimiento, en la medida en que toda ciencia, o bien se abstendrá del juicio, o bien albergará certezas apodícticas —la razón nunca opina—, debiendo demostrar con rigor a partir de principios *a priori*, sino más bien al dogmatismo que considera poder avanzar en el conocimiento por meros conceptos, sin haber legitimado previamente el procedimiento por el que los ha alcanzado, incrementando así sus haberes de un modo meramente técnico, es decir, por simple agregación, al carecer del rigor de

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, B 294-5; cfr. *Vorarbeiten zu Über den Gebrauch...*, XXIII, p. 75: «*Me he atrevido, por consiguiente, a lanzarme mejor al océano sin riberas de las Ideas*».

² Vd. *Fortschr.*, XX, p. 290.

³ Se trata, por lo tanto, de una investigación de las fuentes y límites de todo nuestro conocimiento *a priori*, y en esa medida será *filosofía transcendental* —vd. *KrV*, A 11-12/B 25 y A 56/B 80-1—. Los *Fortschr.* —vd. pp. 260, 273 y 310— afirmarán que la filosofía transcendental está llamada a fundar (*gründen*) una metafísica, cuyo *fin final* sea la ampliación (*Erweiterung*) del límite de lo sensible hasta el ámbito de lo suprasensible, en virtud de un paso transcendente (*Überschritt*), que para no constituir un salto peligroso (*gefährlicher Sprung*) deberá apoyarse en una diligencia extrema, que frene el progreso ilegítimo, en lo que concierne al establecimiento del límite de ambos territorios; vd. *KrV*, A 850/B 878-A 851/B 879: «*Metafísica es lo que corona el desarrollo (Kultur) de la razón humana, es un fin final, pues, indispensable*»; cfr. op. cit., A 11/B 25.

⁴ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 309-310: «*Sólo cuando las leyes morales han develado lo suprasensible en el hombre: la libertad, cuya posibilidad no puede explicar la razón, pero sí probar su realidad en esas doctrinas dogmático-prácticas, sólo entonces ha exigido la razón el conocimiento de lo suprasensible, pero restringido al uso en el respecto dogmático-práctico, donde se muestra ahora una cierta organización de la razón pura práctica: en primer lugar, el sujeto de la legislación universal como autor del mundo; en segundo lugar, el objeto de la voluntad de los seres del mundo como fin final a ellos conforme; y en tercer lugar, el único estado de estos seres en el que son capaces de alcanzar tal fin*».

⁵ Vd. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 21, donde encontramos un pasaje referido al texto de los *Fortschr.*, XX, p. 316 en el que se señala la presencia de un interés de la razón más alto que el teórico que permite emplear el armazón (*Zurüstung*) aportado por la ontología con vistas a la fundación de una metafísica.

unidad que aporta la Idea. Sin embargo habrá toda una serie de hilos conductores de la argumentación que el filósofo crítico no podrá pasar por alto en la elaboración del sistema, si es que no quiere convertir su trabajo en un juego, la certeza en mera opinión y la filosofía en filodoxia. Nos referimos así al sentido concreto y formal que guarda la recuperación kantiana del método introductor del espíritu de rigor conceptual en Alemania, que no es otro que el wolffiano, con el propósito de la promoción de una metafísica rigurosa, que habrá de desarrollarse por un proceder dogmático y sistemático, lo cual presupone un ordenado establecimiento (*Feststellung*) de principios, una determinación distinta (*deutliche Bestimmung*) de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones (*Strenge der Beweise*) y la prevención (*Verhütung*) de los saltos atrevidos (*kühne Sprünge*). Más allá de la firme adopción de estas pautas formales, la filosofía crítica, lejos de pretender construir sistemas meramente conceptuales a diestro y siniestro, al modo del *dogmatismo*, tampoco invertirá el conjunto de sus fuerzas en destruirlos, como es el caso del *escepticismo*, así como pondrá igualmente cuidado en no obrar como el *moderantismo*, que construye un techo sin casa como único resguardo para una transitoria residencia, por el contrario, su punto de partida será la tarea de hallar los límites y la esfera del alcance total de la razón humana, lo que la alejará tanto del hablar por hablar como de los pseudo-razonamientos (*ins Blaue hinein vernünfteln*)¹. Así, frente a la edad infantil que representa el dogmático, el escéptico dará un paso hacia la madurez introduciendo la *censura* (*Tadel*) de la razón, es decir, la duda acerca de todo uso transcendente de los principios, que pondrá de manifiesto un Juicio escarmentado por la experiencia. Pero será necesario aún un tercer paso, propio de un Juicio maduro, que someta a examen, no a los hechos de la razón, sino a la Razón misma, de manera que la censura se transforme en crítica². Pero suele ocurrirle a la razón humana el que acabe con premura el edificio de su especulación, para examinar únicamente después la firmeza de los cimientos³. La crítica viene, sin embargo, a anunciar y justificar la necesidad de avanzar en el camino inverso, para el que nunca es tarde, pero cuya tardanza dificultará, sin duda alguna, el trayecto a cumplir. El punto de partida bien podría suministrarlo la distinción crítica entre las nociones de *limitación* (*Schranke*) y *límite* (*Grenze*) —a la que ya hemos hecho alusión en esta introducción—, donde la primera se refiere a una adquisición de conocimiento meramente empírica, en la que ninguna operación de medida fundamental (*Grundmaß*) es llevada a cabo y así sólo la experiencia permitirá alejar aún un poco más la línea del horizonte, mientras que la segunda, en cambio, señalará en dirección a la demostración de la validez *a priori* de los principios del conocimiento, lo que hará necesaria la determinación de las condiciones de posibilidad de la experiencia. No en vano la *Introducción a la Crítica de la razón pura* había tranquilizado los ánimos, inquietos aún ante la novedad y complejidad de la pregunta crítica,

¹ Vd. carta a Kästner, 5-VIII-1790, XIII, p. 278: «Permitidme deciros que mis esfuerzos hasta aquí dirigidos a la crítica no pretenden, de ningún modo, a pesar de lo que pudiera parecer, trabajar contra la filosofía de Leibniz-Wolff, me parece que hace mucho tiempo que ésta ha sido abandonada; no pretendo más que alcanzar el mismo fin, pero por un rodeo que según mi parecer esos grandes hombres consideraron superfluo —haciendo uso del mismo camino de procedimiento escolar, pero por la ligazón de la filosofía teórica con la práctica—, en una intención que se manifestará con más claridad si vivo el tiempo suficiente para instaurar la metafísica en un sistema bien enlazado, tal y como me propongo».

² Vd. KrV, A 760/B 788.

³ Vd. op. cit., Introd., III, B 9; cfr. Proleg., A 5: «Pero, precisamente, no es algo inaudito que, después de mucho estudiar una ciencia, cuando se piensa con admiración lo mucho que se ha avanzado en ella, se le ocurra a alguien preguntar si tal ciencia es posible, y en general, cómo es posible. Pues la razón humana es tan constructiva que, con frecuencia, después de acabada la torre, la ha derribado de nuevo para ver si el cimiento mismo está bien fabricado. Nunca es demasiado tarde para hacerse racional y sabio, sin embargo, es tanto más difícil poner el conocimiento en camino cuanto más tarde éste llega».

advirtiéndolo que todas las previsiones desechaban que la obra adquiriese una dimensiones desalentadoramente grandes. Para ello resultaba especialmente útil la metáfora del geógrafo:

«Si me represento la superficie de la tierra como un plato (según su apariencia sensible) me es imposible saber hasta dónde se extiende. Pero la experiencia me enseña que, a dondequiera que vaya, siempre veo un espacio a mi alrededor que me permitirá seguir avanzando. Reconozco, pues, las limitaciones de mi conocimiento efectivo de la tierra, pero no los límites de toda posible descripción de la misma. Si, en cambio, he llegado a saber que la tierra es una esfera y que su superficie es esférica, puedo conocer, partiendo de una pequeña parte de ella, por ejemplo, de una magnitud de un grado, el diámetro de la esfera, lo cual me permite, a su vez, conocer según principios *a priori* y de un modo determinado todos los límites de la tierra, es decir, su superficie. Y aunque ignoro los objetos que esta superficie pueda contener, no sucede lo mismo respecto del contorno donde se hallan contenidos, así como respecto de la magnitud y límites de tal superficie»¹.

El avance por el camino crítico en el estudio de la razón será el único que pueda aportar el trazado de un límite que deje al descubierto, al mismo tiempo que la vertiente negativa que implica el inevitable estrechamiento del uso especulativo de la razón a los límites de la experiencia, una vertiente positiva, al haber cimentado, de esa manera, las condiciones del sostenimiento (*Erhaltung*) y del avío (*Einräumen*) del espacio en el que puede asentarse la legislación práctica de la razón, de modo que ésta no quede desplazada ni reprimida (*verdrängt*). La limitación del conocimiento teórico al campo de los fenómenos aparecerá, así, como condición de posibilidad de una distribución de legalidades, a saber, las de la naturaleza y de la libertad, de manera que no se entrometan la una en la esfera de la otra y que quede garantizada la cohabitación de lo diferente en una misma residencia², uso doble de la razón cuyo descubrimiento representará el punto de partida de las posibilidades de que la metafísica exista por primera vez como ciencia. En cambio, la metafísica dogmática anulaba el alcance mismo al que la ciencia buscada estaba destinada, impidiendo la ampliación práctica de la razón especulativa, para la cual era necesario suprimir (*aufheben*) el saber (*Wissen*) para dejar sitio a la fe (*Glauben*)³. Sólo el

¹ *Vd. KrV*, A 759/B 787: «Wenn ich mir die Erdoberfläche (dem sinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstreckt. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch soweit gekommen, zu wissen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Teil derselben, z.B. der Größe eines Grades, den Durchmesser, und durch diesen, die völlige Begrenzung der Erde, d.i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Prinzipien *a priori* erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfanges, der sie enthält, der Größe und Schranken derselben»; cfr. *op. cit.*, A 762/B 790: «Nuestra razón no es una especie de llanura de extensión indefinida y de límites conocidos sólo de modo general, sino que más bien ha de ser comparada con una esfera cuyo radio puede encontrarse partiendo de la curvatura de su superficie (partiendo de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*); desde ahí podemos igualmente señalar con seguridad el volumen y los límites de la esfera».

² Lejos de la propuesta del fisiólogo Locke, de reconducir «nuestros pensamientos y razonamientos a cosas que estén proporcionadas a su capacidad», *vd. Ensayo, Pról.*, §7, se trata de escuchar la voz de una razón que «barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés» —*KrV*, A 796/B 824—, y así de habilitar el espacio para un saber negativo, lindante con las Ideas de la razón, que supone la privación del derecho a un auténtico conocimiento desde el punto de vista teórico, pero que al tiempo será ocupado por el mundo de la libertad, en una decisión del pensar que permitirá escapar a todo materialismo, naturalismo y fatalismo.

³ Ésta es la enseñanza de la siguiente imagen kantiana, aplicada en este caso a la en otras ocasiones tan elogiada filosofía platónica y su construcción de elevadas torres en torno a las que suena mucho el viento, lo que lleva a abandonar el salubre y fructífero *báthos* de la experiencia, *vd. KrV*, B 9: «La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en el espacio vacío».

régimen de proporción entre las distintas facultades —entre entendimiento y razón—, sabiamente apropiado (*weislich angemessen*) con respecto al fin final de todo desarrollo (*Kultur*) de la razón humana, suministrará la autorización que permita la entrada de un principio inteligible como la libertad entre los objetos del pensamiento, como la más relevante y decisiva entre las Ideas de la razón:

«Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin *arrebatar*, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados. Pues ésta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de la experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda *ampliación práctica* de la razón pura»¹

El pasaje kantiano advierte de que la renuncia en este territorio indeterminado al conocimiento no implica el abandono de todo sentido, sino que más bien proporcionará la base conceptual necesaria —suministrará el acceso (*den Bahn schaffen*)— para la elaboración de un discurso crítico acerca de la fundación de la moral en un principio al que al menos la razón podía ya referirse como Idea transcendental, y en ese su primer sentido como un auténtico principio analítico de la razón pura especulativa². Será posible, por lo tanto, una ampliación (*Erweiterung*) de la razón pura desde un punto de vista práctico, sin que ello suponga, al mismo tiempo, la del conocimiento en su uso teórico³. Tomando como motivo director la definición de la *libertad* como aquello que es capaz de franquear todo límite preestablecido (*jede angegebene Grenze übersteigen*) recorreremos aquellos textos de la primera *Crítica* en los cuales se presta atención a la determinación de un *espacio vacío*, con el que vendría a delimitarse (*begrenzen*) la esfera legislativa del entendimiento. Puesto que la doctrina de la *idealidad del espacio y el tiempo* puede considerarse también como la *doctrina de los noúmenos en sentido negativo*⁴ habrá que recoger aquellos pasos críticos que informen del despliegue del *modo de pensar consecuente* que la razón muestra en la exposición del concepto doctrinal (*Lehrbegriff*) sobre el que se funda la ontología o filosofía transcendental, que no es otro que el *idealismo transcendental*, de manera que todos ellos en conjunto nos permitan delinear, por un procedimiento indirecto, el perfil completo de los *límites de la razón pura*. Este interés por mostrar que semejante *modo de pensar* se encuentra fecundado por el impulso racional hacia lo incondicionado nos conducirá, en primer lugar, a los pasos por los que el discurso kantiano pone fin a una *analítica del entendimiento puro*, restringiendo las pretensiones de la sensibilidad de constituir el único orden de sentido por medio de un *concepto-límite* (*Grenzbegriff*) como es el de *noúmeno*. Proseguiremos deteniéndonos en la riqueza ontológica de una aparentemente inocua observación añadida al apéndice de la analítica del entendimiento, a saber, la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*, donde una versión en clave reflexiva de la investigación transcendental acerca de la validez objetiva de los conceptos puros

¹ *Vd. KrV*, B XXX: «Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären».

² *Vd. KprV*, A 84.

³ *Vd.* el anuncio del hallazgo de *data* relevantes para el progreso de la razón hacia lo incondicionado en la esfera práctica de la razón en *KrV*, B XXI y la confirmación de la validez de este paso en *op. cit.*, B XXVII-XXIX; *cfr. KprV*, A 241-255.

⁴ *Vd. KrV*, B 307.

del entendimiento culminará en la presentación de una *tabla de la nada*, en la que quedarán estratégicamente colocadas aquellas estructuras formales de la *Crítica* a partir de las cuales podrá franquearse el paso hacia otro orden de racionalidad, que, por el momento, para la razón en su uso teórico no podrán sino aparecer con toda consecuencia como una *nada*. Por otra parte, el discurso acerca de la *apariencia transcendental* (*transzendentaler Schein*), a saber, un fondo de errancia inevitable que acompaña a la razón a lo largo de su entero despliegue cognoscitivo, proporciona interesantes observaciones acerca del límite con el que ha de medirse una razón como la nuestra, habitada por algo que no puede concebir (*begreifen*) ni domeñar nunca del todo, de suerte que las expectativas del pensar humano no puedan verse satisfechas mediante un parco y pragmático delecto de la experiencia. En su seno surgirá una discusión como la antinomia de la razón, la cual, si las proposiciones enfrentadas son entendidas y localizadas en su ámbito de sentido correspondiente, representará la ocasión más propicia para indicar, en el interior de la legislación teórica, el trabajo conceptual que quedará en manos de la razón práctica.

Es muy natural que la razón, por su parte, considere poder recoger la inteligibilidad de todo lo que hay por la vía corta que consiste en someter a la totalidad de las cosas a un principio transcendental como el de *omnimoda determinación*, de manera que la determinación distributiva propia del juzgar del entendimiento sea sustituida por una determinación colectiva por parte de la razón, mediante la cual sin embargo todos presuntos frutos intelectuales se nos convertirán nuevamente, y, en el mejor de los casos, en una *nada*, en la manifestación de una facultad racional que no ha sido sometida aún a una crítica suficiente que localizara la función para la que está destinada. En este sentido el producto conceptual máspreciado de la razón teórica, a saber, el *Ideal transcendental*, terminará por disolverse ante el mero recuerdo de la limitación de las condiciones de la *Estética transcendental* —auténtica contrapartida de esta personificación ilegítima de un producto de razón— en lo único que la *Crítica* puede salvar de él, a saber, en la exigencia de una garantía del orden de las cosas del mundo que en el fondo le ha dado lugar. Así, su aspecto exterior dogmático y envarado ocultará en realidad un *interés arquitectónico* irrenunciable de la razón por dotarse de los medios conceptuales que permitan reunir al conjunto de sus conocimientos en la proporción más adecuada a sus fines más elevados (*höchste Zwecke*), si bien quizás haya que esperar a un discurso acerca del orden de la naturaleza, en su nivel más material, para estar en condiciones de responder con toda autoridad a la cuestión lingüístico-ontológica del *sentido* del mundo que conocemos, así como a la elaboración de un discurso propio de la razón práctica para la completa determinación de los fines de la razón humana. Como último paso de esta suerte de presentación indirecta de las coordenadas de sentido del idealismo transcendental nos detendremos en el carácter simbólico de un *lenguaje en el límite de la razón* mediante el que, sin abandonar el plano de lo sensible, nuestra razón pueda determinar el espacio de sentido que estará destinado a llenar lo suprasensible, que representa su fin final. Estos ejes demarcarán el planteamiento con el que hemos procedido a tematizar la ciencia de los límites de la razón que nos parece devuelve el sentido del idealismo transcendental, en tanto que concepto doctrinal que piensa la viabilidad de un tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios. Pero la misma fidelidad a dicho planteamiento exigirá internarse igualmente en las superestructuras de ese mismo *saber del límite*, de manera que un detenimiento en lo positivo del uso regulativo de las Ideas de la razón y un estudio del autoanálisis de la razón con respecto a su misma capacidad intelectual vengán a ampliar la perspectiva acerca de lo suprasensible que el entendimiento podía alcanzar mediante su aparato conceptual. Finalmente el índice de sentido enarbolado por las Ideas de la razón terminará rebosando la legislación teórica de la razón para hallar en la *fe racional* y su modo de tener por verdadero (*Fürwahrhalten*) la estructura y modalización del pensar más apropiada para que la razón pueda orientarse en el campo de lo

suprasensible, suministrando así los útiles conceptuales en clave subjetiva para habérselas con la demasía y la superación de todo límite preestablecido que caracteriza a la libertad. Con este *modo de pensar* (*Denkungsart*), que alberga posibilidades sin duda prometedoras para la viabilidad de la metafísica, inauguramos una línea directriz —visible en el ordenamiento externo de nuestro trabajo—, a lo largo de la cual hemos intentado recoger aquellos movimientos y decisiones del pensar mediante los cuales éste intenta ponerse a la altura del principio inteligible que le apela e impulsa, el cual solicita las condiciones de realizabilidad de su objeto total, a saber, el sumo Bien (*höchsten Gut*). Si, de acuerdo con d'Alembert, la metafísica pudiera considerarse como un dar cuenta racional de determinadas prácticas¹, la crítica kantiana vendría entonces a ensayar una suerte de *metafísica de la metafísica*, cuyo proyecto estructural nos parece quedar recogido en una *Metodología de la razón pura*, la cual deberá ocuparse de archivar los diferentes pasos y decisiones de la razón en su uso especulativo, como paso previo a la determinación de aquello que persigue la razón humana, de la estructura y organización de los principios puros *a priori* y de los objetos concernientes, distinguiendo igualmente el modo de proceder del filósofo en relación al empleado por el saber histórico o *ex datis*². Kant encuentra ante sí una ciencia que, desde hacía ya bastante tiempo, venía siendo menospreciada y vilipendiada en el seno de la misma comunidad científica, cuyo estudio retoma con el propósito de traer a la luz los motivos por los que una investigación acerca de los primeros principios *a priori* del conocimiento humano³ habría de considerarse decisiva para la razón humana. El reconocimiento de la ignorancia de la razón allí donde no encuentre ante sí la intuición pura del tiempo, lejos de apuntar hacia una imposible satisfacción escéptica de la razón consigo misma, más bien la espoleará para emprender un estudio de su facultad completa (*ganzen Vermögen*). A raíz del

¹ Según d'Alembert la metafísica sería «la ciencia de las razones de las cosas. Todo tiene su metafísica y su práctica: la práctica sin la razón de la práctica, y la práctica sin el ejercicio, no forman más que una ciencia imperfecta. Interrogad a un pintor, un poeta, un músico, un geómetra, y le forzaréis a dar cuenta de sus operaciones, es decir, a desembocar en la metafísica de su arte», en el artículo *Metafísica* de la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, París, 1751-1780, 5 vol. en 25 t., 2/X, p. 440.

² La *Metodología de la razón pura* fundamentará así la distinción esencial del saber filosófico con respecto al histórico, que no es otra sino la de que el primero procede *ex principiis*, pudiéndose atribuir entonces al sujeto la autoría de sus tesis y argumentos, mientras que el segundo lo hace *ex datis* —vd. *KrV*, A 835/B 863-A 836/B 864; *Nachricht*, A 5-7—, es decir, desconociendo y desentendiéndose de los fundamentos reflexivos de sus proposiciones. Se trata de una distinción clásica, si bien Kant le dotará de un nuevo sentido, que nos remonta en realidad a Descartes y a Wolff; vd. el enunciado de la regla III de las cartesianas *Reglas para la dirección del espíritu*, A.T., X, p. 366: «Acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no sólo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera»; cfr. *op. cit.*, p. 367, donde encontramos el siguiente pasaje, en el que en un tono significativamente semejante a las observaciones kantianas acerca de lo baldío del mero conocimiento histórico, se dirá lo siguiente: «[N]unca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria todas las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro espíritu sea capaz de resolver cualquier problema; ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias»; cfr. Descartes, *Recherche de la vérité*, A.T., X, p. 502: «[D]eseo que subraye la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin discurso alguno de la razón, como las lenguas, la historia y la geografía, y generalmente todo lo que depende de la mera experiencia»; cfr. *Philosophia rationalis sive logica, Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §3: «Cognitio eorum quae sunt atque fiunt, sive mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidans, historica a nobis appellatur»; §6: «Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur»; cfr. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, §§17-18.

³ Vd. las observaciones kantianas acerca del sentido de lo *a priori* en *KrV*, B 2-3; *Über den Gebrauch...*, VIII, pp. 183-4 y *Metaphysik L1* (*Met. Pölitz*), XXVIII/1, p. 309.

beneficioso conflicto de la razón consigo misma que supone la antinomia, se impondrá la tarea de abordar las distinciones necesarias para que el pensamiento de un inicio *por libertad* en una serie de fenómenos deje de ser contradictorio con el orden natural, defendiendo así la convivencia en un mismo campo de objetos de dos órdenes distintos de inteligibilidad. Por este camino el entendimiento se verá abocado, en la medida en que la razón se siente llamada (*sichberufen*) hacia la posibilidad de un primer comienzo y acoge (*aufnehmen*) el interés que encierra la proposición de la tesis, a redelimitar sus confines con el objeto de franquear el paso a la solución en el plano teórico de un problema en el que los siglos han trabajado inútilmente y que representa la auténtica *piedra de escándalo* (*Stein des Anstoßes*) de la filosofía¹. Tomando apoyo en la apertura de un *diferendo* entre entendimiento y razón de la mano de la tercera antinomia, o si se prefiere, impulsándose sobre el reconocimiento de una dualidad de órdenes ontológicos que el juez imparcial del conflicto —sobreponiéndose a la falta de fundamentos de derecho— sacará a la luz, la razón práctica podrá comenzar a edificar su edificio, una vez que la razón en su uso teórico le ha librado de las discusiones y dudas teóricas que podrían encallar su avance². Sin despejar previamente un sitio (*Platz*) para la libertad y para su apelación (*Aufruf*) a la razón mediante el lenguaje práctico al que pertenece la ley moral, es decir, sin aprovechar el espacio vacío (*leerer Raum*) que el trazado del límite (*Grenze*) de lo sensible ha debido incorporar a su propio discurso como el concepto-límite (*Grenzbegriff*) de lo problemático, la razón no podría proceder a realizar una *fenomenología de la libertad* en el seno del ánimo humano que contará como su resultado más relevante con el reconocimiento de la *ley moral* como un *faktum* de la razón. Una vista de conjunto (*Übersicht*) de los ejes sobre los que se sostenía la metafísica nos recordaba la presencia entre ellos de la libertad como un concepto fundamental (*Grundbegriff*), llamado a ocupar el lugar de una *piedra angular* (*Grundstein*), así como, al mismo tiempo, de una *clave de bóveda* (*Schlußstein*) del sistema de la razón pura, que debía ser dotado de *realidad objetiva*. De esta manera se anunciaba que el principio *a priori* de la libertad habría de constituir un *punto fijo* (*fester Punkt*) sobre el que el filósofo podría finalmente fundar de un modo seguro la moral³, así como un *principio vital* (*Lebensprinzip*)⁴ capaz de dar sentido y valor al ser del hombre —es una modalización de su ser en la que el concepto doctrinal del idealismo transcendental repara en contadas pero decisivas ocasiones—, guiándole en su abrirse paso en el mundo, conforme a su destinación (*Bestimmung*) más elevada. Era necesario, pues, poner especial cuidado en subrayar la estrecha relación existente entre los dos ejes de la metafísica y en atender al respecto de un concepto fundamental como la libertad como una tarea (*Aufgabe*) del pensamiento. El ensayo de enunciar proposiciones significativas acerca del mundo como una totalidad sistemática incondicionada nos brindará la oportunidad de enfrentarnos al límite de la legislación natural del entendimiento, de suerte que el orden mecánico del mundo solicite desde sí mismo poder pensar una *espontaneidad absoluta*, en tanto que comenzar por uno mismo un estado de cosas. Esa decisión del pensamiento perfilada en torno a la solución de la primera antinomia dinámica suministrará el andamiaje conceptual y la estructura interna por los que habrá de regirse una suerte de *fenomenología de la libertad* que muestre la atestiguación (*Bezeugung*) de esta peculiar causalidad de la voluntad humana. Ésta, al acoger y hacer suyos la facultad de desear la ley de la libertad —de la que tenemos noticia como un *faktum rationis*— y su mandato (*Gebot*), demostrará su capacidad de llevar a cabo una acción originariamente conforme a lo que

¹ Vd. KrV, A 448/B 476.

² Vd. GMS, BA 116.

³ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 403.

⁴ Vd. *Verkündigung*, VIII, p. 417.

de nouménico hay en ella. De este modo vemos convertirse a la *libertad* en la única Idea de la razón que piensa —como apunta una enjundiosa nota de los *Prolegómenos*— la relación (*Verhältnis*) entre una causa inteligible y un efecto fenoménico, y así, entre lo suprasensible y lo sensible. Esa relación, en la que consiste el *tránsito* que necesariamente habrá de pensar el fin final del desarrollo (*Kultur*) de la razón humana, no podrá atribuirse ni a la acción ininterrumpida (*unaufhörliche Handlung*) de la materia ni a la inmanente de la divinidad por lo que no será de extrañar si con ella el filósofo transcendental considera haber dado con (*treffen*) el *problema de la metafísica*. Así, esperamos iluminar suficientemente que la liberación (*Freigabe*) del principio que rige lo metafísico propiamente dicho en el sistema kantiano, que la “política” tejida por la *Crítica* y sus decisiones transcendentales habilita, deberá a la *finitud de la razón* el poder proponer un nuevo régimen de sentido de la existencia humana. Tal principio inteligible —cuya realidad objetiva constituirá el segundo eje sobre el que habrá de sostenerse el edificio de la metafísica— habrá de servir asimismo como pauta (*Richtschnur*) de todo uso puro de la razón, incluida su tarea crítica. En virtud de este previo *aviar un espacio libre* para otro uso por parte de la razón en su uso teórico, la investigación de la capacidad total de la razón procederá a aislar aquello en lo que consista la dignidad (*Würde*) del ser racional, de suerte que, partiendo del análisis del concepto de deber y del modo práctico de proceder a la identificación del hombre como *fin en sí* (*Zweck an sich selbst*), pueda llegar a reconocerse en ese mismo ser una facultad capaz de ser por sí misma práctica, que no será otra que la razón:

«Ahora bien, el hombre encuentra en sí realmente una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo, en la medida en que es afectado por objetos, y esa facultad es la *razón*. Ésta, como pura espontaneidad, es incluso más elevada que el *entendimiento* en esto: en que, si bien éste es también espontaneidad y no contiene, como el sentido, meras representaciones que brotan sólo cuando uno es afectado por cosas (es decir, cuando es pasivo), sin embargo no puede producir a partir de su actividad otros conceptos que los que sirven meramente para *someter representaciones sensibles a reglas* y, de este modo, unificarlas en una conciencia, sin el cual uso de la sensibilidad él no pensaría nada. En cambio, la razón muestra, bajo el nombre de las Ideas, una espontaneidad tan pura, que, a través de ellas, va ampliamente más allá todo lo que la sensibilidad puede entregarle, y prueba así que su negocio más noble es el de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible uno de otro, para de este modo dibujarle de antemano al entendimiento mismo sus limitaciones»¹

Un análisis detenido en la producción de la razón humana de una cierta especie de discursos elaborados en torno a un *Sollen* será sólo el inicio de un estudio acerca del lenguaje propio de la *praxis* en sentido kantiano, el cual nos servirá de guía y de *ratio cognoscendi* de la *presencia* del principio de la libertad en nuestra razón, en condiciones de ser por sí misma práctica. Encontraremos una buena ayuda para ello en un particular modo de *decir* que la razón acepta y hace suyo, que no será otro que el *imperativo categórico*, expresión lingüística del

¹ *Vd. GMS, BA 107-8: «Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und die dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen»;* cfr. *KpV, Einl., A 29-32.*

deber, en cuanto exigencia racional mediante la cual tenemos noticia de la libertad *en* nosotros. La compleja relación entre nuestra sensibilidad y el darse de la ley como *faktum rationis* quedará plasmada en la profundidad de la reverberación sentimental del *motor* (*Triebfeder*) que representa la ley moral, a saber, el *respeto* (*Achtung*), un sentimiento que advertirá en su misma constitución acerca de la imposible presentación estética —y, de ahí, sometida a las condiciones de las intuiciones puras— de la magnífica y gloriosa apertura (*herrliche Eröffnung*) que inaugura la libertad, o si se prefiere, de la incomunicabilidad entre los modos de inteligibilidad de la exposición (*Darstellung*) estética o sensibilización —esquemática, mediante la imaginación transcendental, o simbólica, en virtud de la aplicación de la reflexión— y de la voz (*Stimme*) racional. Asimismo este trabajo se propondrá subrayar, de la mano de la misma presentación de las coordenadas de sentido del conocido *formalismo moral*, aquellos conceptos estructurales de esta concepción de la moralidad consecuente con el idealismo transcendental que plantean una necesaria proyección material de su contenido, que no es otro que la libertad. De un modo que viene a anunciar esa suerte de *cosmología práctica*, una exposición de las *categorías de la libertad* —en el fondo declinaciones modales de una misma categoría, la de la causalidad— y una *típica de la razón práctica* se ocuparán de sentar las bases de pensabilidad de una *implantación mundanal* de la libertad¹ desde el interior de la *analítica de la razón práctica*, y en concreto en la parte de la misma correspondiente a la determinación de su objeto. La misma evocación mundanal caracterizará, nos parece, a la *doctrina de los postulados de la razón práctica*, cuya recuperación de los objetos de la metafísica especial —en la forma de libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios— tendrá como propósito proporcionar a la labilidad del hombre un índice de inteligibilidad suficiente para sostener su trabajo práctico en el mundo. Resulta bien significativo el hecho de que la única de entre las Ideas de la razón que recibirá el aspecto mundanal de una *res facti* tiene que poder aparecer para el ser finito racional como *autocracia*, es decir, en tanto que facultad de alcanzar y encarnar en la misma vida terrena —en tanto que *arbitrio libre*, pues puede ser determinado por la razón pura— las condiciones formales de la moralidad², llegando a adquirir la suficiente fortaleza de ánimo para disciplinar las tendencias e inclinaciones que se opongan al mandato de la ley práctica. Por ello, la educación práctica —una de las tareas más complejas del género humano, junto con la del gobierno, según el *dictum* kantiano— habrá de intervenir en la tarea de habilitar y facilitar el acceso del ánimo a la recepción de la voz (*Stimme*) de la razón y de sus heraldos prácticos, pues la experiencia de la libertad deberá ser reiterada y ratificada de continuo mediante una intención moral en lucha (*moralische Gesinnung im Kampfe*)³. Hasta el momento se habrán sentado las bases para la

¹ La lectura de la cuestión de la libertad en el pensamiento kantiano que presentamos en este trabajo ha sido orientada en buena parte —un repaso a la organización del índice servirá de muestra— por el camino marcado por la expresión referida a su “implantación mundanal”, de modo que todo estudio transcendental-metafísico de la misma requiera, en una necesidad y exigencia impulsada por el mismo principio inteligible que es la libertad, un detenido análisis de la riqueza de su respecto sensible. Para un tratamiento más detenido del lugar arquitectónico que la mencionada expresión ha de ocupar en un estudio acerca de la libertad en el pensamiento kantiano enviamos al trabajo de J.M. Navarro Cordón, *Kant: Sendas de la libertad*, pp. 16-31, si bien debemos añadir que la localización de la cuestión de la implantación mundanal y de la dimensión existencial de la libertad en nuestro trabajo nos remite al marco más amplio de los cursos de licenciatura y doctorado impartidos por el autor durante los años de realización de mis estudios de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, con especial mención, en virtud de lo que nos ocupa en estas páginas introductorias, del curso de doctorado “Metafísica de la libertad” (1997/99), en el que se analizó detenidamente la inseparabilidad de la dimensión experiencial de la libertad en relación a su respecto transcendental-metafísico.

² *Vd. Fortschr.*, XX, p. 295.

³ *Vd. KprV*, A 151.

exposición —garantizada por la proporción sabiamente adecuada (*weislich angemessene Proportion*) de las facultades de conocer para su determinación práctica—, de la convivencia y autonomía simultáneas de dos esferas del conocimiento humano, correspondientes al conocimiento y la moralidad, pero seguramente el primer acontecimiento interno a los avatares de la libertad que nos conduzca a padecer realmente su paso como algo realmente existente sea el reconocimiento del origen racional del *mal*. Podría parecer una operación más astuta, con vistas a la construcción y edificación de un edificio de altos vuelos como la tradición ha venido caracterizando a la metafísica, el reducir las manifestaciones del mal en sentido moral a una mera ausencia o privación de bien, pero el propósito de una renovación crítica de la metafísica será bien diferente, como se aprecia en el hecho de que no ahorre ninguna ocasión para que el ánimo humano pueda reparar en el fondo salvaje y embrollado que le constituye. Las observaciones kantianas sobre el mal no podrán conducir a la ganancia de su comprensión o conocimiento en cuanto acción por libertad. El hombre hace el mal de cuyo origen no puede dar razón, de la misma manera en que tampoco estará en condiciones de violentar la insondabilidad del fundamento (*Grund*) de la libertad. La realidad efectiva del mal atestigua el alcance del fondo irreducible y abismático con que la libertad es dada a la razón y ejercida por ella. Sólo un voluntario y racional desequilibrio salvará del peligro de un maniqueísmo inmovilista, y ése radicará en la representación de la esperanza (*Hoffnung*) en el trabajo y la vida de la razón¹, de suerte que el reconocimiento de la capacidad racional para hacer el mal no sea tanto una vergonzante mancha pútrida que venga a añadirse al espíritu humano, sino más bien la prueba de haber llegado lejos en la bajada hacia los infiernos del autoconocimiento, auténtico deber moral para con uno mismo en el camino hacia la virtud.

Una rigurosa investigación acerca de la pluralidad de facultades y legislaciones de la razón, como la que constituye el proyecto crítico, devolverá mediante el procedimiento de Ilustración (*Aufklärung*) de la misma la necesaria escisión de su capacidad legislativa en dos usos que posibilitará *otra* historia del hombre, “otra” con respecto a aquélla que determina el progreso de la cultura y el orden de lo técnico, mediante la que la Razón demuestre su intervención efectiva en la Naturaleza con vistas a la realización de su *fin final*². Pero, para que este orden del estudio de las relaciones entre Metafísica y Libertad en el pensamiento kantiano pueda salir a la luz, será obligado reparar en el hecho de que los discursos críticos acerca de la posibilidad de pensar —sin contradicción con el mecanicismo natural— un comienzo incondicionado en una serie fenoménica, y, en este sentido, de pensar el esquema conceptual al que se refiera la relación (*Verhältnis*) en la que consiste y que mienta el término libertad, así como aquéllos concernientes a una capacidad de actuar determinada por motivos impulsores morales (*moralische Triebfedern*) —escuchando y acogiendo la apelación (*Aufruf*) de la voz de la razón— de la voluntad humana, encubren, sin embargo, a pesar de señalar con firmeza en la dirección de una obra de la libertad, todo un estadio de manifestación de ésta en el seno del ánimo portador de repercusiones sobre su principio vital, que únicamente podrá desembozar el ejercicio libre de la reflexión. Precisamente con este fin, para abrir el paso a este corte de profundidad que revisa los bajos fondos del Criticismo kantiano, hará valer su utilidad un análisis de la belleza y los juicios con los que es proclamada, desde el momento en que con toda probabilidad la complacencia necesaria (*notwendiges Wohlgefallen*) que acompaña a estos enjuiciamientos remite hacia algo más

¹ *Vd. Träume*, II, pp. 349-350.

² *Vd. KrV*, A 807/B 835: «Así pues, la razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la posibilidad de la experiencia, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, podrían encontrarse en la historia de la humanidad, pero si los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral. En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan».

decisivo y relevante en sí que esa misma propiedad no real de las cosas de la naturaleza. La peculiar economía subjetiva de las facultades que tendrá lugar en la reflexión nos devolverá al nivel de manifestación de un principio *transcendental-subjetivo* propio del Juicio en su ejercicio reflexionante, en el que, de un modo que afecta a la vertiente práctica y cosmológica de la entera legislación de la razón, se nos dará noticia (*Anzeige geben*) de una novedosa manera de aprehender y adoptar a lo libre como perspectiva (*Aussicht*). Esta vez no se tratará de plantear la cuestión del tránsito a partir de meros conceptos y de distinciones transcendentales, desencarnadas por abstractas, sino de remover y desenterrar todo un espacio de *juego* de la libertad, que sin la profundidad *tautegórica* de la reflexión manifestada en los juicios de gusto habría permanecido desconocido para nosotros. En este sentido, la precisa localización del problema del Juicio y su determinación transcendental entre las esferas de la teoría y la práctica explicará, nos parece, el hecho de que el libre juego (*freies Spiel*) de las facultades de representación —que tiene lugar en el todavía-no-juzgar del enjuiciamiento acerca de lo bello, y así en la pre-tensión exigida para todo conocimiento— tenga como efecto la explicación de un *sentido común estético* (*Gemeinsinn*), que revela la existencia, no solamente de una ética del pensamiento, sino también de una relevante práctica inherente al mismo. La *Crítica del Juicio* nos parece recoger, de esta manera, el testigo de la tarea de una razón que *debe* y no puede *renunciar* a legitimar su producción de efectos en el mundo —su implantación mundanal— en un ensayo que irá de la mano de un estudio transcendental en clave subjetiva de la exigencia de universalidad por parte de la complacencia que proclaman los juicios de gusto. Así, el análisis transcendental del modo de enunciar peculiar que constituyen los juicios de gusto —en el que reconocemos una versión reflexiva de la investigación del método por el que la metafísica podría existir como ciencia— conducirá a traer a la luz la proyección práctica y comunitaria inherente a todo pensar, que determinará el hecho de que el ejercitar el pensamiento se produzca ya siempre con los otros y ante los otros. En efecto, en la bella fenomenología de este *todavía no* —de un *preferir no juzgar* aún en sentido teórico— la Razón humana descubre, del hilo de la solución de la cuestión de la obra de la libertad en el mundo, más que nunca una exigencia (*Zumutung*) de comunidad que la habita y la forja, de manera que cobre la fuerza y el arrojo (*Mut*) para abandonar los recintos de la escuela, llevando hasta el final el propósito de consagrarse a la actividad intelectual de relacionar el conjunto de los conocimientos puros *a priori* de la razón con los fines esenciales de la razón humana, con especial atención a su destinación (*Bestimmung*) moral. No en vano en el *elemento* representado por el *sentido común estético* la Razón advierte la estrecha relación existente entre la *crítica* a la que debe someterse —si es que pretende conocer el trazado exhaustivo de sus límites— y la reflexión sobre qué sea en propiedad la *política*, no tanto en el sentido de que venga a defender necesariamente tal o cual modo de constitución civil en concreto de la mano de una doctrina del derecho —y en este sentido nos parece que el elogio kantiano de la constitución republicana tiene más que ver con las consecuencias políticas de una crítica de la razón que con un rastreo empírico-antropológico de los modos de constituirse la sociedad civil¹—, sino en el de que la Ilustración de la razón conduce, evidenciando la consecuencia de su proceder, a la determinación de qué pueda ser la Ilustración como *acontecimiento*, a saber, el hecho de que haya en propiedad *mundo* y comunidad sólo allí donde hay *libertad*, proposición que únicamente adquirirá sentido —pues sólo él posee la facultad de recibirla y acogerla— para el ser racional finito que es el *hombre*, capaz además de reconocer la presencia latente —al rechazar toda exposición estética— de ese principio invisible en ciertos

¹ Precisamente en esta dirección avanza la obra de F. Proust *Kant, le ton de l'histoire*, cuya lectura ha resultado de gran utilidad para la elaboración de la presente tesis doctoral.

facta mundanales. Nos parece que pocas veces la reflexión kantiana se detiene en la existencialidad de la libertad —*ser libre* es el *modo de ser* propio de la existencia humana— con tanta profundidad como en la determinación de que el ejercicio del pensar conlleva una apertura y remisión de la subjetividad individual hacia los otros, como un reconocimiento de la facticidad del pensamiento que precede ya siempre a toda posición cognoscitiva y a toda creencia, por citar los dos modos de tensión facultativa mediante los que se despliega —pues habilitan las condiciones de ese despliegue— la multiplicidad de órdenes de lo real en el Criticismo.

De nuevo será un beneficioso conflicto antinómico, esta vez concerniente al gusto, el que brinde el impulso necesario para emprender un estudio transcendental acerca de la profundidad que caracteriza al Juicio, en tanto que una de las facultades superiores de conocer, de la que será un llamativo indicio el hecho de que pueda considerarse a la belleza como símbolo de la moralidad, desde el momento en que se observará una analogía entre la síntesis pensada en los juicios de gusto y en el juicio práctico acerca del sumo Bien (*höchsten Gut*), en cuanto unión del Bien supremo (*oberstes Gut*) o virtud y el máximo bien que un ser sensible puede esperar, a saber, la felicidad. Si bien la *Crítica del Juicio estético* forja un tramo decisivo en la respuesta a la cuestión del tránsito (*Übergang*) entre las esferas de la naturaleza y la libertad, entre las que el discurso crítico había abierto un profundo abismo (*Kluft*), ésta exigirá un ulterior tratamiento que supere la perspectiva analógica del juicio de gusto con respecto a las dimensiones de la reflexión estética y de la moralidad. Veremos así cómo una lectura reflexionante de la naturaleza en clave teleológica será la mejor manera de introducir en la parte metodológica de una *Crítica del Juicio teleológico* una meditación acerca de la única prueba aceptable acerca de la existencia de Dios, cuya elaboración en sentido práctico dotará al espíritu honrado y recto (*rechtschaffene*) de la garantía de que su trabajo moral no habrá sido en balde (*umsonst*), sosteniendo la final y asintótica adecuación de la naturaleza para un reino de los fines —el *fin final* de la libertad—, con la tarea de cuya implantación se encuentra vinculado todo ser racional por el mero hecho de serlo. Con esta última reflexión acerca de la viabilidad del tránsito entre naturaleza y libertad —la cual además alcanzará una mayor profundidad en la cuestión—, que culminará en una *ético-teología* podríamos cerrar el circuito principal en torno al que se articula nuestro trabajo, que avanza desde la determinación en el primer capítulo del mismo de la necesidad de conceder aquella zona de lo suprasensible a la que no puede acceder el conocimiento a la *fe racional* y continúa con el estudio de aquellas guías de sentido e índices de sostenimiento del trabajo práctico de los seres racionales finitos en el mundo que constituyen los *postulados de la razón práctica*. Si conseguimos cerrar este cauce temático esencial para cualquier estudio que se proponga clarificar la relación del cuestionamiento kantiano de la *metafísica* con el problema de la *libertad* habremos logrado al menos dar un aspecto acabado a esta tesis. Pero ya el primer capítulo de ésta incluía algunas indicaciones dignas de atención acerca de lo útil que para una fenomenología de la libertad podía representar una reflexión acerca de la nada, la cual era localizada y estructurada en distintos momentos según el hilo conductor de las categorías al final de la *analítica del entendimiento puro* de la primera *Crítica*. Con ello pretendemos únicamente anunciar, como por otra parte no podríamos hacer sin superar el sentido y alcance de esta introducción a nuestro trabajo, que el tránsito inteligible pensado y tematizado al final de la *Crítica del Juicio teleológico* y retomado en la *Observación general a la teleología* deberá seguramente tomar en consideración la *regulación* que para su propio esquema de solución aporta la reflexión acerca de la libertad y nuestro saber de ella en una *analítica de lo sublime*. En efecto, en esta parte a modo de “apéndice” de la *Crítica del Juicio estético* el ánimo humano se enfrentará ante determinados espectáculos —a los que resultará imposible aplicar la *synthesis speciosa*— con el desembozamiento en su seno de una infraestructura sensible para la moralidad,

de suerte que una *naturaleza tosca o en bruto (rohe Natur)* actúe como réplica “objetiva” de una fenomenología radical de la disposición (*Anlage*) para la moralidad en el hombre, que no podrá producir placer más que de un modo indirecto, a saber, cuando el ánimo reflexiona acerca del elevado mensaje que contiene el sacrificio (*Aufopferung*) de una imaginación incapaz de llevar adelante su trabajo transcendental. La experiencia de lo sublime devolverá mediante un giro que representa el sacrificio de la sensibilidad —a la que, en definitiva, pertenece la imaginación transcendental— la evidencia del riguroso régimen de heterogeneidad de las legislaciones teórica y práctica de la razón, de modo que bien pudiera recordárenos desde esta parte de la tercera *Crítica* la prohibición transcendental de introducir diferencias conceptuales en la intuición, mostrándose desde un nuevo —y de mayor alcance y sistematicidad— punto de iluminación la extrema consecuencia entre los ejes que sustentan la metafísica según el concepto doctrinal del idealismo transcendental. En una línea muy semejante el fenómeno de las *contrapartidas incongruentes* —de la no superposición de los simétricos, que da el golpe de gracia al principio leibniziano de los indiscernibles— manifestará una determinación tal de los cuerpos en el espacio que no pueda explicarse más que por la presencia de un espacio absoluto —con lo que vendrá a convocarse de nuevo, en clave crítica, la discusión Leibniz/Clarke—, o, en un sentido más preciso en el marco del pensamiento kantiano, de una forma de la intuición pura, de un espacio pre-extensivo, que en su misma denominación señala ya un límite que la razón humana no puede transgredir más que en la *intimidad de la reflexión* y en un horizonte de actividad del pensar en el que comienzan a multiplicarse las reverberaciones sentimentales —en una transgresión que no viene a desembocar sino en una aceptación reforzada de los límites de la razón pura—. Parece, pues, inevitable que aquellas posturas que no respeten la idealidad transcendental del espacio y del tiempo permanezcan ciegas al orden del sentimiento en el pensamiento kantiano, así como a la función que éste —del cual la atención dedicada a la peculiar tensionalidad y temple del ánimo que constituye la fe racional en el trabajo que presentamos comenzará a dar alguna noticia— desempeña en la investigación acerca de la posibilidad de la metafísica. En efecto, será en el plano sentimental donde el ánimo adquiera una experiencia del *faktum* de la ley —de una manera sorprendentemente coherente con la convivencia de los dos ejes de la metafísica que mencionábamos un poco más arriba—, que enriquece nuestra comprensión del orden de lo sensible-estético en la crítica kantiana. Así, lo más elevado para nosotros, *lo suprasensible en nosotros*, requerirá una peripecia que nos interne en la matriz estética del ánimo, y que, al mismo tiempo, ponga de manifiesto la *unidad* de los dos órdenes *irreductibles* de inteligibilidad en los que consiste el ser finito racional. Creemos que la experiencia más acabada de esta compleja constitución la proporciona lo sublime.

Nos parece que este puede ser el recorrido mínimo —que habrá que experimentar inevitablemente en cada uno de sus pasos—, por la estructura con la que hemos concebido este trabajo. Si nos propusiéramos, para terminar estas páginas introductorias, un rápido repaso de los aspectos principales a los que hemos atendido del tratamiento kantiano de la libertad podríamos mencionar especialmente, en primer lugar, el discurso de la *apariencia (Schein)* transcendental, sin cuyo fondo de sentido —abierto ya desde la primera *Crítica*— los caminos de la libertad quedarían obstruidos antes de poder iniciar su camino; en segundo lugar, la *autonomía* de la voluntad como el principio supremo de la moralidad en el que la libertad cobra todo el brillo (*Pracht*) de su potencia práctica, así como plantea por primera vez la cuestión de la realización de su objeto total, el sumo Bien; y por último, la virtualidad de una *reflexión libre* para iluminar la riqueza de sentido encerrada en una *Nada* que, desde su rigurosa determinación según el orden de las categorías, constituye, en sus diversos respectos críticos —esencialmente concentrados en la *Crítica del Juicio*— el aspecto externo y cuasi-objetivo de la experiencia interior de la libertad,

que requiere una meditación acerca de la viabilidad y efectiva realización de su proyección mundanal. Todos estas estaciones contribuirán a trazar el avance en la experiencia de una cuestión, la *libertad*, que no podrá dejar de inquietar y conmover los cimientos de nuestro pensar, si bien la última nos parece tematizar, en una vertiente especialmente rica en consecuencias, el problema clave para la metafísica que supone la realización del *fin final* de la libertad.

De esta manera, nos parece que la estructura en torno a la cual se ha construido el presente trabajo puede reconocerse como un ensayo por responder al *problema de la metafísica* en el pensamiento kantiano desde el impulso incesante de un principio inteligible, como es la *libertad*, que no deja de remitir constantemente el brillo especulativo de la razón a su combinación con lo empírico. Empezar semejante tarea nos abocó a plantear una lectura de la fundamentación kantiana del idealismo transcendental y del trabajo crítico integral —en tanto que estudio transcendental de las tres facultades superiores de conocer— en cuanto decisión filosófica en la que mucho tenía que ver una noción como la de *reflexión*, de suerte que puntos clave de nuestra argumentación tales como la *tópica transcendental* presentada en la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*, el discurso de la *fe práctica* que propone a lo largo de las tres críticas una solución en clave subjetivo-práctica del paso transcendente de lo sensible a lo suprasensible, la postulación de una necesidad (*Bedürfnis*) del pensar —en la que éste descubre en su *intimidad* la exigencia de *publicidad* de su ejercicio— que sólo permite descubrir y desembozar un estudio crítico-transcendental del sentimiento, como es el *sensus communis aestheticus* y, por último —como colofón de este recorrido iniciado desde aquella noción de calado transcendental-subjetivo—, la experiencia de lo *sublime*, remiten a la reflexión y despliegan sus múltiples y decisivas derivaciones críticas, de suerte que la solución acerca del tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios no podrá dejar de encomendarle la piedra de toque (*Grundstein*) de su edificación. Por ello nuestro trabajo tenía ante sí la tarea de emprender un recorrido por los bajos fondos de la crítica, pero también quedará a las puertas de una investigación, cuyo interés no han dejado de apuntar las siguientes páginas, a saber, la que habría de ocuparse —una vez que la reflexión y su carácter tauteológico hayan reconocido los ejes de una *política del pensar*— de qué deberá entenderse por realización en el *mundo* de la obra de la *libertad*. Por ello no podemos dejar de sentir cierta desazón por no haber podido dedicar el espacio que hubiera sido deseable a la *doctrina del derecho* y al pensamiento kantiano de la *historia*, los cuales, sin embargo, no han dejado de dirigir desde su presencia latente buena parte de los argumentos que presentamos —la bibliografía final puede dar buena cuenta de ello—. Pero todo proyecto de estudio acerca del tratamiento kantiano de un tema tan amplio como el de la libertad debe renunciar inevitablemente a presentar exhaustivamente la totalidad de sus respectos —si es que además estuviera en nuestras manos el reconocer omnímodamente ese conjunto ideal—. Nosotros, por nuestra parte, hemos hecho lo posible para que esas ausencias no se convirtieran en defectos de estructura. Así, se ha intentado subrayar especialmente el hecho de que la perspectiva acerca de la libertad que devuelve el hallazgo del hilo de un *sensus communis aestheticus* de toda una virtualidad práctica del pensamiento nos parece estrechar los enlaces entre *pensar* y *habitar* en un mundo y merecer hoy en día —si es que fuéramos capaces de ello— una meditación a la altura de nuestro tiempo. Esta proyección de los resultados de nuestro trabajo hacia la cuestión que inquiere *qué significa ser históricamente* responde seguramente a una reflexión que, en virtud de la naturaleza del mismo concepto fundamental que aquél ha elegido pensar, es incapaz de poner un punto y final a sus indagaciones. Pues, más bien, habrá de sentirse llamada por la apelación de la libertad misma a desbrozar —siempre en camino— nuevas sendas y a ganar nuevos espacios para el pensamiento. No en vano reconocemos a la libertad como aquello que es capaz de franquear todo límite preestablecido (*jede angegebene Grenze übersteigen*) y nuestra razón no podrá sino

esforzarse en perseguir y alcanzar las siempre más elevadas o más profundas vetas de sentido que ese principio inteligible le indica, convirtiendo a ese *motto* en la directriz racional de todo *hacer mundo*.

Por último, nos queda por dedicar algún espacio a unas breves advertencias concernientes a la traducción castellana de ciertos términos alemanes recurrentemente mencionados a lo largo de la presente tesis doctoral. Por lo general, nos hemos basado en la rica y muy válida labor de traducción de las obras kantianas en lengua castellana, que permite elegir en la mayoría de los casos entre varias posibilidades en relación a un mismo término, pero igualmente han determinado la elección tomada en cada caso los largos y fructíferos debates acerca del justo sentido que encierran algunos términos kantianos emprendidos en los cursos de doctorado impartidos por el Prof. D. Juan Manuel Navarro Cordón en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Nos detendremos especialmente en aquellas nociones que mayores dificultades hayan ocasionado con vistas a decidir una versión castellana satisfactoria, ya fuera por la dificultad del mismo término, ya fuera ante la presencia de varias opciones atendibles para su traducción, por lo que no estará de más introducir una breve justificación de nuestra elección. Así, en la versión de términos del vocabulario ontológico tradicional como *wirklich* y *Wirklichkeit* hemos insistido en la medida de lo posible en su traducción como *efectivamente real* y *realidad efectiva*, frente a la noción concerniente a la *essentia* o *possibilitas* de algo, que recoge sus notas constituyentes, de *Realität*, traducida como *realidad* a secas¹. Vertiremos términos metodológicos como *Darstellung* por *exposición*, atendiendo a su traducción latina por *exhibitio*; *Erörterung* como *examen*, en contrapartida a *Erklärung* como *explicación* —para la contraposición de los dos últimos resultan útiles las observaciones kantianas contenidas en el §105 de la *Logik-Jäsche*, *KrV*, A 727/B 755ss. y el §78 de *KU*—, así como encontraremos traducido a *Erläuterung* como *elucidación* o *aclaración*. Ante la tarea de dar con un equivalente castellano del enjundioso término *Bedürfnis* nos ha parecido conveniente subrayar la referencia que éste alberga hacia el fenómeno de una *indigencia* y *menesterosidad* de la razón, si bien respetamos y, con los consabidos matices, compartimos la traducción más extendida y clásica —desde el trabajo de García Morente— por *exigencia*, a la que en alguna ocasión —con el fin de no forzar demasiado la sintaxis del texto con la recargada expresión anterior— hemos acudido, si bien reforzándola con la mención de la *necesidad* con la que tiene lugar. La caracterización kantiana del espacio en el que tienen cabida el conjunto de facultades y se fraguan las diversas representaciones como *Gemüt* será traducido como *ánimo*, término que consideramos más fiel a la naturaleza del término crítico². El decisivo término *Stimmung* —

¹ Acerca de la pertinencia de esta distinción entre los dos términos, presente en la filosofía antes de Kant, remitimos a las observaciones de J.M. Navarro Cordón en la *Nota sobre la traducción* de su edición de los *Escritos sobre estética* de Schiller en Tecnos, p. L-LI, así como a la nota de F. Martínez Marzoa en su edición y traducción castellana de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, *Notas del encargado de la edición*, nota 36, p. 245.

² Nos desmarcamos, por lo tanto, tanto de las propuestas de traducción de M. García Morente que elige un *espíritu*, afín al *esprit* de la traducción francesa de la primera *Crítica* por Tremesaygues y Pacaud, como de la de P. Ribas por *psiquismo*, en cuya referencia a un conjunto de actos y procesos mentales creemos que se pierde la relevancia ontológica del término, y, por último, de la de F. Montero como *mente*, cercana a las intenciones de estudiosos anglosajones como R.P. Wolff —autor de *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge/Mass., Harvard U.P., 1963— y W. Waxman —en su *Kant's Model of Mind*, New York, Oxford U.P., 1991—, que pretende cubrir los respectos tanto de lo sensible como de lo intelectual y sugiere la *raíz* anímica de la que proceden las actividades del sujeto —remitimos igualmente a la explicación más detenida al respecto del autor en sus aclaraciones al inicio del *Prólogo* a su *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*—. Conviene, sin embargo, que señalemos especialmente los elocuentes motivos de este último estudioso kantiano para rechazar una traducción como la de *ánimo*, no aconsejable en su opinión, «pues subrayaría unas connotaciones de tipo afectivo o sentimental (las que se

especialmente para la comprensión de la discusión emprendida en la *Crítica del Juicio*— será traducido por *temple de ánimo* —si bien, subrayaremos, cuando ello sea posible, la presencia y resonancia en el mismo de un *acorde* que se dejará oír fundamentalmente en sus derivados—, expresión que resuena en las múltiples derivaciones de esta palabra en la lengua alemana —la traslación al castellano disipará, cuando menos, ese parentesco, lo que bien merecía esta breve observación—, entre las que merecen especial atención, por sus numerosas ocurrencias —especialmente en el capítulo sexto de este trabajo—, las de *Zusammenstimmung*, que hemos decidido traducir por *concordancia* y de *Übereinstimmung* —así como la también frecuente *Einstimmung*—, que se encontrarán a lo largo de esta tesis doctoral como *coincidencia*. Las menciones del fenómeno transcendental del *Schein* aparecerán en nuestro trabajo como *apariencia*, de suerte que *scheinen* y *erscheinen* se traducirán respectivamente como *parecer* y *aparecer*¹. Hemos decidido traducir las ocurrencias de *Beschaffenheit* en las dos primeras críticas como *constitución* o *modo de ser* —los más extendidos en las traducciones castellanas disponibles—, mientras que en las contenidas en la tercera *Crítica* hemos optado, intentando hacer justicia al particular modo de fenomenicidad que allí se estudia, por la de *hechura* —sugerida por el Prof. Navarro Cordon en los cursos de doctorado antes mencionados—. Por lo que respecta a la traducción de *Urteilkraft* como *Juicio*, que en los últimos tiempos ha sido recurrentemente revisada en diferentes ediciones de la tercera *Crítica*, hemos decidido seguir la propuesta de García Morente de emplear dicho término en mayúscula en tanto que *facultad de juzgar*² —que también emplearemos, según conveniencia, por lo que respecta a aquel término—, para distinguirlo de su aparición en minúscula en referencia a cada uno de los juicios (*Urteile*) en particular, así como del *enjuiciamiento* (*Beurteilung*) reflexionante, éste último no subrayado en su peculiaridad como sería deseable en la versión de aquél de la *Crítica del Juicio*. El resto de advertencias concernirá casi exclusivamente al vocabulario de la razón práctica. Así, verteremos el término *Gesinnung* por el clásico *intención* de M. García Morente³, así como seguiremos las indicaciones de J. M. Palacios en relación a la versión de *Vorschrift* por *precepto* —en lugar de la de *prescripción* de García Morente—, en cuanto término específicamente reservado por Kant

expresan con giros tales como “estado de ánimo”, “hacerse el ánimo” o “¡ánimo!” que no corresponden al “Gemüt” usado por Kant, op. cit., p. 9, desde el momento en que nuestra lectura de la obra kantiana aspira precisamente a avanzar por una vía que abra nuevas perspectivas acerca de la existencia de toda una historia de las tonalidades afectivas del pensar y de los templos y tensionalidades de ánimo que sostiene el edificio de la crítica.

¹ Con respecto a la versión de estos términos remitimos a la citada *Nota sobre la traducción* de la edición de los *Escritos de estética* de Schiller por J.M. Navarro Cordon, p. L.

² F. Duque, si bien manteniendo en su trabajo la clásica propuesta de García Morente para la traducción de este término, ha proporcionado una serie de interesantes razones, fieles en su originalidad a la misma economía conceptual crítica, acerca de la posibilidad de verter *Urteilkraft* como *fuerza de juzgar*, quizás la facultad que podría definir de una manera más exacta el carácter y la modalización dinámica de la existencia del hombre, véase al respecto la obra del autor *La era de la crítica*, p. 125, nota 225: «*De modo que el entendimiento es “demasiado poco” para definir al hombre, y la razón es “demasiado” para ello. En cambio, la “fuerza de juzgar”, el Juicio, define exactamente al ser humano: no es realmente, pues, una “facultad”, sino la esencia del hombre. El Juicio es antropógeno: el “lugar” del hombre. Alguien que no esté en su “juicio” no puede, obviamente, ser juzgado por sus acciones (que realmente no son entonces suyas, sino que provienen de “fuerzas”: instintos, pulsiones, naturales)*». Valgan estas breves observaciones para mostrar la profunda meditación y reflexión en lo que sea la existencia humana a la que invita el término *Juicio* y cómo la tarea de su traducción delata siempre una determinada toma de postura acerca de la respuesta que desde el Criticismo pueda darse a la cuestión *¿Qué es el hombre?*

³ Término también elegido por R. Rodríguez Aramayo para la traducción de *Gesinnung*, contraviniendo las indicaciones de J.M. Palacios, que propone verterlo por la de *disposición de ánimo*, término que en nuestro uso de los términos kantianos remitiría más bien al de *Anlage*; vd. al respecto la nota a la edición en Sígueme de la traducción de M. García Morente de la *KpV* por J.M. Palacios, así como el apartado II del Estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo a su reciente traducción de la misma obra en Alianza.

para aquellas prescripciones específicamente morales. Los términos *Wille* y *Willkür* aparecerán traducidos como *voluntad* y *albedrío* o *arbitrio* respectivamente, vertiendo las menciones de aquellas acciones realizadas *nach Belieben* —bien distinta será la intervención de esta palabra en la definición de la facultad de hacer u omitir según conceptos— mediante el adjetivo *potestativo* o la locución adverbial *a voluntad*. El término *Nötigung* será trasladado al castellano como *constricción* cuando de refiera a la determinación de la voluntad por la razón práctica, si bien es también habitual encontrarlo traducido como *coerción* —como ocurre en la versión castellana de Cortina y Conill de la *Metafísica de las costumbres*—, mientras que en su aparición de la mano de los impulsos, tendencias y apetitos sensibles nos hemos decidido por el término *compulsión*. Atendiendo a las observaciones filológicas kantianas al inicio de la *Dialéctica de la razón práctica* acerca de la distinción del Bien en *supremum* y *consummatum*, hemos traducido a la virtud como *supremo Bien* (*obersten Gut*) y a la unión sintética entre ésta y la máxima felicidad pensada como objeto total de la razón práctica como *sumo Bien* (*höchsten Gut*), alejándonos de la traducción de García Morente de *höchsten Gut* por *Bien supremo* y de *obersten Gut* por el deficiente *Bien más elevado*. Trasladaremos el término *Triebfeder* generalmente por la clásica de *motor*, si bien en algunas ocasiones hemos empleado la traducción propuesta por F. Martínez Marzoa de *motivo impulsor*, pues nos parece que representa la versión que mejor se ajusta al término alemán, así como *Bestimmungsgrund* por *fundamento de determinación*¹. Se traducirá asimismo *Wohl* y *Übel* por *provecho* y *perjuicio*, para distinguirlos —según la indicación kantiana— del *bien* (*Gut*) y el *mal* (*Böse*) en sentido moral. Los términos fundamentales en el ensayo sobre el mal radical que constituye la primera parte de la obra sobre la religión, a saber, *Anlage* y *Hang*, serán vertidos respectivamente como *disposición* y *propensión*, tal y como aparecen en la traducción de Martínez Marzoa de dicha obra, si bien *Hang* será traducido como *tendencia* cuando se trate de caracterizar el impulso (*Trieb*) de la razón para pensar sobre objetos que tienen para ella una gran interés, como observamos en el *Canon* de la primera *Crítica*. Otros términos relevantes pertenecientes a la razón práctica serán los de *Eigenliebe*, que hemos decidido traducir por *amor de sí*, en lugar del ambiguo *amor propio* de la traducción de García Morente, y *Eigendünkel*, para el que hemos mantenido la versión clásica de éste como *presunción*. Por otra parte, los fundamentos de los principios prácticos materiales, entre los que cabe destacar a las *inclinaciones* y *apetitos* aparecerán respectivamente como traducciones de los términos alemanes *Neigung* y *Begierde*. Ante la oposición de *Lust* y *Unlust* hemos optado por la traducción de los mismos como *placer* y *displacer*, pues utilizar para la última la versión de *dolor* (*Schmerz*) hubiera supuesto recurrir a un término que remite más bien al de *deleite* (*Vergnügen*) como su opuesto real. Basten estas indicaciones para justificar el trabajo de traducción que necesariamente tiene que acompañar a un trabajo como el presente concerniente al pensamiento kantiano.

¹ No apreciamos, quizás por la costumbre de manejar la mencionada traducción, las dificultades que observa en la misma R. Rodríguez Aramayo, al hacer uso de un genitivo para verter al castellano una palabra compuesta en la lengua alemana, giro que interpretamos necesario en la traslación al castellano de términos cuya lengua original permite construcciones aglutinantes que la nuestra sólo entiende mediante descomposiciones preposicionales.

I. La libertad como tarea del pensar

«Hay dos ejes sobre los que gira [la metafísica]: en primer lugar, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo [...], en segundo lugar, la doctrina de la realidad del concepto de libertad», *Fortschr.*, Ak. XX, p. 311.

«[S]í puedo [...] concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos derivan», *KrV*, B XXVIII.

La preocupación por elaborar un espacio discursivo satisfactorio para la cuestión de la libertad determina de un modo innegable el desarrollo y presentación final de lo que viene a ser un pensar que se posiciona en la historia de la filosofía como *idealismo transcendental*. Aunque también podríamos comenzar a la inversa —señalando una vía que se promete más dilatada y rica en consecuencias—, presentando a este concepto doctrinal como el único capaz de proporcionar las coordenadas conceptuales necesarias para *salvar* a aquélla. Con ello adelantamos una pauta expositiva principal de nuestro trabajo, que no es otra que la de introducir el *problema* de la libertad en Kant desde el único marco de comprensibilidad que tenemos a disposición, a saber, la teoría de la *idealidad de los objetos de los sentidos*, así como la de profundizar en el hecho de que hablar de la posibilidad tan sólo lógica de la libertad implique descender hasta la piedra de toque de la *Crítica*, y explicar con la claridad deseable qué es y cómo procede la decisión crítica del pensar que es el idealismo transcendental. Quizás lo más llamativo de ésta última con respecto a la suerte de la metafísica, por lo que no podemos dejar de mencionarlo en semejante momento introductorio, sea el habilitar —partiendo de una virtualidad presente en sus propios conceptos ontológicos— el espacio necesario para que un concepto inteligible como el de la libertad halle en él su asiento. Habilitación de un espacio que solicita, al mismo tiempo, una diversidad y una multiplicidad de estructuras racionales, de órdenes de lo real, en virtud de los cuales pueda abandonarse el callejón sin salida de las disputas dogmáticas acerca del método de la metafísica especial y sus objetos.

Comenzaremos mostrando cómo un *concepto doctrinal* (*Lehrbegriff*) como el del *idealismo transcendental* presenta, en las definiciones centrales que del mismo hallamos diseminadas —aunque estratégicamente dispuestas— a lo largo de la obra crítica, una distinción y una distribución de tareas entre las diferentes facultades cognoscitivas del hombre, gracias a la cual el trabajo de una de ellas resulta atraído por las posesiones de otra, y cada una indaga curiosa qué motivos pueden haber conducido a su pobreza de resultados en un ámbito determinado, o del mismo modo, el impulso dirigido a conseguir una mayor extensión de una permite preparar el terreno a la laboriosidad mucho menos amplia de miras de otra. En el fondo, se gestiona la fundación de la Razón como el espacio en el que se mueven y desarrollan sus fuerzas diferentes exigencias, en el que pueden comunicarse sus intereses y resultados sin temor a resultar reprimidas o privadas de su derecho a la expresión, de donde resulta un escenario que el magnífico escenógrafo que también es el filósofo transcendental debe saber aplicar al hombre. Esta breve descripción de la escena racional nos permite comenzar a hablar de la aparición de una cuestión como la de la libertad en el pensamiento kantiano desde el horizonte de sentido del uso especulativo de la razón, entre dos facultades indiscutiblemente humanas, el entendimiento y la

razón. Desde un determinado punto de vista, podría establecerse sin demasiados problemas — siempre que nos abstuviéramos de habérmolas con las preguntas metafísicas que acucian a nuestra razón, estado que nunca puede durar demasiado— que no somos, que no consistimos mas que en entendimiento, y de ahí en una capacidad para ordenar y conocer todo aquello —totalidad que observamos y determinamos en sentido distributivo y nunca colectivo— que se nos enfrenta bajo los modos de donación de las formas de la intuición del espacio y el tiempo. Una lectura que se atuviese a las *apariencias* no tendría por qué descubrir, limitándonos siempre a los movimientos en la esfera de nuestro conocimiento, que un abismo, que una enorme carga de profundidad, nos separa de esa visión. Pero la discusión filosófica que durante siglos giró en torno a esta consideración de aquello que pueden nuestras fuerzas cognoscitivas —y que alcanza por lo menos, de un modo quizás excesivamente esquemático, pero sin traicionar a la percepción de Kant del desarrollo de su pensamiento, hasta Hume y su *Investigación acerca del entendimiento humano*— careció de sensibilidad para reconocer los límites del trabajo del entendimiento y no escuchó la voz con la que solicitaba ayuda para delimitar de un modo digno sus posesiones.

El entendimiento tendrá precisamente como origen de las exigencias que superan sus posibilidades internas la definición racional de sistema, conforme a la cual el conjunto de nuestros conocimientos no deben distribuirse en una mera rapsodia, sino constituir bajo el gobierno de una Idea de la razón una unidad sistemática, donde tanto el alcance (*Umfang*) de la pluralidad de conocimientos, como el lugar (*Stelle*) de cada una de las partes, deberán quedar determinados *a priori*¹. Pero la sospecha de saber que los resultados acumulados no pueden constituir por sí mismos el punto final y la inquietud que se deriva consiguientemente de la misma, junto con el deseo de acabar y perfeccionar nuestros conocimientos —narcotizados por el aspecto de las promesas que la razón lleva consigo—, tomarán un camino que desemboca directamente en una antinomia, en un conflicto dialéctico de la razón consigo misma. Éste tomará la forma escindida de dos posiciones que consideran poder dirimir un problema racional, uno de los cuales será la causalidad por libertad. Puede parecer precipitado enlazar la exigencia de que nuestros conocimientos constituyan un sistema con la pregunta acerca de la posibilidad de actuar *por (aus)* libertad y no *según (nach)* la naturaleza, pero será precisamente el establecimiento de la relación conforme a fin entre las facultades del entendimiento y de la razón el motivo que permita resolver —y no únicamente disolver como una figura fantasmagórica— un conflicto dinámico-transcendental como es el de la tercera antinomia cosmológica. El aspecto que toma la *tesis* en ésta última muestra que la Idea de una causalidad libre requiere la complicidad de un *entendimiento desgarrado* entre su propia tarea como facultad de conocimiento y de reglas, que explicará las modificaciones de los acontecimientos fenoménicos según la segunda analogía de la experiencia, y el reconocimiento de la incompletitud de la regla analógica que rige en el principio dinámico del entendimiento, que no es otro que el de la relación causa-efecto, el cual únicamente permite alcanzar comienzos subalternos, desgarró interno que conducirá a considerar viable la

¹ Vd. *KrV*, *Arquitectónica de la razón pura*, A 833/B 861.: «El todo está, por lo tanto, articulado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como un cuerpo animal, cuyo crecimiento no añade ningún miembro, sino que, sin modificación de la proporción, fortalece y capacita mejor a cada uno para sus fines». Un texto de los *Progresos* introduce también la exigencia sistemática de la metafísica, *fin final* de la razón, que debía inquietar al entendimiento, pp. 344-5 : «Aun cuando parezca difícil exponer completamente en poco espacio, y sin embargo según sus fuentes, una variedad tan grande como la abarcada por la metafísica, de hecho facilita la labor el enlace orgánico de todas las facultades de conocer bajo el supremo gobierno de la razón, porque, partiendo de diversos puntos, cabe cumplimentar empero el entero círculo según un solo Principio, de modo que lo difícil es sólo la elección del punto de partida».

admisión de una espontaneidad absoluta de las causas¹. Precisamente en el reconocimiento de sus límites el entendimiento invitará a la razón —dando así buena cuenta del diálogo entre facultades que protagoniza gran parte de la primera *Crítica*— para que prosiga su propio trabajo, que él no pudo acabar, buscando la unidad total y más acabada posible del conocimiento. Por un lado, la razón solicitará que se reconozca la posibilidad de una causalidad libre, pero, por otro, el entendimiento sabe, cuando no se deja vencer por su inercia, que, dados sus límites, no puede adscribir realidad objetiva a esa Idea, sin embargo, no por ello deja de avanzar hacia su uso transcendental seducido por el canto de sirenas de las Ideas transcendentales de la razón, y en virtud de esa solicitud se aventura fuera del dominio de la experiencia posible, divagando (*schwärmend*) y gustando los frutos del mítico árbol del conocimiento suprasensible, para nosotros imposible e ilegítimo.

Sirve como apunte que contribuye a perfilar el sentido del conflicto el hecho de que también hallamos en el mundo real, y especialmente en nosotros mismos, propiedades —cuya explicación solicita que las llevemos a conceptos— que nos hacen descubrir el conflicto entre naturaleza y libertad como algo más que un mero juego de palabras e impulsan, de esa manera, la solución de la antinomia cosmológico-dinámica. Con ellos ésta parece convertirse en una *antinomia vivida* (Carnois). No encontramos un pasaje más clarificador con respecto a este apunte que realizamos que el §53 de los *Prolegómenos*, donde el conflicto antinómico no se descubre tanto como un enfrentamiento de lo sensible y lo inteligible, sino como el resultado de una consideración demasiado unilateral de los órdenes de lo real. En este sentido, la filosofía crítica no considerará que se avance con respecto a un problema como el representado por la metafísica como ciencia si se califica de libre a una causa inteligible que no produzca un efecto sensible. Dicho con otras palabras, el *creacionismo* no puede avanzar un ápice en este terreno en relación al escepticismo, pues si el concepto de libertad no concierne a la materia en su ininterrumpida acción (*unaufhörliche Handlung*), tampoco podrá atribuirse a Dios, cuyas acciones o cuya acción serán inmanentes, esto es, a un *ser* pura y solamente *inteligible* (*reine Verstandeswesen*), un *ens extramundanum*, cuya acción carecerá de efectos y así de relación con el mundo sensible. El ahondamiento en el origen cosmológico del conflicto entre naturaleza y libertad terminará topándose irremediabilmente con la encrucijada entre un entendimiento que reconoce su propia finitud y una razón que puede prometer la terminación de un sistema, la unidad más elevada posible de conocimiento, pero que de ninguna manera puede actuar como principio constitutivo acerca del modo de realización de esa sistematización, encrucijada en la que el entendimiento fractura voluntariamente —siguiendo las directrices de la esfera en la que es extranjero— sus propias reglas, abriendo paso a la causalidad por libertad como estructura posible para la razón finita humana. Este cruce entre facultades manifiesta que la Idea de un *primer comienzo* no resultará válida ni para el mundo de los meros fenómenos, donde nunca lo hallaremos, ni para el mundo de las cosas en sí, donde nada comienza, pero permite dar sentido a la necesidad de pensar *la causalidad del uno en relación al otro* (Delbos).

Partimos así del encuentro entre los intereses del entendimiento y de la razón para localizar en él el origen del conflicto cosmológico con que la libertad hace por primera vez acto de presencia en la filosofía crítica. La conversión de ese encuentro, en la medida de lo posible, en un diálogo, como veremos despaciosamente más adelante, descubrirá la naturaleza relacional de la acción por libertad. Quizás podamos poner término a estas notas introductorias que definen

¹ *Vd. KrV*, A 446/B 474. Acerca de lo positivo que puede resultar para el seguimiento del problema de la libertad en Kant llevar a cabo antes que nada un estudio de las relaciones entre entendimiento y razón puede acudir a la primera parte —*Liberté et nature*— de la obra de B. Carnois citada en bibliografía.

nuestra aproximación a la cuestión localizando el nacimiento de la Idea de una espontaneidad absoluta en la naturaleza subjetiva de la razón. No en vano el conflicto en el que nos adentra esa Idea responde, en primer término, a un interés especulativo de aquélla, interés subsidiario de uno práctico —en el que terminan por desembocar todos los demás—, en la medida en que, sólo admitiendo y empleando Ideas transcendentales, puede abarcarse plenamente *a priori* la cadena entera de condiciones y captar la derivación de lo condicionado desde lo incondicionado¹. Por otro lado, el indeclinable interés arquitectónico de la razón, que exige una unidad pura *a priori* de sus conocimientos, recomendará secundar las afirmaciones de la tesis².

Recordando una conocida nota del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, el conflicto al que la libertad da lugar podría solucionarse si dejáramos de considerar que esté en juego un posible *conocimiento* de la razón en su uso especulativo, para más bien adoptar el punto de vista de la posibilidad de su *pensamiento* (B XXVI), cuya representación no despertará en nosotros la más mínima sospecha de contradicción. Esa posibilidad del pensamiento será brindada por una serie de *distinciones críticas* con las que se ha ido exponiendo el idealismo transcendental como doctrina de nuestro conocimiento teórico de los objetos, entre las cuales la más central, la que no podemos dejar de nombrar por ahora, será la que irá del fenómeno a la cosa en sí, pues sin su trazado la causalidad natural valdría como causa efectiva de todas las cosas y no sería posible considerar al hombre desde la amplitud que proporciona un doble punto de vista. Dado que en metafísica, y con respecto al sistema que ésta preve, el punto de partida es esencial, el inicio de la primera *Crítica* nos ofrecerá el perfil de las decisivas consecuencias de una distinción básica para el idealismo transcendental. De la mano de éste podríamos decir que el pensar kantiano toma decisiones con gran consecuencia y que la libertad es el resultado de una de ellas, que bien podría haber quedado registrada en el frontispicio de aquella obra como «[t]uve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe», expresión de la enseñanza de la crítica acerca del desconocimiento de las cosas en sí mismas y de la restricción de nuestro conocimiento teórico al campo de los fenómenos, de modo que la *fundación* (*Grundlegung*) de la razón en su uso práctico sólo requerirá que la libertad no se contradiga a sí misma y que pueda pensarse sin necesidad de penetrarla (*einsehen*) cognoscitivamente, sin que ello traiga ningún obstáculo —una vez que han quedado establecidos los dos modos distintos de representación, sensible e intelectual³— para la causalidad natural, que dará explicación de la misma acción desde otro punto de vista.

De esta manera, parece que sólo la *Crítica* puede proporcionar a la Razón el equilibrio y reparto legislativo entre sus diferentes facultades, por lo que no habrá que interpretar el establecimiento de los límites de nuestro conocimiento teórico como una renuncia a lo suprasensible, que deje finalmente todo lo racional en manos de la intuición, ni como una propuesta propia del *Cándido* de Voltaire, que nos anime a dedicarnos al cultivo de nuestro jardín, como modo de disolución de tantas disputas escolares inútiles⁴. Más bien, la *Crítica* rompe con una tradición alimentada por el “sano entendimiento común”, que viene a traducir el trabajo del concepto en la conducción de nuestros pensamientos y razonamientos a aquellas cosas que estén proporcionadas a su capacidad⁵. Para aquélla los problemas de la metafísica que acucian a la razón humana no son meros juegos de palabras, ni pueden resolverse o disolverse por medio de un análisis del lenguaje más afinado, sino que más bien encontraremos de su mano toda

¹ Vd. *KrV*, A 466/B 494-A 467/B 495.

² Vd. *op. cit.*, A 474/B 502.

³ Vd. *op. cit.*, B XXV-XXX.

⁴ Vd. *Träume*, II, p. 373.

⁵ Vd. J. Locke, *Ensayo*, Prefacio, §7.

una nueva misión de éste en el pensamiento kantiano y su comprensión de la metafísica que será determinante para el destino de ésta última¹. La exigencia de sistematización de la razón revela la necesidad de trazar la entera anatomía de la misma, y en el dibujo de ese mapa habrá que realizar importantes distinciones transcendentales, esto es, de origen y contenido —no meramente de grado—, así como habrá que perfilar los auténticos límites jurídicos de cada facultad, labor lingüística en buena medida, pero al servicio del *fin final* de la razón que es la metafísica, a saber, la ciencia del paso transcendente (*Überschritt*) de lo sensible a lo suprasensible por principios. Una estrechez de miras será la que impida captar el sentido *positivo* contenido en una *Crítica* cuya utilidad para la metafísica y el interés práctico de la razón sea, a primera vista, meramente *negativa*:

«Se preguntará, empero, ¿qué clase de tesoro es ése que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, pero conducida también a un estado inerte? Si se echa una ligera ojeada a esta obra se creará percibir que su utilidad es sólo *negativa*, nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se convierte inmediatamente en *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que examinados de cerca, tienen como resultado indefectible un *estrechamiento* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí, que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad [...] Negar a este servicio de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse a su tarea primordial e impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad»².

¹ Volveremos a la incomprensión del método crítico kantiano desde una tradición “humanista”, para la que la razón humana no se pone nunca más problemas que aquellos que puede resolver, en apartados pertenecientes a esta primera parte del trabajo, por el momento baste con introducir la respuesta kantiana a la afirmación mendelssohniana, según la cual las disputas metafísicas son meramente verbales: «*Estoy totalmente en contra de tal opinión, y afirmo que nunca se ha hallado en la base de las cosas acerca de las cuales se viene discutiendo desde hace un cierto tiempo una disputa verbal (Wortstreitigkeit). Pues, aunque en cada lengua se utilizan algunas palabras en varios y distintos significados, ello no puede durar demasiado, hasta que aquellos que al principio se hallaban en desacuerdo en el uso de las mismas, adviertan el malentendido y hagan uso de otras en su lugar, de suerte que al final haya tan pocos homónimos verdaderos como sinónimos*» (*Morgenstunden*, VIII, 152). En relación con esta postura de herencia escéptica, según la cual sólo nos hacemos preguntas y concebimos razonamientos que podemos resolver y desarrollar plenamente, puede acudir también como réplica al cap. cuarto de *Diferencia y repetición* de G. Deleuze, en el que este filósofo estudia el alcance y sentido de la concepción kantiana de la Idea como *problema*, insertándola como punto de partida de una *síntesis ideal de la Idea*, que incluye una investigación de la utilidad del cálculo diferencial en filosofía, en la que la exterioridad de la Idea kantiana con respecto a su determinabilidad —mediante los objetos de la experiencia— y a su determinación completa —mediante los conceptos del entendimiento— se interioriza siguiendo un método leibniziano. Nos parece que allí se ensaya una defensa del pensamiento y sus vías de desarrollo que no dista mucho de los recursos empleados por Kant contra el dogmatismo.

² *Vd. KrV*, B XXIV-XXV: «*Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft, mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik, zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, uns das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen die spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über*

La delimitación del uso empírico, lo que es lo mismo en este caso que cognoscitivo, del entendimiento —*lo sensible* de los *Fortschritte*—, permite apreciar la diferencia entre la mera negación de un saber, en tanto que aplicación de una limitación o restricción fáctica en las ciencias, y un *saber negativo*, que sólo el conocimiento por conceptos de la filosofía puede presentar, al menos en la medida en que —como señala el texto kantiano que citamos arriba— éste último se adscribe una productividad que el primero no alcanzará nunca. De hecho, se trata de un saber que, en realidad, carece de objeto óntico determinado, para más bien indagar en los modos de presentación y de donación del *límite* —con respecto a la aplicación de nuestros conceptos, con respecto al alcance de nuestros conocimientos—, tematizado desde la cuestión de la totalidad o exigencia de totalidad de nuestro conocer, desde la ausencia de elementos reconocibles para nuestra orientación teórica o como linde con un espacio vacío. Su alcance y resultados pueden parecer pobres y “limitados” en comparación con el material óntico de las ciencias en general, pero la imposibilidad de hallar un *significado* (*Bedeutung*) de las categorías, en cuanto que formas lógicas del juzgar, independientemente de su aplicación empírica, no implicará su inoperatividad de hecho fuera de ese ejercicio legal, sino que más bien abrirá el camino hacia una perspectiva de las mismas que cambia de plano, de nivel estructural, en un fenómeno de traslación para el que la metáfora jurídica que recorre la *Crítica* resultaba la más apropiada.

Una vez realizada esa distinción, salvada la posibilidad de un saber negativo como un *lenguaje del límite*, habrá que aprender a considerarlo no como una miseria de la filosofía, sino como el abismo que alcanzamos antes los mortales, como una caída en pleno día que sólo puede protagonizar el hombre¹, aquel ente cuya existencia le permite construir sentido desde la experiencia del límite, como aquél que prepara el tránsito desde lo sensible a lo suprasensible y que consiste en esa misma operación de comunicación entre legislaciones, de traducción y de transposición de lenguajes y códigos jurídicos, operaciones cuyas leyes y reglas no domina como un señor administra sus propiedades, sino en cuyas manos más bien se descubre ya siempre a sí mismo, en una relación insuperable que aprende a reconocer en el escenario propio de su vida, de la vida de su Razón². Nos parece, en este sentido, que las imágenes y el vocabulario jurídico de la *Crítica* contribuyen a alejar esa figura prometéica que traicionaría a la constitución racional humana, a las exigencias y necesidades que dan cuerpo a la *Bedürfnis* racional. Desde aquí,

alles zu erweitern uns so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch ganz zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, so fern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von positiven und sehr wichtigen Nutzen [...] Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne».

¹ Vd. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, cap. I, VI, glosa de la siguiente manera el estatuto de este *saber negativo*: «El no-saber no es la noche en la que se pierde la vista, sino el abismo en el que la razón se precipita en pleno mediodía», p. 34.

² Nos parece que, de acuerdo con la estrecha relación entre naturaleza racional humana y metafísica, puede resultar especialmente iluminador el siguiente texto perteneciente al final del primer libro de la *dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*, A 337/B 395, nota: «La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero [...] En una exposición sistemática de esas Ideas el orden más adecuado sería el citado, por ser el orden sintético. En la elaboración que necesariamente debe preceder, el orden analítico, que invierte el anterior, será, en cambio, el más adecuado al objetivo de completar nuestro gran proyecto, ya que nosotros avanzamos desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber, desde la doctrina del alma a la doctrina del mundo y de aquí al conocimiento de Dios».

tomando como punto de partida el texto —arriba citado— del *Prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura* nos dispondremos a recoger y analizar una a una toda una serie de decisiones críticas que van dando forma a qué sea ese *saber negativo*, pues es en ellas donde se basa, se fundamenta —en cuanto sólo su intervención permitirá el trabajo y el acontecimiento que representa salvar la libertad— la constitución del tercer estadio de la metafísica que anuncia la *Crítica*.

1.1. La libertad como posibilidad del pensar: el idealismo transcendental como decisión crítica de la razón que diseña el marco ontológico necesario para salvar a la libertad.

El idealismo transcendental mienta la *idealidad de los objetos de los sentidos* (*die Idealität der Gegenstände der Sinne*) como único modo para explicar que las *formas* de los mismos puedan determinarse *a priori*. Explicitado de otro modo, ese *concepto doctrinal* (*Lehrbegriff*) afirma que todo lo que es intuitivo en el espacio y en el tiempo, es decir, todos los objetos de la experiencia posible para nosotros, son fenómenos, a saber, meras representaciones que «*tal y como son representadas, como entes extensos, o series de modificaciones, no poseen ninguna existencia fundada en sí fuera de nuestros pensamientos*»¹. Esta última definición sobreentiende las caracterizaciones del espacio y del tiempo que afirman su *idealidad transcendental* y su *realidad empírica* tal y como se establecen en la *Estética transcendental*². De hecho, tal es la conclusión de las *exposiciones* (*Erörterungen*) de las formas de la intuición, exposición que será *metafísica*, por un lado, si se ocupa de lo que contienen sus representaciones en tanto que dadas *a priori* (A 38), y que será *transcendental*, por otro, en la medida en que las explique en tanto que *principio* del que pueda derivarse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori* (B 40). Si hacemos abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, el espacio y el tiempo se nos convertirán en nada —más adelante habrá que detenerse en la virtualidad de las formas *a priori* del espacio y el tiempo como miembros de una tabla de la nada según el momento de relación—, una nada que no puede atribuirse a los objetos en sí mismos, ni como algo subsistente ni como algo inherente a ellos.

Como doctrina de la sensibilidad el idealismo transcendental hace valer lo decisivo de la estructura de la intuición finita con respecto al conocimiento —como doctrina de la estructura de la donación de ser— frente al dogmatismo, así «[I]a doctrina de la sensibilidad es [...], al mismo tiempo, la doctrina del *noúmeno* en sentido negativo»³. A diferencia del realista transcendental o del idealista empírico o material, el idealista transcendental o formal no convierte a los objetos de la experiencia posible en cosas subsistentes en sí, en cosas en sí, sino que las considerará como meras representaciones, sin existencia fundada fuera de nuestros pensamientos. Pero, al mismo tiempo, no dudará de la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) de los objetos de la intuición externa, intuitivos en el espacio, así como tampoco de las modificaciones acontecidas en el tiempo, tal y como se las representa el sentido interno, pero a los que corresponderá nada más que una realidad efectiva fenoménica, dependiente de la relación que mantienen con nuestro ánimo —en tanto que objetos de mi conciencia—. Precisamente por ello surge la *paradoja del sentido interno*, ya adelantada en la *Estética transcendental*, desde el momento en que no podremos intuir nuestro yo propio (*eigentliches Selbst*), tal y como existe en sí, ni tampoco el sujeto transcendental, sino únicamente el fenómeno que nos es dado de este ser desconocido para nosotros, de la misma

¹ Vd. *KrV*, A 490/B 518-A 491/B 519.

² Vd. *op. cit.*, A 28/B 44; A 35/B 52 y B 66-67.

³ Vd. *op. cit.*, B 307.

manera en que deberemos conformarnos con la llamativa definición de los *Prolegómenos* acerca de la representación que nos hacemos de nosotros mismos como «*sentimiento de una existencia sin el menor concepto*»¹. Los principios de la crítica han establecido —en particular nos referimos a los *postulados del pensar empírico*— que algo sólo puede ser real —en el sentido de *wirklich*— para nosotros si se halla en interrelación (*Zusammenhang*) con nuestra conciencia efectivamente real (*wirklich*). En tanto que meras representaciones, los fenómenos sólo son efectivamente reales en la percepción (*Wahrnehmung*), que, de hecho, no es más que la realidad efectiva de una representación empírica, esto es, de un fenómeno. Así, nada puede existir independientemente de su referencia a nuestros sentidos y a las condiciones de la experiencia posible, a no ser que se trate de una cosa en sí, de la que nada podemos conocer, y que sólo admitimos como concepto problemático. Pero hablamos en todo momento de fenómenos en el espacio y en el tiempo que no ofrecen ninguna determinación de las cosas en sí mismas, sino únicamente de nuestra sensibilidad, y que, por lo tanto, no pueden hallarse más que en nosotros, en nuestra percepción².

A pesar de que los objetos de la experiencia posible sean sólo representaciones, el trabajo del idealismo transcendental en tanto que fundación (*Ergründung*) de las primeras fuentes de nuestro conocimiento, a saber, determinación de los fundamentos (*Gründe*) *a priori* que permiten determinar los límites de la razón pura, aviará espacio a una causa no sensible (*nichtsinnliche*) de esas representaciones, que permanecerá del todo desconocida para nosotros y que seremos incapaces de intuir como *objeto*³, dado que no podremos representarla en el espacio y el tiempo. De suerte que solamente podremos denominarla causa inteligible de los fenómenos en general, como *objeto transcendental*, con el que solamente indicamos algo que corresponde a la sensibilidad como receptividad⁴. En virtud de esta virtualidad brindada por el idealismo

¹ Vd. KrV, A 491-2/B 520: «Nuestro idealismo transcendental permite [...] que los objetos de la intuición externa sean reales tal y como son intuidos en el espacio, así como todos los cambios en el tiempo, tal y como los representa el sentido interno. En efecto, teniendo en cuenta que el espacio es ya una forma de la intuición que llamamos externa y que, si no hubiese objetos en él, no habría tampoco representación empírica ninguna, podemos y debemos admitir como reales los seres extensos que hay en él, y lo mismo ocurre con el tiempo»; cfr. *Prolegómenos*, §46, A 136, nota.

² Vd. op. cit., A 494/B 522: «La facultad de intuición sensible (*sinnliches Anschauungsvermögen*) no es realmente sino una receptividad para ser afectado de un modo determinado por representaciones cuya mutua relación constituye una intuición pura del espacio y el tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad), por representaciones que, en la medida en que se hallan entrelazadas y en que son determinables en esa relación (en el espacio y en el tiempo) según las leyes de la unidad de la experiencia, reciben el nombre de objetos».

³ Recordemos la definición de *objeto* proporcionada en plena *deducción transcendental* de las categorías por el §17 de la KrV: «Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificada la multiplicidad de una intuición dada», B 137.

⁴ Es digna de comentario la aparición de consideraciones acerca del *objeto transcendental* en la primera *Crítica* en capítulos que, debido a su carácter decisivo para la comprensión kantiana de la noción de límite como noción inmanente a un idealismo transcendental, nos ocuparán en apartados inmediatamente posteriores. Nos referimos, en primer lugar, a su intervención de la mano de la discusión acerca de los conceptos de reflexión de *materia* y *forma*, del hilo de la imposibilidad de un *interior absoluto* —y no meramente *comparativo*— para nuestro entendimiento discursivo, pues lo interior de la materia (*Innerliche der Materie*) se muestra para nosotros como una mera quimera (*Grille*), que no constituye objeto alguno para nuestro entendimiento; el *objeto transcendental* que denominamos *materia*, en cuanto que *fundamento* (*Grund*) de los fenómenos, será así un *mero algo* (*bloßes Etwas*), del que nunca sabremos lo que es en realidad, permaneciendo para nosotros en el estado de una mera suposición (A 277/B 333). En segundo lugar, debemos reparar en los comentarios kantianos acerca del *objeto transcendental* en el tercer capítulo de la *Analítica de los Principios* según la edición A, donde justamente se recuerdan los resultados de la *analítica* en su conjunto y se introduce la definición del idealismo transcendental como “doctrina del nómeno en sentido negativo”. Allí se le describirá como un *algo=X* del que nada podemos saber, sino sólo que funciona como *correlato* de la unidad de apercepción para la unidad de la multiplicidad en la intuición sensible, mediante la cual el

transcendental, gracias a su reconocimiento y capacidad discursiva acerca del límite como umbral del tránsito a lo suprasensible, aprovechando para ello las posibilidades expresivas que ofrece la forma del juicio infinito (A es no-B), nos disponemos a oír en una tonalidad distinta el postulado lógico de la razón, que dice «*si se da lo condicionado, se da también la serie entera de sus condiciones*»¹, en el que podemos reconocer un principio *regulativo* que no afirma que esté dada la serie completa de las condiciones de todo lo que es efectivamente real —la cual únicamente podrá darse como síntesis empírica—, sino que está dada la *posibilidad* del regreso y se manda la continuación de la síntesis empírica planteada como tarea². De este modo, se nos invita a pensar el objeto transcendental como conteniendo de antemano toda la experiencia posible, y así le adscribimos el alcance (*Umfang*) y contexto (*Zusammenhang*) completos de nuestras percepciones posibles, a saber, como garantía de la determinabilidad exhaustiva de todo el terreno en el que cabe hablar de progreso del conocimiento y de que la completitud de la síntesis sea posible, pues al presuponerse el objeto como dado con anterioridad a toda experiencia se asegura *a priori* que los estados precedentes del mundo nunca puedan ser encontrados en su totalidad en ella, cuando se lleva a cabo la síntesis empírica. Traemos a colación la teoría de la fenomenicidad del idealismo defendido por Kant porque nos interesa, desde este momento introductivo de nuestro trabajo, analizar por qué motivos la antinomia es el lugar en el que la razón halla un principio de acuerdo consigo misma que la libra de su autodestrucción. Nos interesa, por ello mismo, mostrar el rendimiento y productividad de los elementos puestos en juego en la teoría de la objetividad que es la *analítica transcendental* para la destinación más propia de la filosofía transcendental —no tanto encaminada a la fundación de la posibilidad de ciencias positivas, en tanto que ontología, sino a la salvación de la libertad y de un orden suprasensible de cosas en tanto que metafísica—, pero para ello será preciso estudiar los modos, las modalidades de paso hacia este “orden de lo real” ensayadas en el seno de la misma teoría de la objetividad del objeto.

Retornando al objeto transcendental y su rendimiento para comprender el pasaje a lo suprasensible que habilita la primera *Crítica*, aquél permite suponer, en virtud de su carácter regulativo, como ya dado el conjunto de nuestras percepciones posibles, pero de manera que los fenómenos no pasen a ser por ello cosas en sí mismas, pues no podrán dárse nos inevitablemente más que en la percepción. Dicho de otro modo y acudiendo a un ejemplo, aunque podamos decir que las cosas efectivamente reales del tiempo pasado están dadas en el objeto transcendental, éstas sólo serán para mí objetos y reales en el tiempo pasado si me las represento en una síntesis regresiva de percepciones posibles según leyes empíricas, serie que no me representaré en

entendimiento unifica a esta multiplicidad en el concepto de un objeto. El estatuto de mero correlato de este objeto —su carácter de representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, que a su vez es determinable mediante esa multiplicidad fenoménica— impide que pueda derivarse de datos sensibles, así como que podamos considerarlo una cosa en sí misma, un noumeno, pues al menos sabemos negativamente lo que éste último es, lo que no ocurre en el caso del *pensamiento indeterminado de algo en general* (A 250-253). Por su parte la *deducción transcendental de las categorías* según la primera edición había introducido en la exposición de la *síntesis del reconocimiento en el concepto* el pensamiento de un *Objeto=X* como correlato objetivo de las representaciones; *vd. op. cit.*, A 104; A 105 y A 108-9.

¹ *Vd. KrV*, A497/B 525; *cfr.* la definición de la misma máxima de la razón en la primera sección del libro segundo de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* A 409/B 436: «*si se da lo condicionado, se da también la suma entera de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado*».

² *Vd. op. cit.*, A 499/B 527: «*[L]os mismos fenómenos no son, en la aprehensión, otra cosa que una síntesis empírica (en el espacio y en el tiempo) y no se dan, por tanto, sino en esa síntesis. Pero de ello no se sigue que, si lo condicionado (en la esfera del fenómeno) está dado, también esté dada y presupuesta la síntesis que constituye su condición empírica. Esta síntesis sólo se produce en el regreso y nunca tiene lugar si falta éste*».

absoluto como real en sí misma, sino en tanto que formando contexto con una experiencia posible, es decir, según el curso del mundo (*Weltlauf*), que conduce a una serie temporal pasada (*verflossene Zeit*) como condición del tiempo presente. De ahí también el que para mí la totalidad de tiempos inmemoriales anteriores a mi existencia sólo signifiquen (*bedeuten*) la posibilidad de prolongar (*verlängern*) la cadena de la experiencia partiendo de una percepción presente hasta alcanzar condiciones que la determinen según el tiempo. En conclusión, la doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos y del noumeno en sentido negativo, como sus dos caras más significativas, permitirá que me represente el conjunto de los objetos de los sentidos existentes en todo espacio y todo tiempo como el pensamiento (*Gedanke*) de una posible experiencia en su absoluta completitud (*Vollständigkeit*). Podemos convenir en que el pensamiento acerca de que la totalidad de los objetos de los sentidos existentes en el espacio y en el tiempo esté dada y sólo pueda significar *para mí*, en virtud del único uso que de él puedo hacer en relación con mis facultades cognoscitivas, que podré irlos encontrando en el avance de la percepción, sin que la causa transcendental, que no dejará de ser desconocida para mí, determine hasta qué miembro o cuán lejos podré llevar la búsqueda, pues sólo aportará aquello que, en el fondo, me interesa de ella, a saber, no su carácter de causa, sino la regla del progreso (*Fortschritt*) de la experiencia en el que me son dados objetos que no son sino fenómenos. Por lo tanto, no me preocupará saber si puedo alcanzar o no en mi regreso cosas en sí, puesto que éstas no son nada para mí, y únicamente esa garantía de la máxima extensión posible en la búsqueda regresiva de las condiciones y la distinción del modo en que se toma la realidad efectiva de los objetos de los sentidos que pensamos permitirán una lectura positiva del conflicto antinómico. Desde aquí pasaremos a analizar, desde los distintos planos en torno a los que se estructura la argumentación, la virtualidad que el idealismo transcendental descubre en sus propios elementos y herramientas discursivas para habilitar el tránsito hacia lo inteligible como ámbito práctico de la decisión, de modo que pueda adquirir plena validez la proposición de los *Fortschritte* «la ontología no toca lo suprasensible, fin final, sin embargo, de la metafísica; no pertenece a ésta sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propia»¹.

1.1.1 Primer momento del descubrimiento de una virtualidad del idealismo transcendental para habilitar el paso a lo inteligible.

La pretendida aplicación de un postulado lógico de la razón a los conceptos del entendimiento, portadores de una operatividad de alcance mucho menor y siempre restringida a su uso empírico, generará un conflicto de la primera consigo misma, del que sin embargo, si logramos desentrañar los motivos podremos ganar mucho por lo que respecta al conocimiento acerca de las condiciones de la armonía interna entre nuestras facultades. Un texto perteneciente al inicio de la *Dialéctica transcendental* de la segunda *Crítica* nos permitirá aproximarnos al planteamiento kantiano de la resolución de las antinomias en general, plan con respecto al cual habrá que señalar, en un segundo momento, la necesidad de emplear una ulterior distinción transcendental:

«La razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico, tiene siempre su dialéctica, pues exige la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado, y ella sólo puede ser hallada absolutamente en cosas en sí mismas [...] [S]urge (...) una inevitable ilusión al aplicar esa Idea de la razón de la totalidad de las condiciones (por consiguiente, de lo incondicionado) a fenómenos como si éstos fueren cosas en sí mismas [...]. [P]ero esa ilusión no sería notada como engañosa, si no se delatara a sí misma por

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 260; cfr. *KrV*, *Arquitectónica de la razón pura*, A 845/B 873.

una contradicción de la razón consigo misma, cuando aplica a fenómenos su principio de presuponer lo incondicionado para todo lo condicionado. Pero por eso se ve obligada la razón a buscar las huellas de esa ilusión, de dónde proviene y cómo puede ser resuelta, cosa que no puede hacerse más que mediante una crítica completa de toda la facultad pura de la razón, de tal modo que la antinomia de la razón pura, que se manifiesta en su dialéctica, es, en realidad, el error más beneficioso en que ha podido jamás incurrir la razón humana, puesto que nos empuja a buscar la clave para salir de este laberinto; y esa clave, una vez hallada, nos descubre, además, lo que no se buscaba, y, sin embargo, se necesita, a saber: una perspectiva en un orden de cosas más elevado, inmutable, en que estamos ahora, y en que podemos en adelante atenernos, según preceptos determinados, a continuar nuestra existencia, en conformidad con la suprema determinación de la razón»[subrayado nuestro]¹.

Pero antes de averiguar los motivos y razones por los que el conflicto antinómico debe considerarse el «error más beneficioso» en el que haya podido incurrir la razón, deberá alejarse el sinsentido que supondría una solución dogmática de las preguntas cosmológicas que la razón se pone a sí misma, para más bien considerar a éstas según los fundamentos cognoscitivos en los que se basan. Con este fin lo más recomendable será la adopción de un *método escéptico*, propio de la filosofía trascendental, que nada tiene que ver con el peligro del escepticismo —tomado en serio como posición antimetafísica y no empleado como útil arma de ataque frente al dogmatismo—, mediante el cual casi provoquemos la lucha entre las partes, proporcionando así a la razón un escenario vivo y agitado en el que pueda advertir de la mano de las consecuencias los pasos en falso en que incurre a veces en la determinación y aplicación de sus principios, fenómeno que le resultará más fácil percibir aquí que en la especulación abstracta y en la representación aislada de los primeros. Se trata así de un método beneficioso para el autoconocimiento de la razón, mediante el cual ésta misma procederá a una suspensión del juicio partidista en beneficio de una u otra posición, de modo que, si resultara que ambas partes desembocasen en un sinsentido, la investigación crítica acerca de la clave de la errancia quedaría totalmente justificada². El camino hacia el diagnóstico de lo infundado de las dos posiciones enfrentadas toma como punto de partida una pregunta preliminar, que indagará acerca de aquello que podríamos ganar con la victoria de cada una de ellas. Si sólo podemos contestar con un *vacío de sentido* (*Sinnleere, nonsens*), entonces contaremos con un motivo fundado para estudiar si la pregunta descansa en una presuposición (*Voraussetzung*) infundada o si juega con una Idea cuya

¹ Vd. KprV, *De una dialéctica de la razón pura práctica en general*, A 192-3: «Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden [...] entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst [...] der [Schein] aber niemals als trügerlich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten voranzusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriete. Hiedurch wird aber die Vernunft genötigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der Tat die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn es gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, uns in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können».

² Vd. KrV, A 423/B 451-A 424/B 452; cfr. *op. cit.*, A 484/B 512ss., unos pasajes más adelante Kant presentará el resultado positivo de la aplicación de este proceder, vd. *op. cit.*, A 485/B 513: «Mediante este método podemos deshacernos, con unos costos muy reducidos, de una infinidad de elementos dogmáticos, poniendo en su lugar una crítica sobria, una crítica que, como verdadero catártico, eliminará, afortunadamente, las ilusiones vanas y su consecuencia, la presunción de saberlo todo».

falsedad salta a la vista más en la aplicación y consecuencias que genera que en su consideración abstracta y aislada. En este planteamiento puede contarse con la sobria crítica como *catártico* de las ilusiones vanas (*Wahn*) y de su consecuencia, a saber, la presunción de saberlo todo (*Vielwisserei*).

La representación de los conflictos cosmológicos de la mano de un método escéptico se muestra del todo consecuente con los principios en los que se basa el idealismo transcendental, que hemos venido enumerando en las páginas anteriores, ahora bien —como esperamos que quede demostrado en la misma exposición—, no extraerá todas las consecuencias posibles de semejante concepto doctrinal por lo que concierne a la salvación de la libertad y de un orden suprasensible de cosas. Ejercerá una labor necesaria y primaria que consiste en el alejamiento de la pretendida seriedad (*Ernsthafte*) y tono elevado (*vornehmer Ton*) de los defensores de las cuestiones cosmológicas acerca del mundo y la naturaleza, de manera que una vez conseguido esto, pueda descubrirse en la misma estructura del conflicto (*Widerstreit*) una distinción especialmente beneficiosa para la constitución y necesidades de la razón. Así, esta labor necesaria denunciará el hecho de la inconmensurabilidad, por exceso y por defecto, de los conceptos cósmicos y transcendentales de la naturaleza —según una distinción que únicamente cobrará sentido en el segundo momento de solución del conflicto— con los conceptos del entendimiento, desarreglo que vaciará de significado a los primeros, ya que los objetos de los que hablan no pueden resultar determinados según las funciones lógicas del juzgar. De esta manera, estos conceptos transcendentales que conciernen al mundo en su totalidad, resultantes de una extensión injustificada de los conceptos del entendimiento, embrujados por el tamaño de los dichos y máximas de la razón, *enredan* (*verwickeln*) a ésta en una antinomia. La aplicación del método escéptico a las diferentes tesis y antítesis que van poblando, conforme a la tabla de las categorías, el escenario de la lucha pública de la razón revelará que una afirmación como la de «*el mundo no tiene un comienzo*» resulta *demasiado grande* para el concepto que de él poseemos, y que no puede sino consistir en un regreso sucesivo incapaz de alcanzar toda la eternidad pasada, mientras que la defensa de algo así como «*el mundo tiene un comienzo*» tiene entre manos algo *demasiado pequeño* en relación con el concepto en el necesario regreso empírico, pues la ley del uso empírico del entendimiento, un uso que procede distributivamente y nunca colectivamente, se encargará de preguntar tras cada comienzo por otro anterior, sin hallar en ningún momento del regreso un comienzo no subalterno con el que poner fin a la investigación. El resultado alcanzado estará estrechamente relacionado con una mala comprensión de la doctrina estética del idealismo transcendental, de donde en realidad provendrá esta ilusión de una doble respuesta acerca de la magnitud (*Größe*) del mundo, pues la defensa de su carácter infinito e ilimitado será excesivamente grande para nuestro concepto, mientras que la afirmación de su carácter finito y limitado será superada (*übersteigen*) por el uso empírico del entendimiento, que nunca puede poner límites, sino que se halla limitado en su aplicación a los objetos sensibles dados mediante las intuiciones puras del espacio y el tiempo y consiste en una función *ciega* —desde el punto de vista de la magnitud de la razón— que no halla nunca un miembro final de la serie. De este modo, lo incondicionado —en tanto que concepto inmanente del entendimiento— se comporta como meta necesaria para la totalidad absoluta de la síntesis empírica¹. El segundo conflicto

¹ Ya se ha puesto de relieve la importancia de una correcta comprensión de la doctrina de la idealidad transcendental y de la realidad empírica del espacio y del tiempo para la disolución del conflicto en juego, pero quizás pueda surgir de la mano de esta primera antinomia una cuestión que nos parece de gran relevancia para la clave de lectura que aquí estamos adoptando. De hecho, dada la definición de las formas puras de la intuición como *magnitudes infinitas dadas*, algo así como un *espacio vacío* no podrá ser un correlato de las cosas subsistente por sí mismo, ni una condición en la que podamos detenernos, ni mucho menos una condición empírica que constituya una parte de la

devuelve un resultado idéntico, pues, si se afirma que la materia de los fenómenos en el espacio está compuesta por partes infinitas, el regreso de las partes será demasiado grande para nuestro concepto; mientras que si se defiende que la división cesará en un miembro simple (*einfach*), el regreso acabará demasiado pronto para el entendimiento, que tiene ante los ojos la promesa de la Idea de lo incondicionado, lo que le conduce a exigir siempre otro miembro más.

El paso a los conflictos producidos en torno a lo que serán, ya no conceptos cósmicos, sino conceptos transcendentales de la naturaleza¹ evidenciará más adelante que la exposición que nos ocupa sólo denuncia, por así decirlo, el contenido dogmático de las afirmaciones, mientras que únicamente la observación acerca de la diferencia entre antinomias matemáticas y dinámicas podrá introducir una nueva perspectiva acerca del conflicto. Retomando el orden de los conflictos, por lo que concierne a la derivación total y completa de los acontecimientos con respecto a sus causas, si sostenemos que la única derivación posible es la de la causalidad natural, la afirmación resultará demasiado grande, pues el entendimiento sólo hallará causas subsidiarias que impidan al regreso detenerse finalmente en su búsqueda de una causa suprema en una causa incondicionada; por otro lado, si defendiésemos la producción de acontecimientos por libertad, no podríamos evitar que el entendimiento se desentienda de este límite y siga preguntando por una causa anterior según una inexorable ley natural, pasando por encima de aquél como si trazara un trayecto demasiado pequeño. Por último, en lo que concierne a la dependencia de los fenómenos en cuanto a su existencia, la suposición de un Ser absolutamente necesario —ya sea como el mundo mismo, como algo en el mundo superior a él o como la causa del mundo—, no como la presencia de algo inteligible entre los fenómenos —que era más bien lo que ocurría en el caso de la libertad—, sino como un auténtico *ens extramundanum*, presupone una existencia inaccesible y demasiado grande para nuestro concepto empírico, a la que nunca podríamos alcanzar en nuestro regreso empírico continuado.

La exposición escéptica (*skeptische Vorstellung*) de los conflictos antinómicos revela — como decíamos más arriba — que las afirmaciones allí en juego son o bien demasiado grandes, o bien demasiado pequeñas, siempre desde la perspectiva del entendimiento —que es la que debe adoptarse si se quiere alejar todo peligro de una caída en el dogmatismo—, un entendimiento que se encuentra afanado en la búsqueda de lo incondicionado que le manda y ordena la razón. Por ese camino esta facultad prudente y generalmente consciente de los límites de su trabajo, cuestiona el resultado final de los materiales cognoscitivos que acumula, y así se entromete en un trabajo que por sí sola no puede llevar a cabo y que exige un recordatorio de los principios del idealismo transcendental, pero, al mismo tiempo, descubre que, empleando una distinción transcendental aplicable a la ontología, puede ganarse una novedosa visión acerca del conflicto antinómico. La elección de un concepto empírico posible como criterio (*Richtmaß*) para la exposición y enjuiciamiento del conflicto se muestra enteramente consecuente con lo que persigue la *Crítica* en este momento, a saber, establecer los términos adecuados de la relación

experiencia posible. Precisamente por ello encontraremos a las formas puras de la intuición, en tanto que formas y no objetos que puedan ser intuidos, como uno de los miembros de una *tabla de la nada*. Nos parece que esta misma tabla ocupa un lugar decisivo en la comprensión kantiana del rendimiento metafísico de la noción de límite, por lo que quizás no estaría de más apuntar que la pregunta que encontramos, con todo rigor en la argumentación, en *KrV*, A 487/B 515, «¿Pues quién puede tener una experiencia de lo absolutamente vacío (*Schlechthintleeres*)?» puede encontrar nuevas vías de discusión acerca de la posibilidad de esa experiencia en la analítica de lo sublime de la tercera *Crítica*. Sólo el ulterior desarrollo del trabajo podrá justificar las relaciones que aquí estamos estableciendo, por el momento baste con la importante nota de A 429/B 457 para prevenir acerca de la errancia antinómica: «El espacio es meramente la forma de la intuición externa (intuición formal), no un objeto efectivamente real, que pueda ser intuido externamente».

¹ *Vd. KrV*, A 420/B 447-8.

entre entendimiento y razón, sin convertir a la segunda en la fuente de patrones y modelos ideales que nos harían olvidar, al obligar a cambiar el plano de densidad ontológica, su inconmensurabilidad con respecto a cualquier afirmación de la experiencia posible, la única que, en el fondo, puede otorgar realidad objetiva a nuestros conceptos. Por el contrario, si se hubiera tomado la decisión de elevar a la Idea en modelo, algo que quizás sí ocurrirá en zonas del Criticismo tales como la analítica de lo sublime y los escritos acerca de la historia, la exposición que hemos resumido quedaría invertida, de modo que en las primeras posiciones el supuesto quedaría demasiado pequeño para el concepto empírico y en las segundas demasiado grande para el mismo. De este modo, se acabaría cargando las culpas del conflicto a la menesterosidad de la regresión empírica, lo que supondría abandonar un esquema de coordenadas intuitivo-discursivas como es el idealismo transcendental y modificar radicalmente su relación con lo inteligible¹. De ahí, la importancia que otorgaremos a capítulos gozne de la *Crítica de la razón pura*, en los que el límite protagoniza el discurso, puesto que en ellos se tematiza una relación de lo sensible con lo inteligible que no puede dejar de abordar el pensar del que nos ocupamos.

Abandonamos así la presentación preliminar necesaria para encauzar críticamente la solución de las antinomias con el resultado de una fundada sospecha de que las disputas entre Ideas cosmológicas se basen en un concepto vacío y sólo imaginario acerca de cómo se nos dan los objetos. Pero esto quedará más claro de la mano de una *decisión crítica* (*kritische Entscheidung*) aplicada a este conflicto de la razón consigo misma. La sección de la Antinomia de la razón pura que se ocupa de estudiar los pasos dados por la razón misma para resolver el conflicto que amenaza con destruirla, profundiza en las posibilidades internas del modo de fenomenalidad de las cosas que ha asentado la ontología o analítica del entendimiento, que permiten sacar a la luz la faz con que la razón y sus principios pueden intervenir en la última sin provocar catástrofes. En principio el fundamento de la entera Antinomia de la razón es el argumento dialéctico que dice que si lo condicionado está dado, también está dada la entera serie de todas las condiciones. Puesto que en su seguimiento la razón entra en conflicto (*Widerstreit*) consigo misma, habrá que corregir y determinar los conceptos que intervienen en él. El postulado lógico de la razón «*si está dado lo condicionado, se nos plantea como tarea* (*aufgegeben*) *un regreso en la serie de todas sus condiciones*» es, en realidad, una proposición analítica, con la cual la razón manda al entendimiento perseguir la conexión (*Verknüpfung*) con sus condiciones tan lejos como sea posible. El idealismo transcendental advertirá en este punto que ese mandato sería del todo deseable y realizable si tanto lo condicionado como sus condiciones fuesen cosas en sí, caso en el cual, una vez dado lo condicionado, el regreso a las últimas no quedaría meramente planteado como tarea, sino que estaría realmente dado —cualquier obstáculo para alcanzar este dato estaría provocado por una deficiencia de nuestro conocimiento de las cosas—. Nos las habríamos, así, con una nueva forma de determinar del mero entendimiento, que representaría a las cosas tal y como son, sin reparar en si y cómo podemos alcanzar un conocimiento de las mismas². Sin embargo, hablamos de una síntesis de fenómenos, es decir, de meras representaciones, que no son para nosotros a no ser que lleguemos a conocerlos, y precisamente para conocerlos necesitamos que estén dados mediante las formas de la intuición. Por lo tanto, no podrá decirse en el sentido anterior que, si lo condicionado es dado, también lo estarán todas las condiciones —como fenómenos— del mismo, ni que estemos en condiciones de

¹ Nos encontraríamos con un caso semejante al ilustrado por Kant en A 490/B 518, en el que invertiríamos el orden de razones y consideraríamos al hombre demasiado grande para el traje y no al traje como demasiado pequeño para el hombre.

² Vd. *KrV*, A 498/B 526-7.

concluir la absoluta totalidad de la serie de las mismas, pues los fenómenos consisten en una síntesis empírica en el espacio y en el tiempo y sólo pueden darse mediante ésta¹. Por ello mismo, el resultado primero de esta corrección del significado de los conceptos utilizados conduciría a lo siguiente:

«Por lo que no se sigue que, si lo condicionado (en el fenómeno) es dado, también esté presupuesta y dada (*mitgegeben*) la síntesis, que constituye su condición empírica, sino que ésta sólo tiene lugar en el regreso, y nunca sin él»².

Una vez señalada esta limitación, vinculada al modo de donación de las cosas que conocemos, podremos extraer un estatuto aceptable de la máxima de la razón, si es que consideramos que ésta, por una parte, ordena (*gebieten*) o plantea como tarea (*aufgeben*) un regreso hacia las condiciones, regreso que cobra la forma de una síntesis progresiva (*fortgesetzte*) por el lado de éstas, mientras que, por otra parte, garantiza que no falten nunca condiciones que sean dadas en virtud de este regreso. La aplicación indiscriminada del postulado lógico de la razón, del que nos ocupamos, a objetos de la experiencia posible incurrirá en el error dialéctico denominado *sophisma figurae dictionis*, una ilusión totalmente natural de la razón en la que la *mayor* toma lo condicionado en el significado transcendental de una categoría pura, abstrayendo de las condiciones de su única aplicación posible, y la *menor* lo considera bajo el significado empírico de un concepto aplicado a meros fenómenos. Mediante este engaño presuponemos, cuando se nos da algo como condicionado, las condiciones y la serie de éstas (en la mayor), amparados en la exigencia meramente lógica de suponer premisas completas para una conclusión dada, de manera que la búsqueda no se vea en principio limitada por ningún orden temporal, pues las condiciones y la serie de las condiciones son consideradas como dadas *al mismo tiempo*³. Parecerá igualmente natural el suponer en la menor a los fenómenos como cosas en sí mismas que no necesitan darse mediante una síntesis empírica, pero, en este punto, el filósofo transcendental hallará la ocasión para aplicar una corrección que ya había sido introducida en teoría. La mayor se ocupaba de una síntesis de lo condicionado y la entera serie de sus condiciones que no se veía limitada por el tiempo, esto es, por la sucesión en la que se realiza la síntesis, pero aquélla que tiene que realizarse en las condiciones en el fenómeno habrá de ser necesariamente sucesiva y sólo se dará progresivamente en el tiempo. De manera que, dado que los miembros de la serie sólo son posibles mediante el regreso sucesivo, la menor no podrá presuponerlos como dados independientemente de condición temporal alguna, pues no podrá suponer, como la mayor, la totalidad absoluta de la síntesis y la serie representada mediante ella⁴.

Una vez que se ha señalado la falta, el paso en falso (*Fehltritt*) en que incurre el argumento básico y común de las afirmaciones cosmológicas, podrán rechazarse con derecho ambas partes del conflicto —un nuevo horizonte del enfrentamiento se abrirá cuando la razón descubra que es posible juzgar acerca de sus problemas en ausencia de fundamentos jurídicos, asunto que corresponde a la segunda parte del desarrollo de la cuestión que aquí nos ocupa—,

¹ Vd. *KrV*, A 499/B 527.

² Vd. *op. cit.*, A 499/B 527: «Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt».

³ Vd. *op. cit.*, A 499/B 527-A 500/B 528.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 500/B 528; cfr. A 416-7/B 444: «[E]n el caso de los fenómenos, encontramos una peculiar limitación en el modo según el cual se nos dan las condiciones. En efecto, éstas se nos dan a través de la sucesiva síntesis de la multiplicidad contenida en la intuición, síntesis que ha de ser completada en su regreso. El que tal completitud sea posible en el plano de lo sensible constituye otro problema. De todas formas, la idea de esa completitud se halla en la razón, sea o no posible ligar a ella conceptos empíricos de modo adecuado».

puesto que no basan sus exigencias en ningún título que las acredite. Pero el conflicto permanecerá hasta que ambas partes —visto que pueden refutarse tan bien mutuamente— se disuadan de que discuten acerca de nada, de que una cierta apariencia transcendental les ha dibujado una realidad objetiva donde no hay en realidad ninguna, lo que únicamente ocurrirá en una total libertad de discusión, en el enfrentamiento carente de obstáculos de unos argumentos con otros. En una escena semejante, Kant espera poder obrar al modo de Zenón de Elea, reduciendo al absurdo el núcleo de la discusión en juego para las dos posiciones enfrentadas al demostrar alternativamente la verdad de una y otra¹. Para ello resulta significativamente útil la estructura del juicio *infinito*, criterio de reconocimiento de las oposiciones falsas o dialécticas —por ejemplo «*todo cuerpo huele bien o no huele bien*»— y de las verdaderas o analíticas —del tipo «*todo cuerpo huele bien o no huele (non suaveolens)*». En el primer caso la oposición pretende englobar todas las combinaciones posibles, sin reparar en que la auténtica *oposición real*, que el ensayo precrítico sobre las magnitudes negativas nos ha enseñado a discernir, pasa entre las cosas que huelen bien y las que sencillamente no huelen a nada, cuya expresión correcta sólo la proporciona el juicio infinito, en virtud de su negación, no de la cópula, sino directamente del predicado —negación que supone una determinación positiva del sujeto—. Esta estructura es susceptible de ser transferida a los conflictos cosmológicos, donde la pretendida oposición entre «*el mundo es infinito (unendlich)*» y «*el mundo es finito (endlich)*» resulta falsa, desde el momento en que la segunda proposición considera al mundo como determinado en sí mismo según su magnitud, al no eliminar simplemente la infinitud del mundo, sino al añadir una determinación de éste como cosa en sí, la cual no nos es alcanzable en la síntesis empírica. Pero el mundo no se nos da en absoluto como una cosa en sí, por lo que no podemos afirmar, en vistas de ello, que sea finito ni infinito desde el punto de vista de su magnitud². Sin embargo, algo distinto ocurre cuando se enfrentan las dos posiciones siguientes «*el mundo es infinito (unendlich)*» y «*el mundo es no-infinito (non est infinitus)*», pues, en este último caso, si la primera proposición resulta falsa, su contraria tendrá que ser verdadera al negar simplemente el predicado “infinito” que afirmaba aquélla, sin poner en su lugar el de “finito”. Se trata de una oposición que, al basarse en la negación, no de la cópula, sino del predicado, se dejará expresar con mayor facilidad en lengua latina, como indica Kant³.

Aprovechando esta introducción del juicio infinito en la discusión antinómica, con sus efectos beneficiosos para la consecución de una avenencia (*Genugtuung*), podemos establecer que la categoría de *limitación* —que se ajusta perfectamente, en cuanto a la forma, al juicio *infinito*— constituye el lugar sistemático del concepto de *límite (Grenze)* en el idealismo transcendental. Mediante esa clase de juicio según el momento de la cualidad no ponemos una pura y simple negación (A no es B), sino que le añadimos una determinación positiva, pues al indicar una esfera *infinitamente limitada* en la que es posible hallar a “A”, y que es “no-B”, determinamos ya de algún modo la esfera del predicado, al limitarlo, de modo que éste termine por indicar algo positivo:

¹ El ejemplo aportado por Kant viene a ser más o menos el siguiente: en una disputa acerca de si Dios, o el Universo, o el Mundo, se halla o no permanentemente presente en un lugar, es decir, de si se halla en movimiento, o de si más bien, no modifica nunca su lugar, es decir, no se mueve, el crítico —que en este caso coincide con el escéptico— deberá intervenir, poniendo de manifiesto que, según el concepto empleado, a saber, una Idea de la razón, todos los lugares se hallan en Dios, o en el Universo, o en el Mundo, con lo que éste no podrá someterse a determinaciones fenoménicas tales como el estar en un lugar. Así, tampoco podrá decirse que ese Principio supremo y último sea semejante o desemejante a ninguna otra cosa, con la que pudiera compararse, al comprender ya él todo lo que existe.

² Vd. *KrV*, A 504/B 532.

³ Vd. *Lógica*, §22, Anm 3, A 162.

«El juicio infinito no muestra solamente que un sujeto no está contenido bajo la esfera de un predicado, sino que yace en algún lugar en la esfera infinita que se halla fuera de la esfera del mismo; consiguientemente este juicio presenta la esfera del predicado como *delimitada* (*beschränkt*). [...] Aunque la *exclusión* (*Ausschließung*) es una negación; sin embargo, la delimitación de un concepto es una acción positiva. De ahí, que los límites (*Grenze*) sean conceptos positivos de objetos delimitados»¹.

A diferencia de la *limitación* (*Schranke*), el *límite* (*Grenze*) expresa siempre la positividad de un espacio determinado, si bien no podamos aún determinar el contenido del mismo. La limitación, en tanto que establecimiento de un *límite*, denota siempre una falta en la determinación de algo; mientras que el límite (*terminus*) puede vincularse más bien a la *completudo* de la *filosofía trascendental de los antiguos*, al hallazgo del primer miembro de una serie como *conceptus terminator* (*Grenzbegriff*), nociones que guardan una estrecha relación con las nociones griegas de *τέλος* y *περας*, como indicadoras de aquello que termina, completa y proporciona a cada cosa su individualidad. Con respecto a esta distinción trascendental fundamental para la *Crítica* y el planteamiento de la metafísica, el juicio infinito se manifiesta como una particularidad muy útil proveniente de una distinción meramente lógico-formal, aunque curiosamente sólo adquirirá relevancia para el filósofo trascendental, al poseer un alto interés para la comprensión de la metafísica como *ciencia del límite*².

Dejando a un lado la digresión acerca de la naturaleza y alcance del juicio infinito para lo que aquí estamos discutiendo, habrá que concluir con respecto a los conflictos cosmológicos, que, dado que el mundo no existe en sí —independientemente de la serie regresiva de mis representaciones—, por lo que ni existe como un todo (*Ganzes*) infinito ni como finito en sí, sólo podremos hallarlo en el regreso empírico de la serie de fenómenos³. El diagnóstico que la *Crítica* dicta acerca de la primera Idea cosmológica —que concierne a la absoluta totalidad de la magnitud en el fenómeno— puede extenderse a todas las demás, pues la máxima según la cual la serie de las condiciones debe hallarse sólo en la síntesis regresiva, no en el fenómeno considerado como dado con anterioridad a todo regreso, es válida para todas. La imposibilidad de dictaminar si las partes de un fenómeno dado son finitas o infinitas, ya que éste no es nada existente en sí y las partes únicamente se dan mediante el regreso de la síntesis descomponente —que nunca puede darse completo o entero—, se extenderá así, por ejemplo, a la serie de las causas subordinadas unas a otras, del mismo modo que al ascenso desde las existencias condicionadas hasta una existencia incondicionada necesariamente, que tampoco podrán considerarse según su

¹ Vd. KrV, A 161: «Das unendliche Urteil zeigt nicht bloß an, daß ein Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats nicht enthalten sei, sondern daß es außer der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urteil die Sphäre des Prädikats als beschränkt vor [...] Obgleich nun die Ausschließung eine Negation ist: so ist doch die Beschränkung eines Begriffs eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände»; cfr. *Prolegómenos*, §59, A 181: «un límite es algo positivo»; KrV, §9, A 72/B 97-A 73/B 98.

² En relación a lo decisivo de la distinción entre juicios negativos e infinitos para la edificación de la metafísica, Kant dirá que esa distinción, que pasa inadvertida para la lógica general, que sólo se ocupa de los juicios abstrayendo el contenido del predicado, aunque sea negativo, y teniendo en cuenta sólo si éste se atribuye al sujeto o se le opone, es muy relevante para la lógica trascendental: «pues la aquí ejercida función del entendimiento puede ser quizás importante en el campo de su conocimiento puro a priori», KrV, A 73/B 98. En virtud de su directa relación con este detenimiento en la noción de *límite* como una noción directriz de lo que pueda ser metafísica en Kant remitimos a un trabajo que ha influido en buena parte los comentarios que introducimos aquí, se trata del artículo de F. Chiareghin *Die Metaphysik als Wissenschaft und Erfahrung der Grenze. Symbolisches Verhältnis und praktische Selbstbestimmung nach Kant*, contenido en el volumen colectivo *Metaphysik nach Kant?*, citado en la bibliografía final.

³ Vd. KrV, A 505/B 533: «[E]l mundo no es, por lo tanto, un todo incondicionado, ni existe como tal todo, ni con una magnitud infinita, ni con una finita».

totalidad como infinitas o finitas en sí, pues en tanto que series de representaciones subordinadas consistirán sólo en el regreso dinámico —en los últimos dos casos— de las mismas, al no existir como una serie consistente en sí. De donde extraemos la enseñanza del carácter dialéctico y de conflicto de una apariencia que rodea a la Antinomia, en la medida en que se ha aplicado la Idea de totalidad absoluta —condición de las cosas en sí— a fenómenos, que únicamente son representaciones nuestras y si constituyen una serie lo hacen en un regreso sucesivo, pues no pueden existir de otro modo¹.

De la mano de su *exposición escéptica* se han perseguido los anclajes dogmáticos de la apariencia antinómica, pero Kant apuntará, como una enseñanza aún más importante que la *Crítica* debe poner de relieve, a la utilidad crítica y doctrinal de este conflicto, en la medida en que éste y el agumento dialéctico en el que se apoya —aplicación indiscriminada de una máxima meramente lógica como un principio constitutivo a los fenómenos— pueden funcionar como una *demonstración indirecta* de la idealidad de los fenómenos, y así como un complemento para la demostración directa contenida en la *Estética transcendental*. La presencia de este comentario en el mismo argumento kantiano acerca de la resolución crítica del conflicto nos parece significativo con respecto a la clave de lectura que aquí nos proponemos aplicar, y que no pretende sino mostrar la productividad discursiva de ciertos capítulos y pasajes *límite*, presentes preferentemente en la primera *Crítica*, con respecto al problema de la libertad en Kant, y a la salvación de ésta como posibilidad del pensamiento. Esta demostración indirecta partía del dilema siguiente: si el mundo es un todo existente en sí, entonces será o bien finito, o bien infinito. Pero un análisis que tenga en cuenta las distinciones transcendentales del crítico terminará por evidenciar que ambas proposiciones son falsas, de dónde deberá ser también falsa la presuposición de que el mundo —como completitud de todos los fenómenos— sea un todo existente en sí. El *adagio* crítico repetirá que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones y que su única constitución cognoscible es sensible, lo que indicamos mediante su idealidad transcendental.

Una vez aplicada la crítica y descubierto el carácter dialéctico del argumento racional en el que se basaban las propuestas antinómicas, el principio lógico del que parten todos los pasos en falso y suposiciones erróneas dejará de ser un axioma, a saber, un principio sintético *a priori* inmediatamente cierto, a pesar de abstraer de su insoslayable realización temporal —la filosofía no contiene ningún principio de esta clase, al ser un conocimiento racional por conceptos, no por construcción de los mismos—, no para desaparecer como un punto de vista de la razón carente de utilidad alguna, sino para pasar a convertirse en un *problema* planteado por la razón para el entendimiento, es decir, para el sujeto, para que emprenda y prosiga el regreso en la síntesis de las condiciones de un condicionado dado². De este modo, aprenderemos a descubrir en ese principio de la razón una *regla* que impone en la serie de condiciones de fenómenos dados un regreso al que nunca le estará permitido detenerse en un incondicionado absoluto. Anteriormente se mostró el paso en falso en que incurrieron los argumentos antinómicos al tomar como modelo y criterio al *concepto de mundo*, mientras que ahora es un principio racional —que no será un principio de posibilidad de la experiencia y del conocimiento empírico, ni un principio del entendimiento, que tampoco será un principio constitutivo de la razón que permita ampliar el concepto de mundo sensible más allá de toda experiencia— el que actúe como *principio regulador* en las Ideas cosmológicas, de manera que, en primer lugar, nos haga proseguir (*fortsetzen*) y ampliar (*erweitern*) lo más posible la experiencia, sin permitir que detengamos la

¹ Vd. *KrV*, A 506/B 534.

² Vd. *op. cit.*, A 508/B 536.

búsqueda en ningún límite empírico considerado como límite absoluto, y, en segundo lugar, postule lo que se tiene que hacer, sin anticipar lo que está dado en el objeto antes de todo regreso.

Habrà que reparar en las consecuencias que para la habilitación de un paso transcendente a lo inteligible desde el idealismo transcendental contiene la distinción entre principios *regulativos* y *constitutivos*, sin la cual el principio de la totalidad absoluta de las series de las condiciones sería cosmológico constitutivo, concepto cuya *nadería* (*Nichtigkeit*) sólo puede ser descubierta por esa distinción, de suerte que no se termine atribuyendo una injustificada realidad objetiva a una Idea que sólo debe servir de regla. Dada la imposibilidad para nuestro entendimiento discursivo de atribuir realidad a un objeto independientemente de la síntesis empírica por la que nos es dado, la razón en su uso regulativo sólo impulsará y exigirá el conducir hasta el límite más extremo de su ejercicio una operación perteneciente a la *analítica transcendental*, que no es otra que la síntesis regresiva de los fenómenos¹. En relación con el establecimiento de este principio regulativo, será recomendable distinguir entre dos modos de determinar la síntesis de una serie que nunca es completa. Kant atribuye a los matemáticos la preocupación por el carácter infinito de la síntesis (*progressus in infinitum*), a diferencia de los filósofos, que más bien se las habrían con el carácter indefinido de la misma (*progressus in indefinitum*)². En aquellos casos en los que esté en juego el progreso de la síntesis —como cuando prolongamos una línea recta, en la prosecución de las líneas generacionales en sentido descendente...—, es decir, «en lo que se halla en nuestro poder», es correcto decir «no ceséis nunca de prolongarla», puesto que siempre podremos hacerlo hasta el infinito. En estos casos la razón no necesita la representación de una totalidad absoluta, al no suponerla como condición y como dada (*datum*), sino como algo meramente *dabile*. En los casos en los que, sin embargo, esté en juego el regreso desde lo condicionado hasta la serie de las condiciones —si me remonto desde un hombre que vive actualmente hasta la serie completa de sus antepasados, o si parto desde el miembro de una serie en un regreso que me habrá de llevar hacia la totalidad absoluta de las condiciones—, nos las habremos con un *regreso indeterminado*, de suerte que únicamente podremos afirmar que, por muy lejos que éste alcance, nunca hallaremos un fundamento empírico

¹ Vd. KrV, A 509/B 537.

² Siguiendo las indicaciones de G. Lebrun —en *Kant et la fin de la métaphysique*, obra citada en nuestra bibliografía— en este punto, resultaría útil recordar brevemente la distinción cartesiana —cuyos conceptos no atienden a la diversa densidad de los planos ontológicos, de lo sensible y lo suprasensible, como lo hacen los conceptos puros del entendimiento y la deducción transcendental de los mismos en Kant— entre lo *indefinido*, como un no ver límites a la regresión («es suficiente no tener razón alguna por la que se pueda probar que tiene límites», dirá Descartes en una carta a Chanut, 6-VI-1677), y lo *infinito*, en tanto que ver una regresión ilimitada (basado en el hecho de que «no notamos ningún límite en sus perfecciones, como también a causa de que estamos seguros de que no puede tenerlos», observa en los *Principia*, I, 27, pp. 37-8). Nos interesa de las definiciones cartesianas su independencia con respecto a la operación de regresión, para provenir más bien de una suspensión del juicio amparada en la debilidad y limitaciones de nuestro conocimiento. Por ello mismo, en primer lugar, la regresión espacial emprendida podrá concluir sin mayor problema en el campo de lo indefinido, al no concebir imposibilidad alguna —error en el incurría la mayoría del principio lógico de la razón— en divisar *al infinito* la extensión. En segundo lugar, el juicio de indefinición parece provenir de la imposibilidad de concebir clara y distintamente la verdad o no de las preguntas cosmológicas, por ejemplo, y el filósofo racionalista se guarda la carta de introducir la determinación de una decisión divina, apelando a la incomprendibilidad de Dios, fundamento que termina maquillando la existencia de una Antinomia. De este modo, los juicios cartesianos acerca de lo infinito y lo indefinido no tendrán nada que ver con la progresión infinita o indefinida, y a juicio de las coordenadas conceptuales del idealismo transcendental se presentan como un modo engañoso de evitar el conflicto antinómico, al dejar intacto su fundamento, a saber, la indeterminación, o mejor dicho, el desconocimiento de la auténtica relación entre lo sensible y lo inteligible.

que permita considerar a la serie como limitada en algún punto¹. Pero en ambos casos la serie de las condiciones tendrá que darse en el regreso, pues no se trata, una vez más, de cosas en sí, sino de fenómenos. Introducida esta distinción, ambas proposiciones caerán del mismo lado cuando el análisis crítico advierta en el uso regulativo de un principio racional que la cuestión en juego no es la finitud o la infinitud de la serie, pues ésta no es nada en sí misma —está compuesta por fenómenos para los que una y otra son o demasiado pequeñas o demasiado grandes—, sino cómo disponer (*anstellen*) el regreso empírico y hasta dónde proseguirlo (*fortsetzen*). La regla del progreso dictará que, si el todo está dado empíricamente, será posible retroceder hasta el infinito en la serie de sus condiciones internas —siempre habrá más miembros empíricos dados que podamos alcanzar en el regreso—, pero, si el todo no está dado, sólo podremos seguir retro trayéndonos hacia condiciones más elevadas, y así continuar avanzando siempre, al no hallar un miembro dado de modo empírico que sea absolutamente incondicionado. En el primer ejemplo contamos con una percepción —de acuerdo con el proceder constructivo del matemático, no determinada por los principios del entendimiento— que limite el regreso empírico de manera absoluta, que no puede constituir una parte de la serie objetiva del regreso, en virtud del principio meramente lógico de que el límite debe ser distinto de lo limitado por él. En el segundo no tendremos una percepción que limite el regreso empírico de modo absoluto, con lo cual no podremos considerarlo nunca completo. En uno y otro caso el motor del avance será bien distinto, pues en el primer planteamiento de la totalidad y el regreso hacia ella toparemos con la necesidad de encontrar (*antreffen*) más miembros de la serie, mientras que en el segundo nos veremos espoleados por la necesidad de seguir preguntando (*fragen*) por más miembros, al no cerrar ninguna experiencia la serie en términos absolutos.

El desenmascaramiento de la inaplicabilidad del principio de razón acerca de la relación de lo condicionado con sus condiciones muestra, así, como su derivación positiva, la validez de aquél en cuanto que regla de prosecución (*Fortsetzung*) y magnitud (*Größe*) de una experiencia posible. Pues, si puede confirmarse que ese principio de la razón determina, según su significado *subjetivo*, el mayor uso posible del entendimiento en la experiencia, entonces se presentará por un camino muy diferente al dialéctico, casi como un *axioma* —algo imposible para la razón pura— que determine *a priori* a los objetos en sí mismos, con lo que se terminará transformando a un

¹ Kant ilustrará la distinción entre los dos tipos de síntesis con varios ejemplos. Un texto de la *KrV* puede servirnos de ayuda para determinar mejor el alcance de esta diferencia, A 417/B 445-A 418/B 446: «*De dos modos podemos pensar [lo] incondicionado: bien como formado por la serie entera en la que, consiguientemente, son condicionados todos los miembros, sin excepción, siendo sólo su totalidad lo absolutamente incondicionado, y entonces el regreso se llama infinito; o bien, lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, una parte a la que están subordinados los demás miembros de esa serie, y que no depende, por su lado, de ninguna otra condición. En el primer caso, la serie es a parte priori ilimitada (sin comienzo), es decir, infinita, a pesar de lo cual está dada por entero. Pero el regreso nunca es en ella completo. Por ello sólo puede llamarse potencialmente infinita. En el segundo caso, hay un primero en la serie [...]*», [subrayado nuestro], y ese primero de la serie recibirá los nombres de las tesis de los conflictos antinómicos, en los que se pone fin a la síntesis demasiado pronto. Así, la división de una materia corporal dada entre unos límites irá hasta el infinito, pues nunca hallaremos un miembro incondicionado, indivisible y simple, sino que cada condición será la parte de una parte en una remisión sin fin, pero lo incondicionado será el conjunto de esas partes tomado como un todo, de manera que incluso los miembros más alejados estarán dados antes de emprender la división. Distinto será el resultado de la síntesis en el caso de la serie completa de los antepasados de un individuo dado —que sirve de ejemplo de los conflictos cósmicos—, pues al no hallar nunca un límite empírico que pueda exponer un miembro como absolutamente incondicionado, dado que los miembros que pudieran ofrecer esa condición no se hallan en la intuición empírica antes de completar el regreso —lo que si encontrábamos en el caso anterior—, el regreso no irá hacia el infinito, sino hacia una lejanía indeterminable (*unbestimmbare Weite*), en la búsqueda de más miembros de los dados, que siempre se dan como condicionados a su vez, *vd. op. cit.*, A 512/B 540ss.

principio dialéctico en uno doctrinal, y así la razón concordará (*zusammenstimmen*) finalmente consigo misma, dado que sólo una incorrecta interpretación (*Mißdeutung*) originaba el conflicto. Por lo tanto, la cuestión no será la de determinar la magnitud absoluta de las series en el mundo sensible, o la de discutir acerca de su carácter limitado o ilimitado, sino la de hasta dónde podemos remontarnos en el regreso empírico, si no queremos divagar, sino atenernos al objeto y a lo que la razón puede *regular* con respecto a éste. De esta manera, la *apariencia* (*Schein*), como *brillo* que proviene del corazón mismo de la razón, encontrará finalmente su perspectiva no distorsionada —porque ésta existe podemos hablar de una lectura *positiva* de la *dialéctica transcendental*, de cuya viabilidad depende estrechamente la suerte de este trabajo—, que curiosamente nos ayuda a localizar una demostración indirecta del idealismo transcendental¹.

1.1.2 Segundo momento del descubrimiento de una virtualidad del idealismo transcendental para habilitar el paso a lo inteligible.

La exposición escéptica del conflicto cosmológico presentaba a todas las representaciones dialécticas de totalidad en la serie de condiciones de un condicionado dado como expresiones de un mismo fenómeno. Se trataba en cada caso de una serie en la que condiciones y condicionado se enlazaban como miembros de ella, con lo que, o bien eran homogéneos (*gleichartig*), y el regreso nunca alcanzaba su fin o bien erróneamente se consideraba como primero a un miembro condicionado. Esta lectura reconocía —en lo que representa una lectura negativa— en la Antinomia el paso en falso por el que la razón presentaba al entendimiento una solución que, o bien iba demasiado lejos para las posibilidades de este último, en la medida en que el regreso aparecía como excesivamente largo o interminable, o bien se quedaba demasiado corta, al poder pensarse por encima de cada condición siempre otra anterior². Por medio de esta lectura, posible y necesaria, pero un tanto unilateral, se pasó por alto una diferencia esencial, vigente entre los conceptos del entendimiento que la razón intenta convertir en Ideas, que pasamos a señalar en lo que sigue. Hasta ahora habíamos permanecido en ese estudio de las Ideas transcendentales entre condiciones en el fenómeno y los objetos de las Ideas matemático-transcendentales no salían de la esfera del mismo, pero con vistas al estudio de las Ideas dinámicos-transcendentales comenzará a cobrar importancia una distinción que «*nos abre una perspectiva totalmente nueva en consideración del conflicto*», que anuncia un cambio de signo en la solución de las Antinomias dinámicas que se mostrará decisivo para la suerte de lo *inteligible* en la *Crítica*³.

En los conflictos anteriores ninguna de las posturas se alzaba sobre supuestos que pudieran sostenerse de algún modo, pues la razón siempre exigía demasiado, o bien desoía la posibilidad de llevar adelante la investigación del entendimiento, pero quizás ahora intervenga una presuposición (*Voraussetzung*) en las Antinomias dinámicas que pueda coexistir (*zusammen bestehen*) con la pretensión de la razón, de modo que el juez del conflicto abandone su posición meramente observadora y neutral del mismo, cuyo acontecer él mismo fomentaba con vistas al mayor conocimiento de la razón, para suplir las deficiencias jurídicas (*Mangel der Rechtsgründe*) que habían ignorado ambas partes, alcanzando una avenencia (*Genugtuung*) entre ambas, en una actuación reflexiva que las Antinomias matemáticas no podían acoger. El punto de partida necesario nos conduce a los resultados más relevantes de la *analítica transcendental*:

¹ Vd. KrV, A 417/B 445.

² Vd. op. cit., A 528/B 556-A 529/B 557.

³ Vd. op. cit., A 529/B 557; cfr. con la *magnífica apertura* (*herrliche Eröffnung*) que pone en libertad al mundo inteligible al que pertenecemos en tanto que seres racionales, implicando una ampliación de la razón en KprV, A 168.

«[H]emos omitido aquí una diferencia esencial que existe entre los objetos, es decir, entre los conceptos del entendimiento que la razón trata de convertir en Ideas. En efecto, según la anterior tabla de categorías, dos de ellas significan una síntesis *matemática* de los fenómenos, mientras que las otras dos una síntesis *dinámica* de los mismos»¹.

De esta manera, observamos que el concepto doctrinal del idealismo transcendental permite trazar distinciones —como la de intuitivo-discursivo, matemático-dinámico, fenómeno-noúmeno— que amplían significativamente el ámbito de la discusión cosmológica transcendental. La misma estructura del juicio infinito, que tan relevante nos ha parecido en la expresión del *saber negativo*, que el uso especulativo de la razón era capaz de gestionar acerca de lo que pudiera ser la metafísica, se muestra casi como una *Bedürfnis* de la razón, que descubre esa exigencia y necesidad a partir de un conflicto metafísico-dogmático, que no es otro que el enfrentamiento entre naturaleza y libertad. Desde el punto de vista de la extensión (*Erstreckung*) todas las síntesis son *homogéneas*, por lo que concierne a su adecuación a la Idea, que siempre queda demasiado grande o demasiado pequeña para ellas, desde el momento en que todo ensayo de totalización de una serie empírica supera las condiciones estructurales finitas del entendimiento. Pero el concepto del entendimiento que está a la base de esas Ideas contiene, a su vez, o bien una síntesis de lo homogéneo, o bien de lo heterogéneo (*ungleichartig*), de modo que la primera se constituye como una composición y división de toda magnitud, mientras que la segunda lo hace en la conexión causal, así como en la que enlaza a lo necesario con lo contingente. A diferencia de la combinación (*Verbindung*) matemática, que no nos dejará salir de condiciones que no sean sensibles, es decir, que no sigan formando parte de la serie, la síntesis dinámica permitirá (*zulässt*) que la síntesis contenga una condición heterogénea, como un miembro meramente inteligible que ya no forme parte de la serie, sino que se halle fuera de ella. De este modo es como la razón obtendrá una satisfacción (*Genüge*) y se podrá anteponer un incondicionado a los fenómenos, sin que la serie de los últimos como condicionada en todo momento se vea perjudicada, confundida (*verwirren*) o se infrinjan los principios del entendimiento. De modo que las series dinámicas se compondrán de miembros enteramente condicionados (*Durchgängigbedingtes*), es decir, de fenómenos, pero, al mismo tiempo, podrán conectarse con una condición «que, si bien es empíricamente incondicionada, es también no-sensible», dando así satisfacción tanto al entendimiento como a la razón². La conversión del principio supremo de la razón en un principio regulativo, que plantea como tarea y manda la continuación de la síntesis regresiva, permitirá no tanto disolver el conflicto dialéctico, es decir, aparente, entre proposiciones inadmisibles, como aceptar a ambas como simultáneamente posibles —mostrando la ilusión responsable de que parezcan contradecirse mutuamente—, y así resolverlo. El establecimiento de la ausencia de perjuicio que para las leyes de la naturaleza significan las acciones posibles por libertad, a saber, la *no incompatibilidad* de principio de las primeras con las segundas, planteará, por otro lado, un *problema de la Razón* cuyo rendimiento crítico y metafísico no es más que inaugurado por esta discusión acerca de un conflicto propio de la metafísica especial —con lo cual la libertad queda a salvo de los ataques escépticos—, pero permanecerá insoluble desde el uso teórico de la razón.

¹ Vd. KrV, A 529/B 557: «Wir haben aber hiebei einen wesentlichen Unterschied übersehen, der unter den Objekten, d.i. den Verstandesbegriffen herrscht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich, nach unseres obigen Tafel der Kategorien, zwei derselben mathematische, die zwei übrigen aber eine dynamische Synthesis der Erscheinungen bedeuten».

² Vd. KrV, A 531/B 559.

Nos interesa reparar en estos momentos en el estatuto teórico necesario de un *concepto problemático*, como fruto del establecimiento de los límites de la razón —un concepto positivo y no meramente fáctico, que no cierra las puertas, sino que más bien abre nuevas perspectivas—, es decir, como fruto de un espacio vacío y libre que el idealismo transcendental ha separado cuidadosamente en su elaboración de una ontología y cuyo ulterior desarrollo fomenta y anima «en el único camino que aún permanece libre, a saber, el del uso práctico», donde seguramente la razón hallará mayores satisfacciones con respecto a los objetos que inexorablemente barrunta (*ahndet*), siguiendo una tendencia (*Hang*) de su naturaleza¹. La distinción entre Ideas matemático y dinámico-transcendentales aparece de esta manera como marco de salvación (*Rettung*) de la libertad y remitirá al auténtico *deber* (*Pflicht*) del filósofo transcendental, a saber, el realizar un archivo de la historia del idealismo transcendental en tanto que posición ontológica fundamental, en el que se reúna y se muestre la estructura interna de los momentos fundamentales que posibilitan ese cambio de signo en la solución de las Antinomias dinámicas. Ese concepto doctrinal sobre el que se asienta la *Crítica*, en tanto que doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos será también —como ya se indicó más arriba— la doctrina del noúmeno en sentido negativo y precisamente desde esta última perspectiva permitirá suponer una condición empíricamente incondicionada —una condición inteligible de lo condicionado en el fenómeno— que no sea, a su vez, un miembro fenoménico más, sin que por ello interrumpa la serie de condiciones empíricas, y así sin producir ninguna quiebra (*Abbruch*) en la continuidad del regreso empírico.

1.2. Advertencia preliminar a la solución de una apariencia dialéctica entre naturaleza y libertad en tanto que presentación indirecta del idealismo transcendental como doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos.

No son pocas las ocasiones en que el mismo Kant detiene nuestra atención ante el hecho de que la doctrina de los fenómenos como meras representaciones es un modo de imponer restricciones a la sensibilidad desde el entendimiento, para que la primera no pretenda constituirse en la clave interpretativa de todo sentido acerca del mundo. De otro modo, la creencia *tan natural* de que las cosas nos son dadas en sí, sin una mediación representativa por la intuición que las convierta en meros fenómenos, impediría la hazaña propiamente crítica de *salvar la libertad*². A su vez, el entendimiento no puede pretender un conocimiento de lo suprasensible por meros conceptos —con ello no haríamos sino introducimos en el mundo desconocido de lo suprasensible desprovistos de todo manual y material de orientación, por así decirlo, por el acceso equivocado—, sino que actuará como un magnífico ordenador de las multiplicidades sensibles, a las que determinará de acuerdo con una de las funciones lógicas del juzgar con el propósito de conocerlas. Sin embargo, no debemos perder de vista que queda por ver el rendimiento que la dialéctica extraerá de su *sentido transcendental* (*transzendentaler Sinn*), aquél que se observa cuando afirmamos que el entendimiento no determina los datos proporcionados mediante los sentidos, sino que construye, casi inconscientemente, un edificio colateral (*Nebengebäude*) al lado de la casa de la experiencia (*an das Haus der Erfahrung*), que

¹ Vd. *KrV*, A 796/B 824.

² Este es el sentido de la conocida máxima «Pues, si los fenómenos son cosas en sí mismas, no puede salvarse la libertad», *KrV*, A 536/B 564; cfr. *op. cit.*, A 543/B 571: «Si cedemos a la ilusión del idealismo transcendental, no restará ni naturaleza ni libertad». Curiosamente la mayoría de los textos concernientes a esta cuestión los hallamos en rememoraciones y recuentos de los resultados de la ontología —por ejemplo, en *Fenómenos y noúmenos*— o en determinaciones de los límites de la razón pura —como en la conclusión de los *Prolegómenos*—.

puebla con meros entes del pensamiento (*Gedankenwesen*), sin advertir que con ello ya ha superado, ha transgredido, los límites de su uso¹. El equilibrio entre ambas facultades, en virtud del cual cualquier carga de las tintas hacia un lado u otro de las fuentes de nuestro conocimiento será susceptible de recibir la respuesta fundada de una lectura opuesta —donde puede hallarse la riqueza hermenéutica del proyecto crítico, que no parece dejar de dar frutos—, quedará determinado por la misma distinción y partición (*Scheidung*) de las facultades que intervienen en la constitución del conocimiento y sus condiciones de ejercicio, distinción que afectará al origen y al contenido —no estribará en una mayor o menor distinción de grado²—, y cuya estructura retornará no pocas veces en el desarrollo expositivo de qué sea el idealismo transcendental, como acabamos de ver un poco más arriba por lo que respecta a la distinción entre un orden matemático-intuitivo de la fenomenicidad como *magnitud* y un orden dinámico-discursivo de la fenomenicidad como *existencia*. Lo que denominamos un tanto menesterosamente equilibrio entre las facultades que intervienen en el conocimiento humano, a saber, sensibilidad y entendimiento —al funcionar en este caso la facultad de juzgar como un elemento que permite la aplicación de leyes que no se da él mismo, sino que le son dictadas, al proceder en definitiva de modo determinante— será el principal motivo de que la doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos imponga la irreductibilidad de la existencia a la construcción³.

La modificación que sufría la discusión antinómica que venimos de esbozar, nos permitía observar que la aplicación de ciertas diferencias transcendentales proporcionaba una perspectiva distinta y provechosa en relación al conflicto, de manera que dejara de estar en juego la exigencia desproporcionada (*Zumutung*) del entendimiento con respecto a una síntesis total de las condiciones de un condicionado dado, para trasladar la atención a la conexión de la serie —conexión que puede además acaecer en cualquier momento, pues su localización en un punto inicial e inaugurador de aquélla incurría en el paso en falso propiamente dogmático— con una condición inteligible, lo que en el caso de la serie derivativa de las causas se mostrará como un comienzo absoluto. En virtud de este giro en el modo de pensar hallaremos, en lugar de un *sophisma figurae dictionis*, una ilusión de incompatibilidad entre dos tesis que podrían coexistir sin ningún problema, ilusión disuelta mediante la distinción que señalábamos más arriba.

Una vez más, sólo el concepto doctrinal (*Lehrbegriff*) del idealismo transcendental permitirá dar ese paso innovador con respecto a la suerte de los objetos de la metafísica especial:

«Si los fenómenos fueran cosas en sí mismas, y si, por tanto, espacio y tiempo fueran formas de la existencia de las cosas en sí mismas: entonces las condiciones, junto con lo condicionado, pertenecerían siempre a una y la misma serie, y de aquí tendría que brotar, también en el presente caso, la antinomia que es común a todas las Ideas, que esta serie tendría que resultar, inevitablemente, o demasiado grande o demasiado pequeña para el entendimiento. Pero los conceptos dinámicos de razón [...] tienen esto de peculiar: que como no tienen que ver con un objeto considerado como magnitud, sino sólo con su *existencia*, se puede abstraer también de la magnitud de la serie de las condiciones, y en ellos todo depende meramente de la relación dinámica de la condición con lo condicionado, de tal manera que en la pregunta sobre naturaleza y libertad encontramos ya la dificultad de si por doquier la libertad es siquiera posible, y si, caso de serlo, puede coexistir con la universalidad de la ley natural de la causalidad; la cuestión, por tanto, de si la proposición de que todo efecto en el mundo tiene que brotar o bien de la naturaleza o bien de la

¹ *Vd. Prolegómenos*, §§33-35; *cfr. KrV*, A 248/B 305; A 256/B 312.

² *Vd. KrV*, A 44/B 62.

³ *Vd. op. cit.*, A 179/B 222.

libertad, es una proposición disyuntiva en sentido estricto, o si más bien no podrían *ambas* tener lugar, en respecto diverso, en uno y el mismo suceso»¹.

Si los fenómenos fueran cosas en sí mismas y el espacio y el tiempo formas de existencia de la cosa en sí, condicionado y condiciones no dejarían nunca de formar parte de la misma serie, es decir, no pertenecerían a niveles ontológicamente distintos. La misma aplicación del juicio infinito (A es no-B) se fundamentaba también, como hemos visto, en la consideración de los fenómenos como meras representaciones, pues sólo en virtud de esa distinción podremos afirmar que, supuesto que A sea un condicionado (fenómeno) y B una condición a su vez condicionada ella misma, es posible en cualquier momento una conexión de la serie de lo condicionado a la que pertenece A con una causa inteligible no-B. Así, la idealidad de las intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo como formas de darse las cosas y la idealidad de éstas últimas en tanto que fenómenos sentaría las bases de un conocimiento *a priori* de los objetos de los sentidos, así como de la restricción al fenómeno de la determinabilidad espacio-temporal de la existencia. Con ello se preserva un sentido meramente negativo del concepto de noumeno, de la noción de existencia de las cosas en sí mismas, que, al no resultar determinable por las condiciones espacio-temporales, puede pensarse según la causalidad por libertad. Por su parte, la nota común de los conceptos y principios dinámicos de no concernir a la magnitud del objeto, sino a su existencia, permitirá hacer entera abstracción de la magnitud de la serie de las condiciones, para dirigirse más bien a la *relación dinámica* de la condición con lo condicionado, con lo que podrá finalmente plantearse si naturaleza y libertad están condenadas a una relación disyuntiva, o bien pueden convivir en un mismo suceso.

La presuposición engañosa de la realidad absoluta de los fenómenos desvía, pierde y desorienta (*verwirrt*) a la razón, pues si los fenómenos resultaran ser cosas en sí, la libertad no podría salvarse, y ésta es precisamente un *problema de la razón*. Por lo tanto, el desconocimiento de ciertas diferencias de plano y pliegues estructurales internos a la razón misma conducirá a observar contradicciones y oposiciones donde en realidad no las hay e impedirá localizar las coordenadas apropiadas para plantear la libertad, con lo que terminará ocurriendo algo así como la ridícula escena parodiada por Kant en la que uno ordeña al chivo, mientras el otro sostiene la criba². En efecto si la naturaleza fuera la única explicación causal suficiente de los

¹ Vd. KrV, A 535/B 563-A 536/B 564: «Wenn Erscheinungen Dinge an sich wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseins der Dinge an sich selbst: so würden die Bedingungen mit den Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören, und daraus auch in gegenwärtigen Falle die Antinomie entspringen, die allen transzendentalen Ideen gemein ist, daß diese Reihe unvermeidlich für den Verstand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamischen Vernunftbegriffe aber [...] haben dieses besondere: daß sie es nicht mit einem Gegenstande als Größe betrachtet, sondern nur mit seinem Dasein zu tun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abstrahieren kann, uns es bei ihnen bloß auf das dynamische Verhältnis der Bedingung zum Bedingten ankommt, so, daß wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sei, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Kausalität zusammen bestehen könne; mithin ob es ein richtigdisjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne».

² Vd. op. cit., A 536/B 564-A 537/B 565: «Así pues, la pregunta es sólo: si [...], en lo que respecta a uno y el mismo efecto, que está determinado según la naturaleza, también puede tener lugar la libertad, o si ésta queda completamente excluida por aquella ley inviolable. Y aquí muestra la presuposición, ciertamente común, pero engañosa, de la realidad absoluta de los fenómenos, inmediatamente su desventajoso influjo, para extraviar a la razón. Pues si los fenómenos son cosas en sí mismas no se puede salvar la libertad. Pues entonces la naturaleza es la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo suceso, y la condición de los mismos está contenida siempre sólo en la serie de los fenómenos, que, junto con su efecto, son necesarios bajo la ley natural. Si, por el

acontecimientos, no podría habilitarse la posibilidad de la causalidad por libertad, pero si los fenómenos no son más que meras representaciones, deberán contar con fundamentos que no sean, a su vez, fenómenos. La diferencia transcendental con la que opera el idealismo transcendental permite, así, pensar junto a una causalidad *horizontal*, una causalidad inteligible, efectuada sobre el fenómeno por parte de un sustrato indeterminado=X, que irá de la mano del concepto del primero y que —en relación con la objetividad teórica— indicará sólo la posición de objetividad, de la exigencia de que sea uno y sólo uno el modo de enlace válido para cada multiplicidad dada.

La determinación del modelo de esta doble causalidad tendrá que establecer, en primer lugar, que la causalidad *por (aus) libertad* sea inteligible e independiente de la naturaleza, mientras que sus *efectos (Wirkungen)* acontezcan efectivamente en ésta, de suerte que la *realidad* de esta relación nos parece encerrar algo decisivo para el *fin final* de la razón, que es la metafísica. Una noción como la de límite, que permite apreciar en su expresión lógica la riqueza de un espacio vacío que se halla situado más allá de las zonas del uso empírico del entendimiento, es precisamente la que conducirá ese miembro exterior a la serie de los fenómenos, con la que sin embargo aquél se halla conectado y en la que muestra sus efectos, su rendimiento causal. No en vano, una vez definida por Kant la localización de la Idea cosmológica de libertad en la relación de lo intelectual (como causa) con el fenómeno (como efecto), se nos dirá que en la libertad, como facultad de comenzar por uno mismo un acontecimiento, se alcanza justamente el concepto en el que consiste el problema de la metafísica, en cuanto tránsito de lo sensible a lo inteligible¹. Dar con la representación correcta de la relación se muestra en este punto como algo decisivo, pues de la deficiente interpretación de la misma provienen las objeciones del crítico que observa en la afirmación de obstáculos que la naturaleza opone a la causalidad por libertad un influjo de la primera sobre la segunda, cuando lo que el idealismo transcendental —extendido a un idealismo de la finalidad en la naturaleza y el arte, como se verá más adelante— habilita será más bien la posibilidad de una resistencia (*Widerstand*) o fomento (*Beförderung*) no directamente entre la naturaleza y la libertad, como si se tratara de dos motores causales sometidos al mismo régimen de sentido, que se encontraran en *oposición real* —como podría ocurrir entre habilidad y disciplina—, sino entre la primera como fenómeno y los efectos de la segunda como fenómeno en el mundo sensible².

contrario, los fenómenos no pasan más que por lo que son de hecho, a saber, no cosas en sí mismas, sino meras representaciones, que están conectadas interdependientemente según leyes empíricas, entonces ellos mismos tienen que tener aún fundamentos que no son fenómenos».

¹ Vd. *Prolegómenos*, §53, A 152, nota; *Fortschr.*, XX, p. 272-273: «La filosofía transcendental, e.d. la doctrina acerca de la posibilidad de todo conocimiento a priori en general, que es la crítica de la razón pura y cuyos elementos han sido ahora completamente exhibidos, tiene como fin propio la fundación de una metafísica, cuyo fin, a su vez, en cuanto fin final de la razón pura, se propone ampliar el límite de lo sensible hasta el campo de lo suprasensible, y éste es un paso transcendente (*Überschritt*) que, para no ser un salto peligroso —dado que tampoco es un proceso continuo dentro del mismo orden de Principios— hace necesaria una extrema diligencia en el [establecimiento del] límite de ambos territorios, para poner freno al progreso».

² Vd. *KU, Einl.*, IX, A LII-LIII/B LIV-LV: «Solamente, si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y la regla práctica que contiene) no están dados (*belegen*) en la naturaleza, y lo sensible no puede determinar a lo suprasensible en el sujeto: es más bien posible lo contrario (no en consideración del conocimiento de la naturaleza, sino de las consecuencias derivadas de la primera sobre la última), y contenidos ya en el concepto de una causalidad mediante (*durch*) libertad, cuyo efecto debe acontecer en el mundo conforme a sus leyes formales, aunque la palabra causa, utilizada por lo suprasensible, sólo significa el fundamento, para determinar la causalidad de las cosas naturales para un efecto, conforme a sus propias leyes naturales, pero al mismo tiempo conforme con el principio formal de las leyes de razón, cuya posibilidad no puede ser penetrada (*eingesehen*), pero la objeción de una supuesta contradicción, que se hallaría aquí, puede refutarse suficientemente»; puede acudir igualmente a la nota explicativa que contiene el famoso pasaje al que nos hemos

El carácter regulativo de los principios del entendimiento por lo que concierne a la existencia de los objetos permite asimismo introducir una *doble perspectiva* enormemente valiosa para la *salvación* de la libertad, y es que la atribución de una causalidad por libertad a un fenómeno no implica en modo alguno negar su determinación *en el tiempo*, sino contar con ella y, en todo caso, distinguir entre la existencia de una cosa como fenómeno, determinable según leyes naturales, y la existencia de esa misma cosa como cosa en sí, determinable por la ley de la libertad. Pero, al mismo tiempo, esa “cosa” no puede ser más que el hombre, al que habrá, por lo tanto, que aplicar el mencionado modelo:

«Si se quiere atribuir libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo: entonces no se le puede exceptuar, en esa medida al menos, de la ley de la necesidad natural de todos los sucesos en su existencia, de la necesidad natural, por tanto de sus acciones; pues eso sería tanto como entregarlo al ciego azar. Pero como esta ley concierne inevitablemente a toda causalidad de las cosas en la medida en que su *existencia* es determinable *en el tiempo*, entonces, si éste fuera el modo en el que también hubiera que determinar la existencia de estas cosas en sí mismas, la libertad tendría que desecharse como un concepto nulo e imposible. Consiguientemente, si se quiere salvar la libertad, no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en la medida en que es determinable en el tiempo, y con ella la causalidad según leyes de la *necesidad natural, meramente al fenómeno*, pero atribuir la *libertad* precisamente *al mismo ser como cosa en sí misma*»¹.

La necesidad de plantear la posibilidad de la causalidad por libertad en el interior de la realidad fenoménica, en sus efectos en el mundo sensible regido según leyes naturales, junto con la carencia de principios constitutivos que nos permitan algo así como construir la existencia, son dos consecuencias internas a la doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos que aprestan el marco ontológico en el que será posible introducir a la libertad, como un principio generador de efectos en el mundo, de modo que una obra como la tercera *Crítica* pueda profundizar en las condiciones necesarias para que la realización efectiva de tales efectos sea viable en la naturaleza, y, así, ocuparse de la realización del *fin final*. De este modo nos parece que la primera *Crítica* dibuja el modelo ontológico habilitado por un estudio del límite de la razón —desde el uso teórico de la misma—, que debería alejar, por un lado, todo peligro de un *naturalismo escéptico*, por el otro, la consideración de los fenómenos como cosas en sí, y en particular del espacio y el tiempo como determinaciones de las cosas en sí mismas, camino este último que convertiría a un Dios creador en autor de todo lo que acontece en el tiempo, perspectiva desde la cual no se podrá sino elogiar la consecuencia de Spinoza con respecto a los

referido directamente, *vd. ibid.*: «La resistencia (Widerstand) o el fomento (Beförderung) no es entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera como fenómeno y los efectos del último como fenómenos en el mundo sensible; y justamente la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una causa natural subordinada a aquélla (del sujeto, como hombre, consiguientemente considerado como fenómeno), de cuya determinación contiene el fundamento lo inteligible, que es pensado bajo la libertad, de un modo por el resto no aclarado (precisamente como aquello que constituye el sustrato suprasensible de la naturaleza)».

¹ *Vd. KprV*, A 170: «Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen: so kann man es, so fern wenigstens, vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn daß wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, so fern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wornach man sich auch das Dasein an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch zu retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen».

subterfugios de Mendelssohn. De hecho, si se niega la idealidad de las formas puras de la intuición —afirmará Kant— no nos quedará más que la propuesta spinozista, para la que espacio y tiempo se convierten en determinaciones esenciales del Ser supremo, con relación al cual las cosas contingentes no estarán constituidas como sustancias, sino como los accidentes a él inherentes. Si recordamos que la doctrina de la sensibilidad de la primera *Crítica* se mostraba como la doctrina del nómeno en sentido negativo, no será de extrañar que la negación de la idealidad transcendental y de la realidad empírica de las formas de la intuición permita caer fácilmente en la introducción de una noción tal como la de creación (*Schöpfung*) en la explicación de los fenómenos —una noción *positiva* con la que nada gana la metafísica—, que no puede formar parte del tipo de representación sensible, y que únicamente se refiere a las cosas en sí mismas. Ésta era la importancia que encerraba la distinción crítica de la existencia en el espacio y el tiempo con relación a la existencia de las cosas en sí, que no podemos penetrar de ninguna manera mediante nuestras herramientas teórico-cognoscitivas. Será necesario, más bien, pensar un orden de fenómenos —exteriores a cualquier física del Dios creador— regulado por leyes naturales, si es que se quiere salvar la libertad, pues de otra manera el hombre no se convertiría más que en una suerte de marioneta o autómatas, cuyo primer motor se encontraría en la Suprema razón divina, última razón de su movimiento:

«En realidad, si las acciones del hombre, tal como ellas pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran determinaciones del mismo como fenómeno, sino como cosa en sí misma, no podría salvarse la libertad. El hombre sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el Supremo Maestro de todas las obras de arte, y la conciencia de sí mismo haría de él a la verdad un autómatas pensante, en el cual, empero, la conciencia de su espontaneidad, de ser considerada como libertad, sería mero engaño, ya que sólo comparativamente merecería ser denominada así; porque, si bien las próximas causas determinantes de su movimiento y una larga serie de las mismas más allá de su causa determinante son a la verdad interiores, en cambio la última y suprema se encuentra enteramente en mano ajena»¹.

El Dios artesano-demiurgo encubre, así, la Idea transcendental de libertad tanto como lo hace —como veremos al distinguir la libertad transcendental de la meramente psicológica— el concepto psicológico de la misma, pues la referencia constante a causas internas y primeras sólo comparativamente impedirá la apertura de la perspectiva de un inicio absolutamente primero en la serie de los fenómenos. Igualmente, advertimos que el concepto de creación no podía formar parte del modo de representación de la existencia ni de la causalidad que nosotros podemos penetrar —ya sea natural o por libertad—, al transportar el orden del discurso al nivel nouménico, acerca del que no podemos —desde el uso teórico de la razón al menos— elaborar proposiciones que no sean sino negativas, por lo tanto, nunca determinar nada positivamente. Por esto mismo, si la libertad puede afirmarse sin perjuicio alguno para el mecanismo natural de las acciones en tanto que fenómenos, entonces nada cambiará en la posibilidad de tomar un doble punto de vista acerca de la causalidad presente en los fenómenos por el hecho de que se trate de criaturas, en la medida en que la creación no será un fundamento de determinación de los fenómenos, sino de la

¹ Vd. KprV, A 180-181: «In der Tat: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird».

existencia inteligible de éstos. Como conclusión de este recorrido por aquellos textos del proyecto crítico en que se muestra con especial claridad la obligación y deber del filósofo transcendental de señalar y marcar con rigor los límites entre las distintas jurisdicciones facultativas y sus lenguajes podemos afirmar que un conocimiento teórico acerca de lo suprasensible hubiera constituido una decisión fatal para el destino de la metafísica —de cuya posibilidad se ocupa el discurso crítico—, pues cuando menos, a raíz de ese paso se anularía un saber sutil, de trazo débil y apenas perceptible, menos para la sensibilidad del filósofo transcendental, aquél que se pregunta por la nada de los entes, que indaga acerca de la naturaleza de la noción de límite, saber que proporciona el necesario hilo conductor del paso o tránsito hacia lo suprasensible, un pasaje que debe atravesar por el descubrimiento y estudio de otro ámbito legislador de la razón, distinto del especulativo, que no es otro sino el práctico. Por lo tanto, discurso del límite como investigación de las condiciones del tránsito hacia lo suprasensible y estudio de la proporción de las facultades de conocer adecuada a la destinación práctica del hombre señalan los dos polos de una *revolución en el modo de pensar* que la *Crítica* pretende ser, como salvaguarda, al mismo tiempo, del concepto metafísico de libertad, *clave de bóveda* (*Schlußstein*) del sistema de nuestros conocimientos *a priori*.

1.3. Del establecimiento de los límites de la razón pura: el idealismo transcendental como concepto doctrinal de la experiencia del límite.

Un estudio acerca de nuestro conocimiento transcendental de los objetos de los sentidos contendrá, además de una parte propiamente doctrinal —necesaria para la constitución de la filosofía transcendental como ontología—, una serie de capítulos que ocuparán casi la posición de *escolios*¹ de la ciencia que aspira a ser la metafísica, los cuales han llamado nuestra atención fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, por ocuparse de una revisión de la ontología y sus bases, que la retoma desde un punto de vista que podemos considerar como un corte en profundidad, devolviendo una versión subjetiva de los conceptos y principios que han sido presentados antes en clave objetiva, como modos de determinación de aquello que nos entregan los sentidos. En segundo lugar, semejante investigación reflexivo-subjetiva —carácter en el que deberá detenerse este trabajo— presenta una nada desdeñable utilidad para los intereses de la razón, que —como es bien sabido— desembocan en lo práctico. Los textos que plantearán las cuestiones y dificultades a las que aquí nos referiremos podrían reunirse, nos parece, en torno a dos rúbricas, de acuerdo con las cuales un primer grupo se posicionaría *an der Grenze* —siempre en relación al *límite (Grenze)* de la razón pura— como ocurre con los capítulos que resumen la labor y los resultados finales de la *analítica transcendental*, de manera que la *delimitación (Begrenzung)* que reciban los conceptos del entendimiento, cuyo ejercicio legal se reduce a su aplicación empírica, termine por colocarlos en contacto con el territorio de lo inteligible, donde nada podrían determinar, y a raíz de ese contacto —que nunca constituirá un conocimiento veraz y auténtico, sin falsas pistas, de aquellos que se hallan realmente frente a frente—, la facultad de los conceptos comience a construir un edificio colateral (*Nebengebäude*) al lado de la residencia de la experiencia (*Haus der Erfahrung*). Un segundo grupo de textos nos conducirá más bien a considerar la cuestión del límite y su conocimiento justamente *en el límite (auf der Grenze)*, puesto especialmente de manifiesto en la determinación de la relación existente entre un supuesto Ser supremo —del que nada sabemos y al que no podemos determinar— y el mundo que podemos conocer, a saber, la experiencia —en una suerte de metamorfosis de la comprensión del alcance y función de la teología y la ontología en la metafísica escolar—, de manera que un lenguaje simbólico sirva de hilo conductor para no perdernos y podamos alcanzar el ansiado reconocimiento de conceptos pertenecientes a densidades ontológicas distintas, realizando por principios el pasaje desde lo sensible a lo inteligible. Pero nos parece que las coordenadas trazadas por los dos niveles textuales señalados nos remiten, en todo caso, a un mismo fenómeno, de gran calado y mayor amplitud para lo que pueda ser finalmente la concepción kantiana de la metafísica y sus vías de desarrollo como ciencia. Nos referimos a algo así como *la experiencia del límite (zur Erfahrung der Grenze)* de la razón pura. Creemos estar en lo cierto al afirmar que el método y la estructura de nuestro trabajo quedarán justificados en buena parte, si somos capaces de localizar en toda la amplitud de sus consecuencias el despliegue de esta *experiencia* tanto en los cauces principales, como en los recovecos y meandros de una obra compleja como la que compone la primera *Crítica*, así como en la conclusión de los *Prolegómenos*. Así, será la razón en su uso especulativo aquella que planteará cuestiones de mayor calado acerca de esta superación de las propias restricciones que realiza la facultad de los conceptos, superación o *ir más allá de (hinausgehen)*, del que no percibiremos el sentido *positivo* si lo identificamos directamente y sin más con el *uso transcendental* de las categorías, pues en su transgresión señala

¹ Acerca de esta noción y su función en la determinación de los límites —la *delimitación*— de la razón pura puede acudir a los comentarios al respecto de *Prolegómenos*, §60, A 186ss.

hacia la *incomprensibilidad* de un indeterminado grupo de objetos, que podemos reunir bajo la rúbrica de *noúmeno*, en un reconocimiento de su inalcanzabilidad para nuestro entendimiento que se traducirá en un auténtico conocimiento, o mejor dicho, en un *saber*, del que están desprovistas las ciencias en su conjunto, al proceder éstas mediante pautas totalmente distintas, que les permiten no servirse de aquellas distinciones transcendentales que señalan para el crítico el avance de la investigación. Del acontecimiento de esta experiencia y de los momentos de su desarrollo que hemos alcanzado a reconocer intentaremos dar cuenta en los próximos apartados.

El surgimiento de una pregunta por *los límites de la razón* como tarea sin la que no puede cerrarse el negocio crítico (*kritisches Geschäft*) brindará la oportunidad para establecer el anclaje de la *Crítica* kantiana en la tradición filosófica, y no precisamente tanto en la familiar del racionalismo alemán de los siglos XVII y XVIII, como en la bastante más lejana concepción griega de la razón. La misma estructura de la *Crítica de la razón pura*, en la que una *doctrina de los elementos* se ve coronada y terminada por una *doctrina del método*, posiciona a los *fin*es de la razón en un lugar determinante —en relación con el desarrollo expositivo y demostrativo de las facultades cognoscitivas—, como un horizonte totalizador desde el que comprendemos que sus *problemas* hallen explicación en sus *intereses* —entre los que el *interés práctico* será, en definitiva, el principal y rector—, que el conocimiento filosófico —en cuanto *pensar por conceptos*— no avance por el mismo procedimiento que el conocimiento matemático —en cuanto *pensar por construcción de conceptos*—, que el conjunto de nuestros conocimientos puros *a priori* se configure en torno a un modelo arquitectónico que proporciona la razón, así como que la decisión crítica, que el idealismo transcendental como doctrina filosófica representa, ocupe un lugar determinado en la *historia de la razón*. Ninguna de estas tesis podría haberse enarbolado en el humilde y trabajado terreno, aún preocupado por la suerte de la demostración de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, de la *analítica transcendental*, pero justamente la última parte de una crítica completa de la razón en su uso especulativo, así como los capítulos más temáticamente estructurales de la obra —en los que se estudiará de cerca el trazado y uso de diferencias transcendentales básicas— darán cuerpo y vida a la definición arquitectónica de la *filosofía en sentido cósmico* (*Weltbegriff*), como «*ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana* (teleología rationis humanae)»¹, cuya presentación en forma de unidad sistemática será tarea de la metafísica. Son los *fin*es (τέλος) de la razón, con los que debe relacionar y conectar el conjunto de sus conocimientos, aquellos que permitirán definir y reconocer sus *límites* (πέρας), desde donde será posible considerar a la razón humana como algo perfecto y acabado (τελειόν)².

Como bien señala la crítica, la razón humana es *finita*, pero justamente la existencia de límites en ella, así como la determinación de cuáles sean esos límites, permitirán observarla como un *todo* y presentarla en la completitud y acabamiento (*Vollendung*) de sus determinaciones esenciales, perspectiva esencial para la fundación (*Ergründung*) de una *metaphysica generalis*, así como para la suerte de la *metaphysica specialis* a la que la primera sirve de pórtico. La determinación de los límites no podrá basarse en la mera observación, sino en *razones a priori* (*Gründen a priori*), mediante la fundación de las fuentes primeras de nuestro conocimiento (*durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis*). Si la exposición del problema es la apropiada, debería descubrirse en este camino una consecuencia del punto de partida de la exposición del idealismo transcendental. El planteamiento que conllevan las diversas distinciones transcendentales entre las fuentes y las clases de conocimiento —intuición/concepto;

¹ Vd. KrV, *Arquitectura*, A 839/B 867.

² Vd. Aristóteles, *Física*, 207a 14-5.

sensibilidad/entendimiento; magnitud/existencia— lleva a considerar —siguiendo un conocido texto kantiano— a la superficie de la experiencia que éstas determinan, de la que sensibilidad y entendimiento son los dos polos principales, de los que surgirán el resto de coordenadas orientativas, no como un plato, más allá de cuya silueta visible no podremos vislumbrar con seguridad hasta dónde se extiende —la experiencia me enseña que vaya donde vaya siempre encontraré un espacio a mi alrededor que me permitirá seguir avanzando—, sino como una *esfera* (*Kugel*), como una superficie esférica —lo que constituye una representación propiamente filosófica, no inferida directamente de los sentidos—, donde podré *conocer* (*erkennen*) según principios *a priori*, tomando una pequeña parte de ella —por ejemplo, la magnitud de un grado— el diámetro de la esfera completa, a partir de lo cual podré determinar también todos los límites de esa superficie y la delimitación completa (*völlige Begrenzung*) de la tierra de la razón en su uso especulativo. Sólo mediante esa operación de nuestro entendimiento alcanzaremos a conocer el alcance (*Umfang*), la magnitud (*Größe*) y las limitaciones (*Schranken*) de tal superficie¹.

Como conclusión del argumento anterior podemos afirmar que la determinación del límite, que permita observar el trabajo de la sensibilidad y el entendimiento como un todo, no se decidirá empíricamente, asimismo Kant repara en que también los intentos de realizarlo *a priori* mediante un principio han resultado inútiles, a pesar de lo que el crítico no puede dejar de sentirse preocupado por esa tarea, en la medida en que la razón y sus preguntas se refieren a aquello que yace fuera de ese horizonte o, en todo caso, en su línea fronteriza (*Grenzlinie*)². Del mismo modo se adquiere una importante enseñanza de las distintas reacciones del dogmático y el escéptico ante las cuestiones de la razón pura. El último, personificado en la figura de Hume y lo que éste representa para el proyecto crítico³ ejerce sin más una censura (*Zensur*) de la razón que conduce a dudar de todo uso transcendental de los principios, aunque también de los límites señalados por las condiciones de la experiencia posible, comportamiento que manifiesta la

¹ Nos referimos en todo momento al texto de un apartado curiosamente interpolado, como si se tratara de una observación marginal —que no forma parte en todo caso de la exposición doctrinal propiamente dicha—, entre dos secciones de la *Disciplina de la razón pura* de la primera *Crítica*. Se trata de *De la imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón consigo misma*, introducida una vez abandonada la discusión acerca del papel de la razón en el conflicto antinómico; vd. KrV, A759/B 787: «Si me represento la superficie de la tierra como un plato (tal como aparece a los sentidos), me es imposible saber hasta dónde se extiende. Pero la experiencia me enseña que, a dondequiera que vaya, siempre veo un espacio a mi alrededor que me permitiría seguir avanzando. Reconozco, pues, las limitaciones (*Schranken*) de mi conocimiento efectivo de la tierra, pero no los límites (*Grenze*) de toda posible descripción de la misma. Si, en cambio, he llegado a saber que la tierra es una esfera y que su superficie es esférica, puedo conocer, partiendo de una pequeña parte de ella, por ejemplo, de la magnitud de un grado, el diámetro de la esfera, lo cual me permite, a su vez, conocer según principios *a priori* y de un modo determinado todos los límites de la tierra, es decir, su superficie. Y aunque ignoro los objetos que esta superficie pueda contener, no sucede lo mismo respecto del contorno donde se hallan contenidos, así como con respecto de la magnitud y límites de esa superficie».

² Vd. op. cit., A 760/B 788: «Alcanzar empíricamente tal conjunto es imposible, y toda tentativa de determinarlo *a priori* según un principio cierto ha sido inútil. Sin embargo, todas las cuestiones de la razón pura apuntan a lo que se haya fuera de ese horizonte o, a lo más, en su línea fronteriza».

³ Puede acudirse en cuanto un texto esencial para comprender esta relación a los pasajes introductorios de los *Prolegómenos*, donde se dice que la indagación humeana acerca de la validez de la relación causa-efecto hubiera necesitado en su tiempo la llama que convirtiese en algo productivo sus preguntas e indicaciones. Por otro lado, un trabajo que tiene como fin descubrir figuras intelectuales que contaron con la misma relevancia que el *despertador de la somnolencia dogmática* en la elaboración de la filosofía transcendental kantiana, procedentes del escenario intelectual de la Prusia del siglo XVIII, es *Kant et la causalité* de M. Puech (vd. bibliografía). Sirva esta breve anotación para señalar la reciente vía abierta en la investigación —cuyas bases han sido sentadas por estudiosos como N. Hinske y G. Tonelli— que, recogiendo el testigo de obras clásicas como la de Vleeschauwer, se ocupa de las influencias de muy distinto signo que confluyen en la constitución de la *Crítica*.

prudencia (*Vorsichtigkeit*) de un Juicio escarmentado (*gewitzigten*) por la experiencia. Pero será necesario aún un tercer paso —siguiendo la misma estructura con la que Kant referirá los progresos realizados por la metafísica desde el sistema leibniziano-wolffiano—, que no puede ser más que el crítico, el cual someta a examen, no los hechos (*Facta*) de la razón, sino la capacidad de la razón para conocer *a priori*. En comparación con este paso y la obligada decisión crítica que lleva consigo, el escepticismo no representa sino un punto de descanso para la razón, descanso que bien puede aprovechar ésta para reflexionar acerca de su marcha dogmática y trazar con mayor cuidado el lugar del mapa racional en que se encuentra, con vistas a poder elegir su futuro camino con más seguridad. Pero únicamente la razón misma permite abandonar esta residencia provisional, averiguando cuáles son efectivamente sus límites, determinándolos a partir de principios, no por suposiciones, y estableciendo así las condiciones de construcción de una residencia permanente¹. Semejante tarea exige que se siga avanzando en la determinación de una imagen concordante con el trabajo racional en juego. Kant señala así, una vez más —más arriba nos detuvimos en la primera imagen geográfica—, que la razón no puede considerarse como una especie de *llanura de extensión indefinida* (*unbestimmbarweit ausgebreitete Ebene*), cuyas limitaciones se conozcan en general, sino que deberemos considerarla más bien como una *esfera* (*Sphäre*), cuya curvatura queda determinada por la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*, es decir, por la común pertenencia de nuestros conocimientos a la sensibilidad y al entendimiento, de donde se deriva la idealidad transcendental y la realidad empírica de los objetos que conocemos como fenómenos. Conociendo la clave de la curvatura de esa superficie esférica, podrá indicarse con seguridad su contenido (*Inhalt*) y delimitación (*Begrenzung*), fuera de los cuales no habrá objetos para la esfera-razón². La suposición que podemos introducir en el espacio del pensamiento de esos objetos no fenoménicos sólo contará, como un hilo conductor necesario, con principios subjetivos pertenecientes a esa esfera, principios que se refieren a la posible determinación completa u omnimoda de las relaciones que pudieran surgir entre los conceptos del entendimiento. Aunque bien sabemos por la *Dialéctica transcendental*, y en especial por su enjundioso *apéndice*, que es la razón la que avía el terreno al entendimiento en lo que concierne a la máxima extensión de este último, mientras que el entendimiento libera a sus conceptos y principios de las restricciones sensibles que les atan a un uso concreto, para que puedan cumplir aquello que la razón permite vislumbrar.

En virtud del origen racional de los conceptos y cuestiones que la razón plantea *en su seno* (*in ihrem Schoße*), sólo la determinación de sus límites nos permitirá resolverlos, de donde

¹ Estas consideraciones pueden hallarse en *KrV*, A 761/B 789: «Hace falta [...] un tercer paso que sólo es propio del Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino crítica de la razón, una crítica en virtud de la cual se prueba, no que esa razón tiene meramente limitaciones, sino cuáles son esos límites, no simplemente ignorancia de éste o del otro punto, sino la ignorancia respecto de todas las cuestiones de cierta clase, todo lo cual es demostrado a partir de principios, no de conjeturas. El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente. Semejante lugar sólo se encuentra en una certeza completa, sea del conocimiento de los objetos mismos, sea de los límites en los que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de objetos».

² *Vd. op. cit.*, A 762/B 790: «Nuestra razón no es una especie de llanura de extensión indefinida y de límites conocidos sólo de modo general, sino que más bien ha de ser comparada con una esfera cuyo radio puede encontrarse partiendo de la curvatura de su superficie (partiendo de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*); desde ahí podemos igualmente señalar con seguridad el volumen y los límites de la esfera. Fuera de ésta (el campo de la experiencia) nada hay que sea objeto de la razón».

podamos concluir ya sea su validez o su apariencia dialéctica, dado que la mera censura se mostrará incapaz de acabar con la disputa (*Streitigkeit*) acerca de los derechos (*Rechtsame*) de la razón humana:

«En efecto, todos los conceptos, e incluso todas las cuestiones, que la razón nos presenta descansan, no en la experiencia, sino sólo en la razón. Tiene que ser, pues, posible resolverlos y entenderlos en relación con su validez o nulidad. Tampoco nos es lícito rechazar estos problemas como si su solución residiera realmente en la naturaleza de las cosas, con el pretexto de nuestra incapacidad, ni negarnos a seguir analizándolos, ya que si sólo la razón ha producido en su seno tales Ideas, a ella corresponde dar cuenta de su validez o de su apariencia dialéctica» [subrayado nuestro]¹.

El conflicto antinómico nos proporcionaba ya una serie de notas acerca del proceder del crítico ante estas disputas que la razón genera para sí misma, así como del tipo de solución inmanente que debe hallarse para ellas. Allí, el filósofo transcendental recurría a los límites de las facultades cognoscitivas, establecidos en la analítica transcendental, para distinguir lo que pudiera haber de mal uso del entendimiento en los conflictos —de lo que se ocupaba una *representación escéptica* de esas disputas antinómicas—, y procuraba determinar la función positiva que podía desempeñar el principio de razón, que era en el fondo el detonante del conflicto —como muestra la sección dedicada a la *decisión crítica* de la razón en el conflicto—, así como qué conceptos y distinciones transcendentales contenidos en la analítica revelaban en el campo de juego de la razón una perspectiva novedosa que abonaba el terreno para la implantación de un nuevo uso de la razón². Kant se servirá del ejemplo proporcionado por Hume, para determinar la distancia que separa al *escepticismo*, meramente instructivo en relación con los conflictos dialécticos, de la *crítica*, que solicita una solución satisfactoria para esos problemas de la razón. El desconocimiento humeano de los enlaces *a priori* entre los conceptos y *otras cosas*, que presenta en un sistema ordenado la *lógica transcendental*, desemboca, a entender de Kant, en la confusión de la contingencia de nuestra determinación según la ley con la contingencia misma de la ley, así como en la conversión de un *principio de afinidad*, que reside en el entendimiento y establece una conexión necesaria, en una mera *regla de asociación*, basada en la imaginación reproductora, cuyas representaciones serán todas contingentes³. Una falta en común del escepticismo con los dogmáticos que dan pie a los errores (*Verirrungen*) dialécticos es la de no haber acometido un estudio completo y sistemático de todos los principios de la síntesis *a priori* del entendimiento, sin lo cual, por un lado, se restringe (*einschränken*) a éste, pero no se lo delimita (*begrenzen*) propiamente, y se termina disolviendo en una desconfianza general lo que

¹ Vd. KrV, A 763/B 791: «Denn, einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft, und müssen daher können aufgelöst und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens abzuweisen, und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schoße allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialektischem Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist».

² Vd. op. cit., A 477/B 506: «[S]ostengo que la filosofía transcendental se distingue entre todos los conocimientos especulativos por lo siguiente: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto, el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla, ya que el objeto (como ocurre en el caso de lo legítimo y de lo ilegítimo) no se encuentra fuera del concepto».

³ Vd. op. cit., A 766/B 794: «En la lógica transcendental hemos visto [...] que, si bien nunca podemos ir inmediatamente más allá del contenido del concepto que se nos da, si podemos conocer a priori la ley de su conexión con otras cosas, aunque sólo en relación con un tercero, a saber, la experiencia posible y, por tanto, a priori, al fin y al cabo».

podría haber sido una orientación bien determinada tanto en el terreno de la experiencia como en el de aquello que inexorablemente no nos es permitido conocer. De hecho, sin haber realizado previamente un cálculo completo de toda la capacidad de la razón, sería pretencioso negarle la virtualidad de ampliar (*erweitern*) su conocimiento *a priori*, y así la posibilidad de contar con juicios sintéticos *a priori*¹. Por otro lado, el descuido de esa labor sistemática que reúna al conjunto de conocimientos sintéticos *a priori* impide distinguir entre la dimensión de las reglas y conceptos del entendimiento y los de la razón², si bien los ataques humeanos estarán dirigidos a ésta última. A falta de esta labor propia del agrimensor y del geógrafo la razón no se empequeñecerá ante los ataques que se le dirijan, y así no abandonará ni desistirá (*abbringen*) en sus tentativas, sino que únicamente se sentirá obstaculizada (*gezwackt*), pero en nada considerará erróneo su impulso (*Schwung*), ni encontrará un espacio cerrado para su expansión (*den Raum zu ihrer Ausbreitung verschlossen*). Por esta vía no se aprovechará el trabajo de la reflexión iniciado con el escepticismo para hacer avanzar un paso más y convertir en estabilidad el ya habitual estado de andar a tientas (*herumtappen*) de la metafísica. Sólo una visión completa (*völliger Überschlag*) de la entera capacidad (*ganzes Vermögen*) de la razón para conocer *a priori*, al proporcionar al menos la convicción (*Überzeugung*) de la certeza (*Gewissheit*) de una pequeña posesión, eliminará la disputa y nos conducirá a conformarnos (*sich begnügen*) con una posesión restringida (*eingeschränkter Eigentume*), pero indiscutida (*unstrittigen*). Únicamente la *Crítica* nos permite, de esta manera, situarnos en una perspectiva total, de una totalidad no dialéctica ni aparente, desde la que distinguimos lo que poseemos realmente con respecto a lo que se halla fuera de esa posesión, sobre lo que no se reclamarán ya presuntos derechos, ni a causa de lo que nos enredaremos en disputas, pero acerca de lo que podrán tomarse decisiones sin temor a las impugnaciones (*Anfechtungen*). En estrecha relación con la función de la razón ante las cuestiones que conciernen a sus intereses más elevados, podrá decirse lo siguiente acerca de la *Crítica* de la razón en cuanto tribunal de esta facultad:

«Podemos considerar la *Crítica* de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, que se refieren inmediatamente a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su institución primera. Sin ella la razón se encuentra como en el estado de naturaleza y para hacer valer y garantizar sus afirmaciones y pretensiones no tiene más remedio que recurrir a la guerra. La *Crítica*, en cambio [...] nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través del *proceso*. En el primer estado lo que pone fin a la disputa es una victoria [...]; en el segundo, es la *sentencia*. Esta garantizará una paz duradera por afectar al origen de las disputas»³.

¹ Vd. KrV, A 767/B 795.

² Vd. *op. cit.*, A 768/B 796; cfr. asimismo el parágrafo 41 de los *Prolegómenos*, en el que se señala el momento decisivo para la fundamentación de la ciencia (*Grundlegung einer Wissenschaft*) que constituye la distinción en el conjunto sistemático de nuestros conocimientos *a priori* entre los conceptos del entendimiento y las Ideas de la razón.

³ Vd. *op. cit.*, A 751/B 779s.: «Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen. Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch den Krieg. Die Kritik dagegen [...] verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Prozeß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Teile rühmen, auf den mehrenteils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß».

El tribunal de la razón que es la *Crítica* determina y juzga los derechos de la razón, de modo que ésta vea ante sí el camino abierto para desarrollar —no sin múltiples dificultades— todas sus fuerzas, al proporcionarle el escenario de un estado legal en el que cada parte introduce sus pretensiones, no para provocar una guerra, sino integrándolas en un proceso, de modo que únicamente la sentencia sea definitiva y no la victoria, en cuanto disolución violenta del conflicto. La investigación crítica ha de profundizar, así, en el origen de las proposiciones defendidas, diagnosticando su constitución, de manera que cuando se cuestione el conocimiento legítimo de la razón acerca de algo, sólo el tribunal pueda mostrar que el derecho ha sido legalmente adquirido y no usurpado. Un conflicto como el antinómico, donde ninguna de las partes posee un conocimiento mayor de los objetos de la experiencia que la otra, pondrá de manifiesto la necesidad de investigar los derechos de la razón¹.

1.3.1. El límite como vacío de la mano del noumeno como concepto problemático.

Todo establecimiento de los límites en el proyecto que supone la *Crítica* conlleva el reconocimiento de una pluralidad, ya sea de objetos, de ordenes de lo real o de fuerzas cognoscitivas. En nuestra propuesta de comenzar por el reconocimiento de una serie de *pasajes-gozne* en la determinación del límite de la razón pura, hemos preferido respetar, en la medida de lo posible, el orden con que esos momentos clave son introducidos en la obra crítica —de modo especial en la *Crítica de la razón pura*—, partiendo así del aspecto que cobra el territorio borrascoso y sin término a la vista de lo inteligible, auténtico *asiento de la apariencia* (*Sitze des Scheins*), desde el cuidadosamente examinado del entendimiento puro, cuya extensión ha sido determinada, así como el lugar que debe ocupar cada elemento, por una *analítica transcendental* del mismo. El trabajo anunciado del sondeo de los límites del entendimiento y la sensibilidad, como fuentes del conocimiento en su conexión, permite fundar una ontología, pero, al mismo tiempo, el riguroso establecimiento de la correcta aplicación de los conceptos del entendimiento a lo sensible, al limitar el uso de la facultad de los conceptos a su uso empírico, habilitará un camino, una vía, dirigidos a desbrozar la dificultosa elaboración del edificio metafísico, que desde más acá del límite se muestra, como no puede ser otra manera, constituido por expresiones y conceptos negativos, de los que nada sabemos si no es por la negación en ellos de algunas o todas las propiedades de nuestros recursos cognoscitivos. Luego, lo que se intentará mostrar a lo largo de este apartado —donde ya hemos adquirido experiencias y datos suficientes para ello— es la rigurosa cooriginariedad y colateralidad de la *analítica* y la *dialéctica* en una *Crítica* de la razón pura, que se presenta, al mismo tiempo, como la necesidad de tomar un *doble punto de vista*, en el que la razón no deja de escindirse sin cesar, declarándose como una suerte de *razón desgarrada*, al no poder sostenerse a sí misma sin esta vivencia interna y presente del conflicto, al que precisamente por ello habrá que dejar desplegarse *con toda libertad*.

Por lo tanto, antes de aventurarse en el mar de lo suprasensible, habrá que recorrer nuevamente los resultados de la *analítica transcendental*, para comprobar si podemos contentarnos con lo que contiene el territorio de la verdad, o si no será posible hallar un terreno fuera del empírico donde podamos guiarnos con los instrumentos suficientes. No resulta de poca importancia el hecho de que, como apéndice a esta revisión de la conclusión de la *analítica*, se incluya un estudio acerca de los fundamentos subjetivo-reflexivos del uso empírico de los conceptos, como una perspectiva en profundidad que debe complementar a la estructura más “superficial” —ofrecida en la *deducción transcendental* de las categorías—, concerniente al

¹ Y no es otro el recorrido kantiano en la primera *Crítica* que va de A 462/B 490 a A 476/B 504.

ejercicio determinante del Juicio, que «*esquematiza su reflexión a priori*» gracias a las directrices dictadas por el entendimiento. Esos resultados establecerán que los conceptos puros del entendimiento no tienen otra función (*Behuf*) que el uso empírico en la experiencia (*Erfahrungsgebrauch*), de manera que los principios del entendimiento puro albergarán los *esquemas* para la experiencia posible, ya sea desde un respecto intuitivo-matemático o discursivo-dinámico, así como también contendrán como reglas *a priori* del conocimiento la fuente de toda verdad (*Quell aller Wahrheit*), es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos¹. Pero pertenece a la esencia de la razón no sólo la delimitación de sus posesiones legítimas, sino también —aunque podemos considerarlo como la cara oculta del establecimiento de su capacidad legislativa— la lucha por la satisfacción de sus *deseos* (*Begierde*), que toman el aspecto común de una *Bedürfnis*. Una de las claves para comprender el paso dado por la razón al inaugurar un espacio vacío que puede ocupar el concepto problemático de un objeto inteligible, así como el de un entendimiento intuitivo, nos la proporciona el siguiente texto del tercer capítulo de la *Analítica de los principios*:

«[N]o obstante, no nos parece suficiente limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber. Si no aprendemos, pues, con esta investigación crítica más que lo que ya habríamos adquirido por nosotros mismos con el simple uso empírico del entendimiento, incluso sin análisis tan sutiles, no parece que las ganancias obtenidas compensen ni los gastos ni los preparativos» [subrayado nuestro]².

No en vano aquello que deseamos conocer actúa como un impulso que espolea a nuestra razón y contagia al entendimiento de sus necesidades y exigencias, de manera que, si la investigación crítica no ampliara de algún modo los resultados que habríamos alcanzado con el mero uso empírico del entendimiento, lo que ganaríamos no cubriría los gastos invertidos en la búsqueda. En esa misma medida, un entendimiento que sólo se ocupara de su uso empírico, es decir, que no reflexionara acerca de las fuentes de su conocimiento, al considerar su avance asegurado en virtud de una coincidencia de nivel y de una proporción existente entre sus conceptos y las cosas a las que éstos se dirigen, no sería capaz de alcanzar ni de fijar los límites de su uso, así como tampoco podría determinar dónde encuentra su fin la homogeneidad de los productos de su aplicación empírica y donde comienza lo heterogéneo en relación a éstos, cuya conexión con la esfera sobre la que legisla habrá que determinar, si es que no se quiere reprimir

¹ Vd. KrV, A 236/B 295-A 237/B 296: «Hemos visto que todo cuanto el entendimiento extrae de sí mismo no lo tiene para otro fin, aunque no lo haya tomado de la experiencia, que el de un uso exclusivamente empírico. Los principios del entendimiento puro, sean constitutivos a priori (como los matemáticos) o meramente reguladores (como los dinámicos), no contienen sino el esquema, por así decirlo, de la experiencia posible [...] Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas a priori, sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contienen en sí el fundamento de posibilidad de la experiencia, considerada ésta como conjunto de todo conocimiento en el que se nos puedan dar objetos».

² Vd. op. cit., A 237/B 296: «[S]o scheint es uns doch nicht genug, sich bloß dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Unterscheidung nichts Mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht wert»; cfr. al respecto *Prolegómenos*, §44, A 131-2, donde leemos lo siguiente: «nuestra laboriosa analítica del entendimiento sería completamente superflua, si no tuviéramos a la vista otra cosa que el simple conocimiento de la naturaleza». En efecto, si la razón no contara con un interés más elevado que el mero conocimiento no habría algo así como metafísica, ni siquiera como problema. Para señalar la inherencia a la razón de ese impulso irreductible hacia la transgresión (*Überschritt*) más allá de lo sensible, no será de extrañar el recurso a un discurso inspirado en la concepción kantiana del platonismo.

(*verdrängen*) una virtualidad de la razón que sólo se desarrollará en su uso práctico. Asimismo, sin el establecimiento de sus límites el entendimiento no actuará con plena seguridad, ni con respecto a sus exigencias (*Ansprüche*) ni a sus posesiones (*Besitze*), al hallarse en desconocimiento de aquello que se encuentra o no a su alcance, y así se verá expuesto a «*múltiples rectificaciones humillantes*» —al sobrepasar descuidadamente las condiciones de su uso empírico—, y a perderse en lo visionario, en ilusiones y vanas quimeras¹. Esta clave introductoria permite interpretar correctamente la distinción crítica entre el *uso empírico* de las categorías y su *uso transcendental*, distinción que conlleva muy importantes consecuencias (*in wichtigen Folgen hinausieht*), una vez que la hemos divisado y aceptado. La *analítica de los conceptos* dejó asentado, en una prueba crucial para la *Crítica* como era la *deducción transcendental* de las categorías, que sin referencia a la intuición empírica los conceptos puros del entendimiento —más adelante en la exposición sintética, también los principios del mismo— carecerían de realidad objetiva y se reducirían a un mero juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones². Esta delimitación la encontramos —según señala el mismo Kant— contrapuesta al procedimiento matemático de construcción de conceptos, que expone (*darstellen*) *a priori* para un concepto dado la intuición correspondiente, para lo cual no exige intuición empírica. Pero, aunque los principios y las representaciones de objetos de los que se ocupa la ciencia matemática tengan lugar de un modo enteramente *a priori* en el ánimo —de un modo semejante encauza Kant la tarea de una analítica de los conceptos como búsqueda de los conceptos *a priori* en el entendimiento, su lugar de procedencia, hasta alcanzar sus primeros gérmenes (*ersten Keimen*) y disposiciones (*Anlagen*) en aquél—, carecerán de aplicación si no se pudiera mostrar su significado (*Bedeutung*) en los fenómenos como objetos de la intuición empírica. El concepto aislado debe ser *sensibilizado* (*versinnlicht*), pues sin objeto correspondiente en la intuición quedaría sin sentido (*Sinn*), y, así, privado de significación. Los conceptos de las matemáticas cumplen este requisito construyendo la figura (*Gestalt*) de los mismos como un fenómeno presente a los sentidos, de manera que un concepto como el de magnitud (*Größe*) halle su soporte (*Haltung*) y sentido (*Sinn*) en el de número, y éste a su vez en

¹ Vd. KrV, A 238/B 297: «[E]l entendimiento que sólo se ocupa de su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede muy bien avanzar, pero hay algo que no puede hacer, a saber, fijarse a sí mismo los límites de su uso. Tampoco puede saber qué es lo que se halla dentro de su esfera propia y fuera de ella, ya que hacen falta para ello las hondas investigaciones que hemos iniciado. Si el entendimiento no es capaz de distinguir si ciertas cuestiones se hallan o no a su alcance, nunca tendrá seguridad ni sobre sus pretensiones ni sobre lo que posee. Tendrá que contar, por el contrario, con múltiples rectificaciones humillantes si —como es inevitable— sobrepasa incesantemente los límites de su territorio y se pierde en ilusiones y engaños».

² Vd. op. cit., §22: «[L]os conceptos puros del entendimiento, incluso cuando se aplican a intuiciones *a priori* (como es el caso de las matemáticas), sólo suministran conocimiento en la medida en que estas intuiciones —y consiguientemente, también, a través de ellas, los conceptos del entendimiento— pueden aplicarse a intuiciones empíricas. Por lo tanto, tampoco las categorías nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de la intuición pura, sino gracias a su posible aplicación a la intuición empírica, es decir, sólo sirven ante la posibilidad de un conocimiento empírico»; cfr. op. cit., §23; vd. *Observ. General al sistema de los principios*, otro apartado repleto de consideraciones y comentarios “dignos de atención” o “llamativos” y “notables” con respecto a la misma organización interna del discurso kantiano, B 288: «Es digno de notarse el hecho de que no podemos entender la posibilidad de una cosa atendiendo a la mera categoría, sino que debemos disponer siempre de una intuición, para mostrar en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento» y B 291s.: «[P]ara mostrar el cambio (*Veränderung*) como intuición correspondiente al concepto de causalidad (*Kausalität*), debemos tomar como ejemplo el movimiento como cambio en el espacio; es más, sólo por este medio podemos llegar a intuir (*anschaulich machen*) los cambios, cuya posibilidad es incapaz de comprender (*begreifen*) un entendimiento puro»; cfr. op. cit., A 239/B 298.

los dedos de una mano, en los corales del ábaco o en las rayas y puntos que tengamos ante los ojos¹.

Como consecuencia de la limitación que sufren los conceptos puros del entendimiento en su aplicación encontraremos que no podrá darse una *definición real*² de las categorías, esto es, no un mero despliegue de sus nociones constituyentes, sino una definición que realmente aumente nuestro conocimiento acerca de ellas, sin vernos obligados al mismo tiempo a acudir a la sensibilidad y al material que ésta proporciona, a descender a sus condiciones de posibilidad y, así, a la forma de los fenómenos a las que deben restringirse (*eingeschränkt sein müssen*). La tabla de las categorías no podía contener una definición de las mismas, pues si eliminábamos de ellas todas las condiciones de la sensibilidad que permitían su uso empírico y las tomábamos por conceptos de cosas en general —con lo que nos introduciríamos de lleno en su uso transcendental—, no podíamos más que señalar en las mismas la presencia de las funciones lógicas del juzgar, pero sin determinar las condiciones de su aplicación ni de su significado y validez objetiva (*objektive Gültigkeit*). El significado de los conceptos puros del entendimiento se encuentra así ligado estrechamente a la colaboración y actuación conjunta de las dos fuentes del conocimiento, sin la cual difícilmente podrá mostrarse la realidad objetiva de juicios sintéticos *a priori* acerca de la magnitud, la realidad, la sustancia o la causa:

«El supuesto principio: «Todo lo contingente tiene una causa» se presenta con un marcado aire solemne, como si tuviera en sí mismo su propia dignidad. Pero yo os pregunto: ¿qué se entiende por «contingente»? Me respondéis que es aquello cuyo no-ser es posible. Entonces me gustaría saber cómo conocéis esa posibilidad de no-ser, si no os representáis una sucesión en la serie de los fenómenos y, en esta sucesión, una existencia que sigue al no-ser (o al revés), es decir, si no os representáis una modificación»³.

¹ El texto kantiano nos dice, en *KrV*, A 240/B 299: «Aunque todos estos principios y la representación del objeto del que esa ciencia se ocupa se producen enteramente *a priori* en el ánimo, nada significarían, si no pudiéramos mostrar su significación en los fenómenos (objetos empíricos). El concepto aislado tiene que ser, pues, convertido en sensible, es decir, ha de serle presentado en la intuición el objeto correspondiente, ya que, de faltar este requisito, el concepto quedaría privado de sentido (según se dice), esto es, privado de significado».

² Kant entiende bajo *definición real* aquella que no se limita a sustituir el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles, sino que contiene una nota distintiva por la que puede conocerse siempre con seguridad el objeto definido. Las explicaciones reales serán aquellas que expliquen la *realidad objetiva* de un concepto, en lo que se mueven con especial agilidad las matemáticas, *vd. KrV*, A 241, nota. Otros textos clave referentes a la imposibilidad de esta clase de definición en el caso de las categorías nos conducen a *op. cit.*, A 242: «Si se retiran todas las condiciones de la sensibilidad, que señalan [a las categorías] como conceptos de un uso empírico posible, y si se las toma como conceptos de un objeto en general [...] no se hallará en ellas más que la función lógica en los juicios, como condición de posibilidad de las cosas en sí mismas, pero sin poder del todo mostrar dónde tienen su aplicación y su objeto, y de ahí cómo tienen significado alguno y validez objetiva en el entendimiento puro, sin la sensibilidad»; *cfr. op. cit.*, A 245 y A 310/B B 367: «Los conceptos del entendimiento [...] no contienen nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, en tanto que éstos deben pertenecer necesariamente a una conciencia empírica posible».

³ *Vd. op. cit.*, A 243/B 301: «Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitatisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich. Allein, frage ich: was versteht ihr unter zufällig? Und ihr antwortet, dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Sukzession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt». La razón esgrimida para referir necesariamente el significado y la aplicación de los conceptos puros *a priori* a la intuición empírica es la misma que encontramos en los textos pertenecientes a la *Observ. general al sistema de los principios* —también los párrafos de la segunda parte de la *deducción transcendental* de las categorías avanzaban por esta vía—, principios (*Grundsätze*) de la posibilidad de la experiencia, a los que han de referirse como a su fundamento todas las proposiciones sintéticas *a priori*.

Las proposiciones sintéticas en general —pues las analíticas no añaden nada al concepto del sujeto que no esté ya contenido en él—, funcionarán de hecho como piedra de toque para la demostración del imposible *uso transcendental* de las categorías, pues un enlace de conceptos que carezcan de afinidad lógica (analítica) sólo podrá estar fundamentado en relación a un tercer elemento, la experiencia posible, es decir, al *uso empírico* del entendimiento. Admitir como evidentes proposiciones sintéticas sin transitar por el momento de su deducción supondría una violación esencial del sentido inaugurado por la *Crítica*, de su misma concepción de la razón, según la cual «*en una proposición donde se añade sintéticamente una determinación a priori al concepto de una cosa, debe acompañarle ineludiblemente, si no una demostración, sí al menos una deducción que legitime esa proposición*»¹. La inicial separación transcendental entre los datos entregados mediante la intuición y la determinación de esos mismos datos mediante categorías de acuerdo con las funciones lógicas del juzgar anuncia, al mismo tiempo, la esencial remisión de ambas fuentes del conocimiento entre sí, si es que pretenden contar con un significado y contribuir a la adquisición de conocimientos —por lo que no habrá juicios sintéticos *a priori* puros y libres de todo lo que sea *sensible* (*sinnenfrei*)—. La *Crítica* dicta de esta manera una sentencia, que disuelve las estructuras judicativas meramente conceptuales de los dogmáticos, así como las dudas escépticas acerca de la capacidad cognoscitiva *a priori* de nuestras facultades de conocer, decisión de la que no dejaremos de extraer las consecuencias altamente positivas para una cuestión *de todo o nada* como es la metafísica. Pero no nos detendremos únicamente en lo decisivo de que nuestro conocimiento se produzca, tenga lugar, en la conexión de la sensibilidad y el entendimiento, de la intuición (empírica) y el concepto, sino que iremos un poco más allá para presentar una distinción paralela a ésta, concretamente aquella que media entre la posibilidad (*Möglichkeit*) y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), bien diferentes para nuestro entendimiento discursivo, incapaz de inferir de la posibilidad de algo su realidad efectiva². Sin duda, se trata de una distinción ligada íntimamente a lo que venimos exponiendo en páginas anteriores, así como las explicaciones contenidas en los *Postulados del pensar empírico* resultarán imprescindibles para captar las líneas directrices de la discusión en la que nos introduciremos³. La distancia transcendental entre posibilidad lógica y posibilidad real de una cosa —de la mano del capítulo *Fenómenos y noumenos*— quedará clarificada en general, si reparamos en que apelar a que el *no-ser* (*Nichtsein*) de una cosa no se contradice a sí mismo, supone remitir a una condición que, aunque necesaria para el concepto, no es suficiente para derivar su *posibilidad real*, pues para ello necesitaremos, además de una concordancia

¹ Vd. *KrV*, A 233/B 286; la peculiaridad de los principios de la modalidad reside en que no se presentan como objetivamente sintéticos, sino que añaden al concepto de algo dado la relación con la facultad cognoscitiva de la que surge y en la que se asienta tal concepto, por lo que son subjetivamente sintéticos, vd. *ibid.*; cfr. *op. cit.*, A 231/B 284.

² La presentación del principio de *unidad sintética de la apercepción* como un principio él mismo *analítico* —a pesar de habilitar la unidad sintética como condición de todo pensar— servirá de preámbulo para un excursus acerca de la finitud del entendimiento humano en los §§ 16 y 17 de la *deducción transcendental* de las categorías de la primera *Crítica*; vd. *KrV*, §17, B 138-9: «*Aquel entendimiento, mediante cuya autoconciencia se diera al mismo tiempo la multiplicidad de la intuición, un entendimiento, mediante cuya representación existieran al mismo tiempo los objetos de esta representación, no necesitaría un acto particular de la síntesis de la multiplicidad para la unidad de la conciencia, del que si ha menester el entendimiento humano, que solamente piensa, no intuye. Empero para el entendimiento humano es inevitable el primer principio, de modo que incluso no puede hacerse el menor concepto de otro entendimiento posible, ni de uno tal que intuyera él mismo, o que, aun poseyendo una intuición sensible, la poseyera de otra especie que la que se basa en el espacio y el tiempo*»; cfr. *op. cit.*, §16, B 135. Acerca de la finitud como un *faktum* puede acudirse a *op. cit.*, §21, B 145-6 y A 556/B 584.

³ Vd. *op. cit.* especialmente A 232-3/B 285; A 234/B 287.

(*Zusammenstimmung*) con las condiciones formales de la experiencia, una conexión (*Verknüpfung*) con alguna percepción. La revisión de los resultados de la *analítica trascendental* que venimos de exponer, ya nos había puesto sobre aviso acerca de que una definición de posibilidad (*Möglichkeit*), existencia (*Dasein*) y necesidad (*Notwendigkeit*) a partir del entendimiento puro sólo podía conducir a tautologías¹.

Conviene señalar que en la tercera *Crítica* hallaremos igualmente un retorno, una fundamental revisión en clave subjetiva de las líneas directrices de la ontología, rebautizada por Kant como *analítica trascendental*². El caso no es de extrañar desde el momento en que los juicios estéticos reflexionantes y su deducción siguen formando parte de la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Pero la ya aludida nota explicativa que constituye el §76 de esa obra tendrá que ver más bien con el estatuto de inteligibilidad que podrá atribuirse a una consideración reflexionante de los organismos naturales desde la noción crítica de *finalidad interna*, así como con su localización en relación al sistema de legislaciones, cuya estructura y organización ocupará a una *Crítica del Juicio*, sin que su discurso crítico venga a establecerse en ningún lugar determinado en él. En una confrontación entre el fundamento explicativo mecanicista y el finalista acerca de la naturaleza, Kant introduce, pues, la distinción entre *posibilidad* —en tanto que posición (*Position*) de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto, como facultad de pensarlo— y *realidad efectiva* —como posición (*Setzung*) de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas— necesaria para el entendimiento humano, que no es sino un entendimiento discursivo³. Se trata de una distinción que no afecta a las cosas, sino a nuestra capacidad de conocerlas, la cual es responsable de la imposibilidad de inferir directamente de la posibilidad la realidad efectiva. La pertenencia de esa distinción trascendental a la constitución peculiar de nuestro entendimiento, nos conducirá a realizar un paso ya ensayado en momentos anteriores de este apartado. Si bien reconocemos el límite de nuestro conocimiento acerca de objetos y la imposibilidad *para nosotros* de avanzar por meros conceptos de la posibilidad a la realidad, precisamente la conciencia de ese límite, nos permitirá situarnos *sobre (auf)* él para vislumbrar la coincidencia de ambos conceptos en un ser cuyo pensamiento constituirá una exigencia de la razón, aunque para nosotros permanecerá, sin posibilidad de avance alguno, en el estatuto de un *algo indeterminado* —pues nuestro entendimiento carece de concepto alguno, así como de modo de representación adecuado a esta Idea—, como algo que podemos denominar *primer fundamento (Urgrund)*, que nuestra razón piensa y se representa únicamente como posible. Pero tal suposición no ocupará un lugar relevante sólo en la solución de la *Antinomia teleológica*, sino que también el concepto de un ente absolutamente necesario como imprescindible Idea de la razón, si bien *concepto problemático* inalcanzable para el entendimiento humano, albergará un importante uso regulativo para nuestra facultad de conocer. Desde su uso práctico, la razón daba un paso semejante al presente por lo que concernía a la consideración teórica de la naturaleza, al suponer la Idea de la necesidad incondicionada de una causa absolutamente primera, al presuponer su propia causalidad incondicionada —en consideración de la naturaleza—, en la medida en que es consciente de su mandato moral (*moralisches Gebot*). Asimismo, la representación de la ley moral como mandato, y de las acciones que responden a ella como deberes, la expresión de su necesidad para la razón

¹ Vd. KrV, A 244/B 302: «En una palabra, si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos), no podemos justificar ninguno de estos conceptos ni, consiguientemente, mostrar su posibilidad real. No nos queda, en este supuesto, más que la posibilidad lógica, es decir, la posibilidad del concepto (pensamiento). Pero la cuestión no es ésta, sino la de si el concepto se refiere a un objeto, y consiguientemente significa algo».

² Vd. op. cit., B 303.

³ Vd. KU, §76, A 336/B 340.

como un *deber-ser* (*Sein-Sollen*), y no como un mero acontecer sometido únicamente a leyes naturales, dependerán estrechamente de la constitución (*Beschaffenheit*) subjetiva del uso práctico de nuestra razón, pues todas esas particularidades desaparecerían si la razón fuera considerada exclusivamente como causa en un mundo inteligible, y no como portadora de efectos en el sensible. Si ése fuera el caso, si nuestra razón no se hallara inscrita en un mundo de fenómenos —si sólo hubiera seres racionales en general, y no seres racionales finitos—, ésta se mostraría siempre concordante con la ley moral y, de la misma manera, no habría distinción alguna entre *deber* (*Sollen*) y *hacer* (*Tun*). Sin embargo, a pesar de tratarse de un concepto transcendente (*überschwenglich*) para nosotros, nos servirá de principio regulativo, que, si bien no determinará objetivamente la constitución de la *libertad*, como forma de la causalidad, convertirá las reglas de las acciones según aquella Idea en mandatos para cualquiera. En la decisión crítica entre la explicación mecánico-natural y técnico-finalista de la naturaleza nos encontramos en una posición semejante, al exigir también en este caso la razón una unidad y legalidad en la combinación de las leyes particulares de la naturaleza —de ese modo, la *finalidad* (*Zweckmässigkeit*) aparecerá como la *legalidad de lo contingente* (*Gesetzmässigkeit des Zufälligen*)—, pero dada la imposibilidad de derivar (*ableiten*) *a priori* las leyes particulares de las universales —en consideración de lo contingente que contienen—, mediante la determinación del concepto del objeto, la finalidad actuará como principio regulativo y no constitutivo para nuestro Juicio, aunque parezca tratarse de uno objetivo. Volviendo a la discusión inicial que nos llevó a introducirnos en esta distinción transcendental entre posibilidad y realidad efectiva, podemos recuperar el hilo conductor mediante el siguiente texto kantiano:

«El pensar es la acción de referir una intuición dada a un objeto. Si esa clase de intuición no es dada, entonces el objeto es meramente transcendental, y el concepto del entendimiento no tiene otro uso que el transcendental, a saber, como unidad del pensamiento de una multiplicidad en general. Consiguientemente, ningún objeto es determinado mediante una categoría pura en la que se prescinda de toda condición de la intuición sensible, que es la única posible para nosotros. Lo que se expresa mediante esa categoría es simplemente el pensamiento de un objeto en general según modos diferentes. Ahora bien, el uso de un concepto conlleva otra función del Juicio mediante la cual un objeto es subsumido bajo ese concepto. Es decir, conlleva, al menos, la condición formal requerida para que pueda dárseos algo en la intuición. Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada qué subsumir bajo el concepto»¹.

El mero pensamiento de un objeto según una de las formas lógicas del juzgar no garantiza el ejercicio de una segunda operación del Juicio, que implica la subsunción de algún objeto bajo el concepto, subsunción habilitada por el procedimiento peculiar de la imaginación transcendental que es el *esquema*. Por lo tanto, los modos categoriales de determinar los objetos no pueden garantizar por sí solos su productividad cognoscitiva, la cual depende de la disposición

¹ Vd. KrV, A 247/B 304: «Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschiedenen Modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könne».

de datos sensibles¹, que la *synthesis speciosa* se ocupa de adaptar a las condiciones exigidas por la síntesis intelectual del entendimiento puro. Casi en la línea de la *Dissertatio*, los sentidos presentan las cosas *tal y como se manifiestan*, y el entendimiento las representa *tal y como son*, aunque desde el horizonte crítico debemos entender esta última afirmación sólo en sentido empírico, pues seguimos desconociendo lo que sean los objetos fuera de su relación con una experiencia posible y somos incapaces de alcanzar semejante conocimiento transcendente. Sin embargo, los conceptos puros del entendimiento contienen una *apariencia* difícil de evitar, en la medida en que

«[d]esde el punto de vista de su origen las categorías no se basan en la sensibilidad, como las *formas de intuición*, espacio y tiempo, por ello parecen aplicables a objetos que se hallen fuera del alcance de los sentidos. Por otra parte, las categorías no son más que *formas del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar *a priori* en una conciencia la multiplicidad dada en la intuición»².

Sin embargo, a pesar de la apariencia que alberga su elevado origen, los conceptos puros del entendimiento poseen incluso menos significado (*weniger Bedeutung*) que las formas puras de la intuición, pues —como leemos en los preámbulos de la *deducción transcendental* de las categorías— al menos sabemos que mediante éstas últimas nos son dados los objetos de la experiencia, por lo que no solicitarán una prueba deductiva, sino más bien una exposición transcendental. Pero no sólo la consideración abstracta del origen lógico de nuestras categorías, sino la misma determinación de qué sean los fenómenos, la denominación de ciertos objetos —susceptibles de ser determinados por categorías— como tales, implica ya —al distinguir su idealidad transcendental de su realidad en sí, de la que nada sabemos, así como su posibilidad de su realidad efectiva—la guarda de un espacio en nuestro pensamiento para entes meramente posibles que no pueden ser objetos de nuestros sentidos, los cuales oponemos a éstos últimos como *entes inteligibles* (*Verstandewesen*) o *noúmenos*. Una vez abierto y aviado (*eingeräumt*) tal espacio, será una pregunta *natural* de nuestro entendimiento aquélla que indague en la relación posible, si es que ésta lo es realmente, entre nuestras categorías y la representación de un objeto en sí mismo, cuestión a la que la investigación crítica ayudará a responder distinguiendo entre la capacidad del entendimiento para hacerse, junto a la representación de un fenómeno, y desde un punto de vista externo a éste, la de un objeto en sí, y la de poder pensar un concepto de semejante objeto³. En una palabra, *pensar* no requiere las mismas condiciones de posibilidad que *conocer*,

¹ Vd. *KrV*, B 305-6; B 309; cfr. la definición de las categorías en el §14, B 128, en tanto que conceptos de un objeto en general, mediante los cuales se determina la intuición de ese objeto de acuerdo con una de las funciones lógicas del juzgar. El repaso de los ejes principales de la primera parte del desarrollo de la versión B de la *deducción transcendental* en el §20 recuerda el carácter de las categorías como funciones lógicas del juzgar; vd. *op. cit.*, §21, Obs., B 145: «[Las categorías] son solamente reglas para un entendimiento cuya entera facultad consiste en pensar, esto es, en la acción de llevar a la unidad de la percepción a la síntesis de la multiplicidad, que le ha sido dada de otro lugar en la intuición, que, por lo tanto, no conoce por sí mismo nada, sino que sólo combina y ordena el material para el conocimiento, la intuición, que tiene que serle dada mediante el objeto».

² Vd. *KrV*, B 305-6: «Die Kategorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit, scheinen also eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstaten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das Mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein *a priori* zu vereinigen»; cfr. *op. cit.*, A 248/B 304-5: «más allá de la experiencia posible no puede haber principio sintético *a priori* alguno»; vd. *op. cit.*, A 258/B 314 y A 51/B 75; cfr. *op. cit.*, §23, B 148-9.

³ Una vez habilitado el espacio para algo así como un objeto no fenoménico, no concordante con las condiciones de la experiencia posible, «[l]a cuestión que entonces se presenta es la de si nuestros conceptos puros del

como recuerda una célebre nota del *Prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*. Sin contar con una materia sensible que puedan determinar, nuestros conceptos sólo podrán suponer el concepto indeterminado de un ente inteligible, como un *algo en general* exterior a nuestra sensibilidad. A la luz de esta suposición, las distinciones transcendentales de la analítica nos sitúan de lleno en la expresión del vacío que pueden habilitar, como pieza esencial para pensar y resolver el problema del tránsito desde un orden sensible de cosas a uno inteligible, hacia la que señala la noción de *concepto problemático* (*problematischer Begriff*)¹. Semejante concepto se nos presenta como una estructura vacía de significado, pero plena de sentido, que habilita el espacio de inteligibilidad mínimamente necesario para pensar la posibilidad de los objetos inteligibles, sin integrarlos —tarea imposible, por otro lado— en nuestro archivo cognoscitivo. Se trata de una noción esencial para el futuro y el destino (*Bestimmung*) de la ciencia de la razón, a saber, la metafísica, que, a su vez, formará parte del trabajo de delimitación (*Begrenzung*) de los conceptos puros del entendimiento. De esa manera la *Crítica* exige que no se considere posible para nosotros más que una intuición sensible, pero a la vez previene de la conversión del tiempo en el único principio explicativo de lo que acontece en el mundo, pues, por el momento, al menos podemos adelantar que la libertad contará con efectos *en éste*, de ahí que no se encuentre contradicción alguna, ni haya nada *ilícito*, en la suposición de dobles negativos de la intuición y del fenómeno. Habrá que empezar por admitir que la intuición sensible sólo alcanza a los objetos de nuestros sentidos, no a todas las cosas en general, de modo que el entendimiento pueda considerar abierta la puerta, ya que aún *queda un sitio* (*Platz übrig bleibt*),

entendimiento, no pueden tener significación con relación a estos noúmenos, si no pueden ser un tipo de conocimiento de los mismos», vd. op. cit., B 306; asimismo encontramos una magnífica descripción del sentido del doble punto de vista que debe adquirir la misma analítica transcendental con respecto a sus objetos en op. cit., B 306-7: «Desde el comienzo se observa aquí una ambigüedad capaz de provocar un grave malentendido: que, cuando el entendimiento llama mero fenómeno (Phänomen) a un objeto desde un punto de vista, se hace, a la vez, desde fuera de ese punto de vista, una representación de un objeto en sí mismo, creyendo así que puede hacerse igualmente un concepto de semejante objeto; pero como el entendimiento no suministra otros conceptos que las categorías, supone que, al menos a través de estos conceptos puros del entendimiento, ha de ser posible pensar el objeto en el sentido de objeto en sí mismo. Pero con ello cae en el error de considerar el concepto de un ente inteligible, que es enteramente indeterminado, en cuanto algo exterior a nuestra sensibilidad, como un concepto determinado de un ente que podríamos conocer de algún modo mediante el entendimiento» [subrayado nuestro].

¹ Con respecto al establecimiento de qué sea esta peculiar noción decisiva para la metafísica son relevantes los siguientes pasajes en *KrV*, A 254/B 310: «Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como delimitación (*Begrenzung*) de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva (*objektive Realität*) no es en modo alguno cognoscible», así como en la observación a la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*, otro apartado de la primera *Crítica* relevante para nuestra lectura, A 286/B 343-A 287/B 344: «El concepto de noúmeno es problemático, es decir, consiste en la representación de una cosa, cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles. No podemos, pues, ampliar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad [...] Aunque el pensamiento no es en sí mismo producto de los sentidos ni se halla, por tanto limitado (*eingeschränkt*) por ellos, tampoco posee inmediatamente un uso propio y puro, sin ayuda de la sensibilidad, ya que, de ser así, carecería de objeto. Tampoco podemos llamar noúmeno a tal objeto, ya que el primero significa precisamente el concepto problemático de un objeto para una intuición completamente distinta de la nuestra y para un entendimiento también distinto del que poseemos, que, pues, es un problema (*Problem*) en sí mismo. El concepto de noúmeno no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino la tarea, inevitablemente ligada a la limitación (*Einschränkung*) de nuestra sensibilidad, de saber si no puede haber objetos del todo desligados (*ganz entbunden*) de esa intuición» [subrayado nuestro].

para otro tipo de intuición y para aquellas cosas que pudieran sernos dadas a través de ella¹. Suposición en la que reconocemos la otra cara del *establecimiento del límite*, si bien no podemos penetrarla ni conocerla en modo alguno, por lo que permanecerá para nosotros en el estatuto del *saber negativo* y de la *ampliación negativa* del conocimiento. Así, advertimos cómo la función del estatuto *problemático* del nómeno interviene en la *analítica* ante la necesidad, subrayada por la crítica, de no extender desprejuiciadamente la validez de la intuición sensible a las cosas en sí mismas —de las que quizás sí pueda ocuparse otro uso de la razón—, por lo tanto, como índice de la limitación de la validez objetiva del conocimiento sensible. El nómeno es introducido de esta manera en la demostración de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* como un problema en sí mismo, pues no interesa a la razón en tanto que concepto de un objeto determinado, sino fundamentalmente como el problema —concerniente, como venimos diciendo, a la tarea de la limitación (*Einschränkung*) de nuestra sensibilidad— de si puede haber en general objetos que no nos sean dados mediante nuestra intuición. Nos las habemos así con una cuestión que ha de quedar necesariamente indeterminada —el acontecimiento de la apertura, el trazo de la incipiente posibilidad será el gesto más interesante para la arquitectónica del razón—, si recordamos una vez más el carácter del concepto *problemático*, al que no se puede negar absolutamente —el tiempo no es una condición omnimoda del darse de los objetos—, pero al que tampoco puede afirmarse directamente a falta de una categoría apropiada². El entendimiento muestra así su capacidad de rebasar *problemáticamente* el ámbito de los fenómenos, pero sin aportar por ello otra clase de intuición que permitiera afirmar *asertóricamente* un conocimiento efectivo de los objetos inteligibles que habiten ese espacio suprasensible —no habrá ampliación positiva (*positiv erweitern*), pues, del campo de los objetos cognoscibles más allá de los límites de la sensibilidad—. Corresponde a este doble paso una expresión determinada en la estructura de la crítica, que será la de *concepto-límite* (*Grenzbegriff*), con lo que finalmente el entendimiento adquiere su figura completa en tanto que matriz de los conceptos puros del entendimiento, de los conceptos de reflexión y de los conceptos-límite. Se trata de una noción que recibe el encargo de poner coto a la sensibilidad en sus exageradas pretensiones, limitando sus expectativas y esperanzas. El entendimiento restringe, por un lado, a la sensibilidad, advirtiéndole (*warnen*) que no puede concernir a las cosas en sí mismas, sino únicamente a fenómenos, pero, por otro lado, concibe la posibilidad e incluso necesidad —si se quiere evitar la ilusión naturalista— de pensar como polo objetivo de referencia de nuestras representaciones algo tan indeterminado como el *objeto transcendental*, a saber, la causa no fenoménica de los fenómenos, al que no puede atribuirse ningún concepto sensible —magnitud, realidad, sustancia—, por lo que tampoco podemos saber a ciencia cierta si se encuentra en nosotros o fuera de nosotros, si se anula (*aufgehoben wird*) al suprimirse las condiciones sensibles, o si puede continuar existiendo una vez desaparecidas éstas. Kant afirmará que *somos muy libres* de denominar nómeno a esta representación vacía (*leere Vorstellung*), en la medida en que sirve para indicar (*bezeichnen*) los

¹ Vd. KrV, A 286/B 342-3: «Si [...] sólo entendemos por objetos inteligibles los que son propios de una intuición no sensible [...] y de los que, consiguientemente, no podemos tener conocimiento alguno (ni intuición ni concepto), entonces hay que admitir nómenos en el sentido puramente negativo. Éstos no indican, en efecto, más que lo siguiente: nuestro modo de intuir no alcanza a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos y, por lo tanto, su validez objetiva se halla delimitada (begrenzt), dejando así un lugar restante a otro tipo de intuición y, por ello mismo, a cosas en cuanto objetos de ella» [subrayado nuestro].

² Vd. KrV, A 287-8/B 344: «Dado que la intuición sensible no llega a todas las cosas sin distinción (ohne Unterschied), queda sitio (Platz übrig bleibe) para objetos diferentes y más numerosos, por lo que no se les puede negar de modo definitivo, pero tampoco afirmar, a falta (in Ermangelung) de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría se adecúa a ellos), como objetos de nuestro entendimiento» [subrayado nuestro].

límites de nuestro conocimiento sensible, así como para dejar un espacio restante (*einen Raum übrig lassen*), que no puede llenarse ni mediante la experiencia posible ni mediante el entendimiento puro¹.

Si bien desde el punto de vista de la fundación (*Ergründung*) de las condiciones de posibilidad de la experiencia las condiciones de significación de las categorías resultaban, por sí solas, mucho más pobres que las de la intuición, mediante la que al menos eran dados objetos, — con lo cual, con vistas al conocimiento, la sensibilidad se hallaba en un lugar más seguro por lo que respecta a su demostración que la facultad de los conceptos²—, ahora, cuando precisamente está en juego el problema de la metafísica —nos hallamos aún en el umbral del concepto de la misma—, es el entendimiento el que *se extiende* (*sich weiter erstreckt*) problemáticamente más allá de los fenómenos —siguiendo una tendencia inevitable, si es que pretende ofrecer una figura completa de sus posibilidades—, es decir, es él mismo el que realiza la experiencia de esa *transgresión*, aprovechando el espacio de inteligibilidad de los conceptos que queda vacía, sin determinar, tras su aplicación empírica³. El concepto-límite no designa, pues, tanto una realidad incognoscible, cuanto la necesidad para un entendimiento discursivo-categorial —que no se suministra a sí mismo los objetos a conocer, sino que necesita que éstos le sean dados en la intuición empírica—, de ponerse como problema qué pueda ser un entendimiento intuitivo, del

¹ Vd. KrV, A 288/B 344-5: «Según lo dicho, el entendimiento limita (*begrenzt*) la sensibilidad, sin por ello ampliar (*erweitern*) su propio campo, y, como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino únicamente a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo, pero solamente como objeto transcendental, que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto), y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto); sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido (*aufgehoben werden*) al eliminar (*wegnehmen*) la sensibilidad, o si permanecería aún (*noch übrig bleibt*)». F. Duque, en *La era de la crítica*, obra incluida en nuestra bibliografía —p. 68, nota 84—, ha advertido acerca de la necesaria distinción en el texto kantiano entre el *objeto transcendental*, a saber, un andamiaje vacío de todo objeto, que actuaría como correlato objetivo de las representaciones; la *cosa en sí*, concepto-límite puramente negativo, con el que se delimita el territorio de validez de la intuición empírica; y, por último, el *noúmeno*, que en tanto que concepto problemático alberga un sentido positivo, como objeto representativo de un orden de inteligibilidad no legible en términos temporales.

² Pensamos fundamentalmente en la línea de lectura inaugurada por M. Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, y a su carga de las tintas por lo que concierne a la facultad dominante en la constitución de la objetividad del lado de la sensibilidad y la imaginación.

³ No estaría de más recordar en este punto lo apuntado en KrV, A 256/B 312: «[E]l concepto de noúmeno tomado en sentido simplemente problemático, no sólo sigue siendo lícito (*zulässig*), sino que en cuanto concepto que pone limitaciones a la sensibilidad (*ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff*), es inevitable». Nos parece que la posibilidad siempre presente de esta transgresión para el entendimiento es comprendida por Tiefertunk, que en su correspondencia con Kant comunica lo siguiente, 5-XI-1797, XII, p. 218: «Puedo hacerme al menos el concepto negativo de una experiencia que no sea experiencia humana, de un entendimiento intuitivo. Pero, incluso este concepto simplemente problemático sería imposible si las categorías mismas y en sí constituyesen solamente experiencia. Mediante la experiencia no me sería posible superar la experiencia, lo que acontece, por lo tanto, por los conceptos de la unidad y la síntesis en general [...] En conclusión, si el entendimiento (en sus categorías) fuera puro y simplemente el entendimiento de la experiencia, el pasaje a lo práctico sería imposible, pues allí son simples pensamientos sin intuición los que determinan leyes, conceptos y objetos para la voluntad. Se confunde la esfera de aplicación de las categorías con la esfera de sus funciones como formas puras de la apercepción en general. Como no tomamos conciencia de ellas más que por la aplicación en la experiencia (puesto que su puesta en juego no es posible más que en la experiencia, en la conciencia empírica), se piensa a partir de ahí que no se elevan por encima de la esfera de su aplicación» [subrayado nuestro]. Una virtualidad semejante nos parece decisiva para el tránsito a lo inteligible del que aquí intentamos rendir cuenta, es decir, para comprender la entrada en el juego crítico de la libertad, cuyo concepto contiene ya en sí para Kant el problema de la metafísica.

que no podemos hacernos la menor representación¹. El resultado de la *Crítica*, más allá de su trabajo de determinación de las condiciones de posibilidad de la experiencia, no será, pues, el “gran resultado” de un “nuevo campo de objetos”, además de los fenómenos², ni el de un acceso directo al mundo inteligible, sino que conducirá a la noción de límite y a la tarea de su localización, que la ontología no debe descuidar antes de abandonar su puesto y dar paso a la metafísica. Aproximarse hacia lo que venimos llamando *experiencia del límite* por parte de la razón no debe animar a incurrir en una inversión del orden de las relaciones interfacultativas, como ocurre en el *uso transcendental* de las categorías, sino más bien a distinguir cuidadosamente el *objeto general in abstracto*, que señalan las funciones lógicas del juzgar como el foco de su referencia objetiva, de la exigencia del entendimiento de pensar un *pendant* del fenómeno, de manera que así podamos suponer un modo de existir (*existieren*) del objeto en sí, prescindiendo de la intuición sensible limitada a nuestros sentidos³. Por un camino mucho más fructífero que el del mero error que supone el uso transcendental de las categorías, mediante la proyección de un entendimiento intuitivo como un *conceptus terminator*, que circunscribe a la sensibilidad y la restringe a las cosas en tanto que son dadas, es decir, a los fenómenos, el entendimiento va más allá de su aplicación empírica, de su significado, pero una vez realizado el paso, se limita, a su vez, a sí mismo, al carecer de apoyo sensible determinable en el campo de lo inteligible, de modo que, al carecer de algo que pueda determinarse y conocerse, lo piensa como *un algo desconocido* (*ein unbekanntes Etwas*)⁴. Como no podemos cavilar (*ersinnen*) otro modo en el que pudieran sernos dados los objetos, sea cual sea su naturaleza, que la intuición empírica, el pensamiento reservará en clave problemática para ellos un *espacio abierto* por él, que servirá para restringir (*einschränken*) como un *espacio vacío* a los principios empíricos, sin por ello contener en sí ni señalar a otro objeto de conocimiento fuera de la esfera del fenómeno —clave del sentido de la *ampliación negativa* de nuestro entendimiento—. La respuesta negativa a la pregunta acerca de la posible relación determinante entre nuestros conceptos y el noúmeno como objeto inteligible —la negación de un *uso transcendental* de las categorías— encontrará en el mismo entendimiento la virtualidad inherente a un concepto problemático carente de pretensión cognoscitiva para actuar como condición previa de la eclosión de una pluralidad de legislaciones —de voces y de proposiciones— de la que es capaz la razón humana⁵.

¹ Vd. KrV, A 256/B 311-312: «[E]l concepto de noúmeno [...] no es un especial objeto inteligible para nuestro entendimiento, por el contrario, un entendimiento al que correspondiera tal objeto constituiría, a su vez, un problema (Problema), consistente en que este entendimiento conocería intuitivamente su objeto en una intuición no sensible, no discursivamente mediante categorías, de cuya posibilidad no podemos hacernos la menor representación»; cfr. op. cit., §17, B 139.

² Como se anunciaba ya de la mano del pasaje de KrV, B XXIV-XXV que citábamos en la p. 5 del presente trabajo.

³ Vd. op. cit., A 289/B 345-6: «Así pues, la crítica de este entendimiento puro no nos permite establecer un nuevo campo de objetos, además de los que se le puedan presentar como fenómenos ni tampoco divagar en mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de éstos. El error que más comúnmente conduce aquí, que podemos, en todo caso disculpar, aunque no justificar, reside en lo siguiente: que el uso realizado del entendimiento sea, en contra de su determinación, transcendental, y que los objetos, es decir, las intuiciones posibles, tengan que regirse por conceptos y no los conceptos por intuiciones posibles (que es donde se basa la validez objetiva de aquéllos) [...] Nos queda (übrig bleibt) entonces una manera de determinar el objeto empleando sólo el pensamiento, la cual nos parece, a pesar de ser una simple forma lógica carente de contenido, una manera de existir el objeto en sí (noúmeno) prescindiendo de la intuición que se halla limitada (eingeschränkt) a nuestros sentidos» [subrayado nuestro].

⁴ Vd. op. cit., A 256/B 311-312.

⁵ Vd. op. cit., A 257/B 313: «La pregunta consiste, pues, en saber si, además de ese uso empírico del entendimiento (incluso en la representación newtoniana de la estructura del mundo), existe la posibilidad de otro uso transcendental que se refiera al noúmeno como objeto, pregunta que hemos respondido negativamente»; cfr. op. cit.,

1.3.2. El límite señalado desde una “tópica transcendental”: la tabla de la nada como coronación de la Anfibolia de los conceptos de reflexión y el anuncio de la tarea de un estudio del pensar en clave modal.

Creemos oportuno señalar, como presuposición necesaria para la comprensión de la función de la parte de la primera *Crítica* de la que pasamos a ocuparnos, que la ontología como analítica del entendimiento, en tanto que descomposición (*Zergliederung*) de esta facultad para investigar la posibilidad de conceptos *a priori* en ella y para analizar el uso puro de los mismos —lo que exigirá perseguir esos conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y disposiciones en el entendimiento humano—, no llevará a cabo únicamente un trabajo objetivo, constitutivo de las condiciones de posibilidad de la experiencia, tarea por otra parte necesaria, sino que la perspectiva siempre doble de la *Crítica* —y en especial de la *lógica transcendental*, en cuanto investigación del origen, alcance y validez objetiva de tales conocimientos— requerirá, al mismo tiempo, una *investigación subjetiva* de la formación de conceptos y algo así como una deducción subjetiva de los conceptos puros del entendimiento —que no dejará de ser complementaria de la primera—. En este segundo y soterrado trayecto nos servirá como hilo conductor la noción de *reflexión* (*Überlegung*), en tanto que *estado del ánimo* (*Zustand des Gemüts*) en el que podemos descubrir bajo qué condiciones subjetivas alcanzamos conceptos, en tanto que estado de conciencia de la relación de representaciones dadas con nuestras diversas fuentes de conocimiento, la única vía por la que podría determinarse esta relación correctamente. De este modo descubriremos la adscripción de nuestras representaciones, bien a la sensibilidad, bien al entendimiento¹, y denominaremos *reflexión transcendental* (*transzendente Überlegung*)² a la

A 259-260/B 315: «El concepto de objetos puros meramente inteligibles carece por completo de principios relativos a su aplicación, ya que no somos capaces de cavilar (*ersinnen*) cómo tendrían que darse, aunque el pensamiento problemático (*der problematische Gedanke*) deja sitio libre (*Platz offen läßt*) para tales objetos, sólo sirve como un espacio vacío (*leerer Raum*) para limitar (*einschränken*) los principios empíricos, pero sin contener en sí ni mostrar otro objeto de conocimiento fuera de la esfera de esos principios».

¹ La enumeración de los conceptos de reflexión no permite tipificar la distinción de amplitud y sentido entre entendimiento y razón, verdadero punto de partida para la consideración de la metafísica como una ciencia para la que la ontología actuaría de prefacio o pórtico; *cfr.* al respecto el artículo de W. Marx, *Aspekte einer transzendentalen Topik (zum Problem der Verhältnisbestimmung von Verstand und Vernunft im Rahmen der theoretischen Philosophie Kants)* citado en bibliografía; *vd. Prolegómenos*, § 41. Las Ideas se hallan aún más alejadas de la realidad empírica que las categorías —cuyos esquemas garantizan su aplicabilidad a las multiplicidades sensibles de la intuición empírica—, pues no puede hallarse ningún fenómeno en el que puedan representarse *in concreto*, pero títulos como *cerca* o *lejos* no pertenecen a los conceptos de reflexión transcendental kantiana. Esta consideración puede servir igualmente para reparar en que el papel desempeñado por el entendimiento en la suerte de una ciencia como la metafísica no es en absoluto desechable, en la medida en que una noción metafísica fundamental como es la de la *nada* (*Nichts*) formará parte de la división más elevada que podamos hallar entre los conceptos de esa facultad, no en vano surge precisamente a la luz de una investigación del entendimiento y su capacidad —se trata de la facultad *de los juicios*— en *clave reflexionante* —de hecho el Juicio como una facultad medial pero independiente no comenzará a cobrar importancia más que desde el aislamiento de su actividad reflexionante—, virtualidad que reside en el origen de todo uso determinante.

² Se trata de una noción compleja, cuya definición y función pueden resultar muy variados según el punto de vista que se elija. En la misma obra de Kant encontramos definiciones de la reflexión claramente concernientes a su sentido *lógico*, como mera comparación de conceptos, de donde resulta la subordinación de diferentes conceptos bajo uno común, como es el caso de la *Logik-Jäsche*, donde se la define como una *operación de generalización*, *vd.* §6, 2; § 82; *cfr. Anthropol.*, §7. En la *KU* el juicio *reflexionante* se considera como búsqueda de lo universal para un particular dado, pero también hallamos la siguiente definición de *reflexión*, que señala la estrecha vinculación entre la *Anfibolia* de la primera *Crítica* y la *KU*, *vd. EE*, V, 24: «Reflexionar (*Überlegen*) es [...] comparar y poner en relación representaciones dadas bien con otras, bien con su facultad de conocer, en relación a un concepto posible mediante ello mismo». Por otro lado, en la *KrV*, A 260/B 316, la *reflexión transcendental* se muestra como la

acción (*Handlung*) por la que se relaciona la comparación de representaciones con la facultad cognoscitiva correspondiente en la que se encuentran, auténtico *deber* (*Pflicht*) para quien pretenda juzgar *a priori* acerca de las cosas. El apéndice a la *analítica transcendental* introduce la comparación (*Vergleichung*) de conceptos como una actividad fundamental para la inscripción determinante de las formas intelectuales en lo sensible¹, en tanto que operación realizada en el entendimiento para comprobar si nuestros conceptos albergan el mismo contenido, si se contradicen o no, si consisten sólo en relaciones internas, o algo externo se les añade, y, por último, si desempeñan la función de la materia (determinable) o de la forma (determinación) en los juicios. En un primer momento, surgirán sospechas acerca de una aproximación al empirismo, pues no en vano Locke adscribía a esta actividad comparativa entre ideas el motor fundamental de la capacidad humana de razonar, opuesta a las comparaciones restringidas de los animales, mientras que Hume descubría en ella el origen de todo razonamiento y consideraba a toda idea de relación como «*cualidades que hacen que los objetos admitan comparación*»². Por otro lado, la *Anfibolia de los conceptos de reflexión* se hallaría en continuidad con el pensamiento leibniziano si considerara que todo juicio pudiera descomponerse en sus elementos sin más por una mera comparación analítica de conceptos, pero —como veíamos más arriba— la *Crítica* introduce la necesidad de referir cada representación en juego en la acción judicativa a su *lugar transcendental*, bien en la sensibilidad, bien en el entendimiento, con lo que habrá que distinguir

«*conciencia de la relación de representaciones dadas a nuestras diferentes fuentes cognoscitivas*», o como «*acto por el que pongo en relación (zusammenhalte) la comparación de representaciones en general con la facultad de conocer en la que se encuentran*», *vd. op. cit.*, A 261/B 317. Se trata de una operación que nada tiene de transparencia a sí de la conciencia o de proceso introspectivo, sino que es más bien resultado del camino crítico del establecimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia, que permite una *tópica transcendental* o determinación de los lugares transcendentales a los que pertenecen nuestras diversas representaciones, *vd. op. cit.*, A 268/B 324; *cfr.* las consideraciones acerca del sentido de la *reflexión transcendental* de J.M. Navarro Córdón en *El concepto de "transcendental" en Kant*, pp. 21-23.

¹ Haciéndonos cargo de este punto de vista nos apoyamos, si bien también nos alejaremos de ella en buena parte, en la lectura de B. Longuenesse acerca de la necesidad de dar con el prisma completo de la función del Juicio en la *Crítica*, con el propósito de alcanzar una comprensión más adecuada del sentido y función de la lógica en la constitución de una ontología en Kant. En momentos posteriores nos detendremos aún en el hilo conductor elegido por esta estudiosa para una lectura de la primera *Crítica*.

² *Vd.* Hume, *Tratado*, I, parte I, V, p. 14. Esas cualidades que permitirán la comparación de los objetos serán la semejanza, la identidad, la espacio-temporalidad, la cantidad o el número, la cualidad, la contrariedad y la relación causa-efecto; *vd.* Locke, *Ensayo*, IV, cap 1, §2; *cfr. op. cit.*, XI y XXV; *cfr.* Hume, *op. cit.* I, parte III, sec. II, p. 73: «*Los razonamientos de todo género no consisten más que en una comparación y en el descubrimiento de relaciones constantes o no, que tienen entre sí dos o más objetos*»; *cfr. op. cit.*, loc. cit., secc. III, p. 79: «*Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una comparación y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí*». Para una mayor clarificación de la suerte del concepto *comparación* en la determinación de qué sea la capacidad de razonar puede acudir a la *Lógica de Port-Royal*, II, 3, p. 113: «*Después de haber concebido las cosas por nuestras ideas, comparamos esas ideas conjuntamente, y hallando que las unas convienen entre ellas, y que las otras no convienen, nosotros las enlazamos y las separamos, lo que se denomina afirmar o negar, y en general juzgar*». En los *Nuevos Ensayos* Teófilo-Leibniz no contestará la tesis de Filatetes-Locke acerca de la formación de conceptos a partir de la comparación de conceptos y proposiciones, aunque propone considerar como relaciones distintas de las provenientes de la mera *comparación* al enlace o *curso* de las ideas, *vd. op. cit.*, II, cap, 11, §4, p. 124: «*TEO.—En mi sentir, la relación es más general que la comparación, pues las relaciones son o de comparación o de concurrencia. Las primeras se refieren a la conveniencia o inconveniencia (tomo estas palabras en su sentido más amplio) que comprende la semejanza, la igualdad, la desigualdad, etc. Las segundas implican algún nexo, como el de causa y efecto, el de todo y parte, de situación y orden, etc.*»; *cfr. op. cit.*, IV, cap. 1, §3, p. 269: «*TEO.—Así creo que se puede decir que no hay más que comparación o curso; pero que la comparación que marca la identidad o diversidad, y el curso de la cosa conmigo, son las relaciones que merecen ser distinguidas entre las demás*».

entre una reflexión meramente *lógica*, realizada entre representaciones, y una reflexión *transcendental* que tome en consideración, además de las representaciones que se refieren a otras representaciones, aquéllas que se refieren directamente a objetos dados en la intuición sensible. Llevando más lejos la distinción transcendental entre los planos de la intuición y el concepto, Kant considerará que el objeto determinado por su forma no puede ser algo así como una *imagen singular* —con lo que permanecería en la línea de discusión de los empiristas—, sino una *regla para la aprehensión*, donde el acto de comparación abre paso a la noción de *generalidad*. Con ello, no se restaurará la concepción lockeana de la *idea abstracta*, pues, si bien ambos pensadores consideran la forma de un concepto siempre como *facticia* (*gemacht*) —así la *fisiología del entendimiento humano* podría considerarse el primer ensayo de una deducción metafísica de las categorías—, para Locke lo general no reside en las cosas mismas, sino en nuestro modo de pensarlas —lo general y lo universal serían *invenciones del entendimiento*, fabricados por éste para su propio uso—, mientras que para Kant el estatuto discursivo del concepto, en tanto que resultado de determinados actos del entendimiento, no le niega la capacidad de referirse a la realidad de las cosas, lo que constituye uno de los anclajes fundamentales del idealismo transcendental¹. La concepción kantiana de lo *universal* defiende su referencia a cosas reales, a condición de que esté diseñado como regla para los actos de comparación, reflexión y abstracción del entendimiento. De modo que, por muy *facticio* que resulte un concepto en cuanto a su forma, éste representará un universal concerniente a un objeto dado, en la medida en que se comporte como un modo de determinación en nuestra aprehensión del mismo, en el objeto tal y como es para nosotros. La negación de un conocimiento de la esencia real de las cosas para nosotros —de cuya maduración durante el período posterior a la *Dissertatio* da cuenta el desarrollo del discurso del límite en el que nos detenemos en la primera parte de este trabajo— no supone, así, contrariamente a lo que podría pensarse, la afirmación de que conozcamos únicamente una esencial nominal, al modo de Locke, sino la oposición de la *esencia lógica* a la *esencia real*, referencia objetiva la última de los conceptos que formamos por comparación, reflexión y abstracción, en una distinción paralela, pero nunca idéntica, a la expuesta en la obra de 1770 entre el *uso lógico* del entendimiento, que ordenaría jerárquicamente los datos sensibles y por el que se obtienen conceptos sensibles o empíricos, y el *uso real* del mismo, mediante el que supuestamente conoceríamos la esencia real de las cosas mediante conceptos universales².

¹ Vd. Locke, *Ensayo*, III, cap. 3, §11; cfr. Kant, *Logik-Jäsche*, §4, A 143; § 6, A 145-147. Con respecto a la afirmación lockeana de la presencia de *ideas generales* en el entendimiento humano, no estará de más recordar la postura de Berkeley —como representación del empirismo—, que responderá que esas ideas no son —como piensa Locke— ideas abstractas formadas separando de ideas particulares proporcionadas por los sentidos los caracteres que les serían comunes, en la medida en que toda idea es particular y no habrá algo así como las ideas abstractas, de modo que las ideas generales sólo puedan ser ideas particulares susceptibles de actuar como signos representativos de otras ideas igualmente particulares; vd. *Principios*, *Introd.*, § 12, p. 51: «*Si queremos asociar una significación a nuestras palabras y no hablar más que de lo que podemos concebir, creo que todos reconoceremos que una idea que, considerada en ella misma, es particular, deviene general cuando se le hace representar o reunir a todas las ideas particulares de la misma clase*» [subrayado nuestro]; puede acudir al *Tratado* de Hume para encontrar una concepción bien semejante, vd. I, parte I, sec. VII, p. 22: «*Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que, por una conjunción debida a la costumbre, guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación*».

² Vd. *Dissertatio*, §4, A 8; *Ak.-Ausg.* II, p. 393, donde precisamente afirma Kant que la *forma* no es una silueta o un tipo de esquema del objeto, «*sino una cierta ley, sita en la mente, de coordinar entre sí las impresiones recibidas y provenientes de la presencia del objeto*», pues lo vario del objeto que afecta a los sentidos requiere un principio interno de la mente que le dé una cierta forma y especie según leyes estables; cfr. *op. cit.*, *loc. cit.*: «*lo pensado intelectualmente nos proporciona una determinación [...] de las cosas como ellas son*», cfr. *Logik-Jäsche*, *Einl.*, VIII, A 88-90; *Carta a Reinhold*, 12-V-1789; cfr. Locke, *Ensayo*, III, cap. 3, §18.

Los *conceptos de comparación* (*Vergleichungsbegriffe*), en tanto que sometidos a una reflexión transcendental, serán en realidad *conceptos de reflexión* (*Reflexionsbegriffe*), pero solamente se los denominará de este último modo cuando se exija, contra la precariedad de la reflexión leibniziana, que la comparación lógica¹ sea completada con una reflexión acerca de la relación de nuestras representaciones en general con sus fuentes en el ánimo humano:

«Antes de formular cualquier juicio objetivo, comparamos los conceptos [...] Parece que, por este motivo, deberíamos llamar conceptos de comparación (*conceptus comparationis*) a los conceptos mencionados. Sin embargo, cuando se trata del contenido de los conceptos, y no de su forma lógica, es decir, cuando se trata de si las cosas en sí mismas son idénticas o diferentes, concordantes o en conflicto, etc., las cosas pueden tener una doble relación con nuestra facultad cognoscitiva, a saber, con la sensibilidad o con el entendimiento; la clase de relación que guarden entre sí depende de la facultad a que correspondan: por ello es la reflexión transcendental, es decir, la relación de representaciones dadas a una u otra clase de conocimiento, la que puede determinar la mutua relación de las representaciones. El que las cosas sean idénticas o diferentes, concordantes u opuestas, etc., no podemos establecerlo inmediatamente a partir de los conceptos mismos, por mera comparación (*comparatio*), sino que solamente podemos establecerlo mediante una reflexión (*reflexio*) transcendental, distinguiendo a qué clase de conocimiento corresponden»².

De otro modo, si esos conceptos de comparación resultaran aplicados a un objeto en general —en sentido transcendental—, sin precisar si se trata de un objeto de la intuición sensible o intelectual, se desvirtuaría el uso empírico de los mismos, lo que demuestra que la representación de un objeto como *cosa en general* no solamente es insuficiente para el idealismo transcendental, sino que aislada de la condición empírica es también contradictoria. Por ello mismo, el apéndice de la analítica del entendimiento humano no puede sino dirigirse contra la ilusión fundamental del racionalismo leibniziano-wolffiano, que considera que podemos conocer a los objetos por puros conceptos, confundiendo así las relaciones entre conceptos y aquellas en las que entran en juego los objetos pensados por esos conceptos. Frente a esa confusión, el

¹ Vd. KrV, A 262/B 318; cfr. *op. cit.*, A 279/B 235: «Si nosotros reflexionamos sólo lógicamente, entonces comparamos únicamente nuestros conceptos entre sí en el entendimiento, [para ver] si ambos contienen justamente lo mismo, si se contradicen o no, si hay algo contenido internamente en el concepto, o algo se le añade, cuál de los dos debe valer como dado, cuál debe serlo sólo como un modo de pensar lo dado», texto del que nos ocuparemos un poco más abajo del hilo del momento de la relación; acerca de los títulos de comparación de los conceptos, que también caracterizan la comparación de representaciones que precede a los conceptos de cosas, vd. *op. cit.*, A 269/B 325: «La tópica transcendental [...] no contiene otra cosa que los cuatro mencionados títulos de toda comparación y distinción, que se diferencian de las categorías por el hecho de que mediante ellos no se presenta el objeto según aquello que constituye el concepto de tal objeto [...], sino que sólo se presenta, en toda su diversidad, la comparación de las representaciones que precede al concepto de cosas»; acerca de la peculiaridad de esta comparación en virtud de la constitución de nuestras capacidades cognoscitivas, de manera que la operación comparativa requiera el ejercicio previo de una reflexión, por la que se discierna la pertenencia sensible o discursiva de mis representaciones, puede acudir a *op. cit.*, A 260/B 316; A 270/B 326; A 276/B 333.

² Vd. *op. cit.*, A 262/B 318: «Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe [...] Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (*conceptus comparationis*). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d.i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind, etc., die Dinge ein zweifaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transzendente Reflexion, d.i. das Verhältnis gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnisart, ihr Verhältnis unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sein etc., wird nicht so fort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (*comparatio*), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnisart, wozu sie gehören, vermittelt einer transzendentalen Überlegung (*reflexio*) ausgemacht werden können».

filósofo transcendental debe reivindicar la irreductibilidad de lo sensible a las determinaciones conceptuales, así como la irreductibilidad última de la realidad empírica de los fenómenos a los conceptos bajo los que son pensados¹. Víctima de la misma *anfibia*, Locke habría sensibilizado los conceptos al desconocer el origen de las categorías en el entendimiento —como se recuerda antes de iniciar la exposición de la *deducción transcendental* de las categorías—, con lo cual mostró igualmente su desconocimiento del proceso de formación de todo concepto, del ejercicio de las formas originarias del pensamiento, que no reconoció ni en la síntesis originaria de lo sensible, ni en el ejercicio del entendimiento discursivo. Como evidencia su pertenencia a la analítica del entendimiento puro, el estudio de los conceptos de reflexión presenta una notable correspondencia con la tabla de las categorías, correspondencia que debe ser señalada. Los conceptos de reflexión, descubiertos desde este hilo conductor, se introducen así en la ontología (*Ontologie*), sin esperar privilegio o ventaja (*Vergünstigung*) alguno o elevar exigencias jurídicas (*rechtmäßige Ansprüche*), y se distinguen de los conceptos puros del entendimiento desde el momento en que éstos son conceptos de conexión (*Verknüpfung*) y determinan al objeto (*Objekt*) mismo, mientras que los de reflexión lo son de la mera comparación (*Vergleichung*), por lo que contarán con una naturaleza y un uso bien distintos. Precisamente en esta *diferencia de naturaleza y uso*² y su relevancia para la constitución de un discurso del límite de la razón pura queremos demorarnos en lo que sigue.

Cada pareja de conceptos de comparación —identidad y diferencia, acuerdo y conflicto— participará *formalmente* en la elaboración de los juicios objetivos. El texto kantiano sólo proporciona la correspondencia entre esos conceptos y las formas de los juicios por lo que respecta a las dos primeras parejas, que así darían lugar al esquema habitual *A-E-I-O*, a saber, proposiciones universales afirmativas, proposiciones universales negativas, proposiciones particulares afirmativas y proposiciones particulares negativas. Kantianamente el *juicio* supone llevar conocimientos dados (*gegebene Erkenntnisse*) a la unidad objetiva de la apercepción, de modo que un juicio sintético *a priori* enlazará necesariamente una representación mediata y otra, en último término, inmediata acerca de algo. Toda relación *analítica* entre representaciones

¹ Vd. KrV, A 271/B 327: «En lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes de representaciones que, si bien son completamente distintas, sólo cuando actúan conjuntamente pueden juzgar con validez objetiva, cada uno de esos dos grandes hombres [Locke y Leibniz] se atuvo tan sólo a una de las dos fuentes, a aquella que, en su opinión, se refería inmediatamente a las cosas en sí mismas, mientras que la otra fuente no hará otra cosa que confundir las representaciones de la primera, o bien ordenarlas»; cfr. *op. cit.*, A 280/B 336. La distinción *transcendental*, esto es, de origen y contenido, entre intuición y concepto, sensibilidad y entendimiento, nos remite a *op. cit.*, A 44/B 61-2; KU, EE, VIII, Obs., pp. 40-1; cfr. la crítica al racionalismo con respecto a la difuminación de esta distinción en *Diss.*, §7, A 10; *Ak.-Ausg.* II, pp. 394-5.

² Vd. *Prolegómenos*, §39, A 123-4; es relevante asimismo la observación de Hegel en la *Ciencia de la Lógica* acerca del estatuto de los conceptos reflexivos de comparación que hallamos como apéndice a la *analítica transcendental* de la primera *Crítica*, a los que localiza entre el *ser* (intuición) y el *concepto* (entendimiento), en el espacio habilitado precisamente por la *reflexión*: «Por lo que concierne, en primer lugar, a aquella relación del entendimiento o del concepto con el estadio (*Stufe*) que se le presupone, depende de cuál sea la ciencia que se trata para determinar la forma de aquel estadio. En nuestra ciencia, como la lógica pura, estos estadios son Ser (*Seyn*) y Esencia (*Wesen*) [...] En la Fenomenología del Espíritu, como la doctrina de la conciencia, se ascendió mediante los estadios de la conciencia sensible y después de la percepción hasta el entendimiento. Kant le antepone (*vorausschicken*) el sentimiento y la intuición. Cómo conocer la incompletitud de esta guía de estadios lo proporciona él mismo, al añadir como apéndice (*Anhang*) a la lógica transcendental o doctrina del entendimiento aún un tratado (*Abhandlung*) sobre los conceptos de reflexión (*Reflexions-begriffe*); una esfera, que se halla entre la intuición y el entendimiento, o entre el Ser y el Concepto. Acerca de la cosa misma hay que señalar antes que nada, que aquella configuración (*Gestalten*) de intuición y representación y similares pertenecen al espíritu autoconsciente (*selbstbewußter Geist*), que como tal no es tomado en consideración en la ciencia lógica», vd. *WL*, II, *GW*, XII, 19, 49.

presupone ya siempre una relación *intelectiva*, pero, una vez señalada esta condición de todo análisis, las operaciones propias del uso lógico del entendimiento podrán elaborar el conjunto de los conocimientos de muy diverso modo. También Leibniz consideraba algo propio de la mente humana la búsqueda racional de semejanzas y diferencias por comparación, aunque esta investigación se llevaría a cabo convirtiendo en distinto lo confuso, sometiendo a análisis cada una de nuestras representaciones. Desde la perspectiva del idealismo transcendental los actos de comparación, dirigidos a la búsqueda del fundamento lógico último de todo juicio, no convertirán en claro lo confuso, sino que más bien engendrarán la forma misma de la generalidad conceptual. La formación de conceptos y la búsqueda de fundamentos para su subordinación provendrá así de la triple actividad de *comparación, reflexión, abstracción*¹, y si las dos primeras parejas de los conceptos de comparación desempeñarán una función constitutiva por lo que respecta a la elaboración del juicio según su cantidad y cualidad, las dos segundas actuarán regulativamente —según una distinción que ya ha sido introducida en la discusión— en relación a los momentos de la relación y la modalidad. De ahí que una pareja como la de *interior/exterior* parezca fundar la misma forma del juicio, regida por la cópula, regulando la comparación según la *identidad* y la *distinción*, el *acuerdo* y el *conflicto*, en la medida en que la *forma* del juicio —la cópula en la que se piensa la relación de la aserción con su condición— determina su *materia* —los conceptos enlazados—. La errónea interpretación del sentido y función de esas parejas de conceptos convierte al apéndice del que nos ocupamos en una estupenda oportunidad para resaltar la distancia transcendental que separa al pensamiento kantiano del leibniziano, adoptando un tono que volverá a emplearse en la discusión con Garve y Eberhard, sin detrimento de que, al mismo tiempo, el desarrollo de la causa ilusoria de la anfibia de los conceptos de reflexión sea de gran utilidad para determinar y asegurar de modo fiable los límites del entendimiento. La estructura de los elementos del entendimiento según la crítica surge y se justifica oponiendo sus razones, de un modo totalmente libre que sólo el marco de la *Crítica* puede proporcionar, al intelectualismo de estirpe leibniziana². Así como la concepción intelectualizada de *identidad* y *diferencia* condujo a

¹ Si recorremos el orden del proceso de la mano del ejemplo kantiano más conocido al respecto, el de la formación del concepto de árbol mediante los conceptos de pino, sauce y tilo, observamos que el *juicio silencioso* —como lo denomina B. Longuenesse en su estudio acerca de la función del Juicio en la analítica kantiana— que precede a la formación del concepto —recordemos la *expresión* kantiana «[a]ntes de formular cualquier juicio objetivo, comparamos los conceptos...»— puede analizarse según los conceptos de comparación de identidad y diferencia —los objetos se diferencian en virtud de ciertos caracteres, pero también son idénticos por muchos de ellos, como el tronco, las ramas, las hojas, tomados en su generalidad—, o según los de acuerdo y conflicto, *Logik-Jäsche*, § 6, *Anm. I*, A 146: «Para hacer conceptos a partir de representaciones, debe poderse comparar, reflexionar y abstraer, pues estas tres operaciones del entendimiento son las condiciones esenciales y universales para la producción de todo concepto en general. Yo veo, por ejemplo, un pino, un sauce y un tilo. Desde el momento en que antes que nada comparo estos objetos entre sí, observo que se diferencian en consideración del tronco, de las ramas, de las hojas etc.; pero entonces reflexiono únicamente acerca de aquello que tienen en común entre sí, el tronco, las ramas, las hojas mismas y hago abstracción de la magnitud, de la figura de las mismas, etc.; así alcanzo el concepto de árbol».

² Son muy diferentes las lecturas de este pequeño apéndice que pone fin a la analítica transcendental, y nos parece que según el apoyo mostrado a una u otra la comprensión de la relación entre ontología y metafísica en Kant se verá notablemente modificada. Algunas de ellas encuentran en estos pasajes los reductos de una elaboración muy inicial del proyecto de la primera *Crítica*, por lo que se introducirían algunos criterios no propiamente transcendentales, sino más bien lógicos —como será el caso de la mención de las razones meramente lógicas para la autodisolución del *nihil negativum* en su concepto—. Nosotros intentaremos avanzar por otro lado y descubrir en la presentación de este cuadro de conceptos el resultado de una investigación lógico-reflexiva que amplía y completa la comprensión categorial del objeto, así como de la relación que puede vincular al entendimiento con los objetos que conoce. Quizás este estudio *subjetivo* del entendimiento habilite las condiciones para que esta facultad pueda habérselas con la *nada*, y a partir de ahí, para una comprensión de la temporalidad no coincidente con la forma del tiempo —como *intuición formal*— sintetizada por un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad. B. Longuenesse da noticia de una lectura

Leibniz al *principio de los indiscernibles*, la errónea comprensión de la pareja concerniente a la cualidad del juicio, el *acuerdo* y el *conflicto*, desembocará en un criterio de oposición entre conceptos meramente lógico, del todo insuficiente para descubrir la noción transcendental que en el fondo está en juego. En el primer caso, únicamente la abstracción de las condiciones de la intuición, por ejemplo de la posición en dos regiones distintas del espacio de dos cosas idénticas por el resto de sus determinaciones, permitirá considerarlas *numero eadem*. En segundo lugar, como consecuencia de una comparación meramente lógica entre conceptos, Leibniz afirmará que si dos de ellos no están en conflicto lógico, las cosas que piensen tampoco lo estarán, de modo que sus determinaciones no se anularán recíprocamente. Ahora bien, del mismo modo en que cosas idénticas pueden distinguirse por su dimensión sensible, dos cosas que no se contradigan lógicamente pueden hallarse en conflicto respecto a sus determinaciones sensibles, bajo la forma de una *oposición real* (*reale Entgegensetzung*), que les conduzca a anular mutuamente sus efectos. A diferencia del caso de dos determinaciones lógicamente opuestas, dos determinaciones *realmente* opuestas pueden coexistir en un mismo sujeto, anulando recíprocamente sus consecuencias¹.

Aplicando la distinción que introducíamos un poco más arriba, si las dos primeras parejas de conceptos de reflexión se dirigen a la *extensión* y a la *compreensión* de las relaciones conceptuales para la formación de juicios, la pareja formada por *interior* y *exterior* remitirá a las relaciones de subordinación posibles entre los conceptos, que pueden reunirse en torno a la relación de *atribución* basada en una condición. Sin embargo, recuperando lo que veníamos diciendo, una no desdeñable dificultad surge en este momento, al detener Kant la lista de correspondencias entre los conceptos de reflexión y las formas lógicas del juzgar precisamente en el momento de la relación, si bien en textos anteriores y posteriores parece apuntar con toda claridad que se trata del momento perteneciente a la distinción *interior/exterior*²:

«Cuando nuestra reflexión es simplemente lógica, comparamos únicamente nuestros conceptos entre sí en el entendimiento, para saber si dos conceptos contienen la misma cosa, si se contradicen o no, si alguna cosa está contenida interiormente en el concepto, o si se le añade, o aún

que descubre una posible inspiración del apéndice kantiano en el intento de reconstruir el pensamiento leibniziano desde la concepción del juicio como comparación y reflexión en la *Lógica* de Reimarus, que considera a la reflexión como acto del entendimiento humano por el que éste discierne, comparando las cosas representadas, si son idénticas o se contradicen.

¹ No puede dejar de señalarse que un opúsculo como *Neg. Gr.* (1763) representa el texto kantiano donde se reivindica de una manera más central la irreductibilidad de las *oposiciones reales* —ilustradas fundamentalmente por las oposiciones de fuerzas— a las meras *contradicciones lógicas*, afirmando la *realidad positiva* —a confrontar con los resultados de la *Teodicea* leibniziana— del sufrimiento o del mal moral. Acerca de la confrontación Leibniz-Kant sobre la oposición de fuerzas y sus implicaciones metafísicas, *vd.* M. Gueroult, *Leibniz*, pp. 168-171. B. Longuenesse opina que la comparación según el acuerdo y el conflicto debe gobernar el nacimiento de conceptos y juicios empíricos; así el juicio «*todos los A son B*» comportará una reflexión según el acuerdo, mientras que «*algunos A son B*» implicará la reflexión según el conflicto, puesto que algunos de los X pensados bajo A recibirán caracteres que repugnen a B y los suyos correspondientes. De este modo, la tesis de esta estudiosa viene a ser algo así como que nuestros conceptos se forman por un acto de comparación bajo condición sensible, a excepción de los juicios prácticos y matemáticos, en los que se comparan o bien conceptos por la razón práctica, o bien conceptos contruidos, estos últimos formados en la intuición sensible, pero en los que la comparación no gobierna ya la formación de conceptos; *cfr.* *KprV*, *Pról.*, A 14, nota y *KrV*, A 234/B 287.

² Este momento de nuestra presentación de la cuestión en juego en el apéndice dedicado a los conceptos de reflexión se ampara en buena parte en el estudio que B. Longuenesse dedica a los mismos en la segunda parte de su *op. cit.* —*Las formas lógicas del juicio como formas de reflexión*—, pp. 75-215.

cuál de las dos es dada, y cuál no tiene valor sino como manera de pensar el concepto dado»¹ [subrayado nuestro].

El texto nos asegura la continuidad entre las formas lógicas del juicio y el momento de relación de los conceptos de reflexión, pero esa correspondencia no queda desarrollada ulteriormente. Si mantenemos a la vista la frase «*si alguna cosa está contenida interiormente en el concepto, o si se le añade*» y recordamos la constitución de los juicios según la relación, comprobaremos que el juicio *categorico* se enuncia bajo una condición *interior* al sujeto del que se predica; mientras que el juicio *hipotético*, en el mismo caso, puede enunciar la relación atributiva en virtud de una condición que es *añadida* a ese mismo sujeto. De dónde podemos derivar sin demasiados problemas que la distinción *formal* entre juicios categoricos e hipotéticos se fundamenta en la distinción entre condición interior (*nulla adjecta conditione*) o exterior (*sub adjecta conditione*) a la predicación. Éste es el marco meramente lógico de una cuestión cuyo alcance debe encontrar un espacio más apropiado —la reflexión transcendental, sirviéndose operativamente de los conceptos de comparación—, si es que quiere emplearse para realizar una crítica suficientemente fortalecida del intelectualismo leibniziano. Efectivamente el sistema de la *monadología* provendrá, desde este punto de vista en el que nos encontramos —la reducción de las relaciones entre objetos a una mera relación conceptual—, de la creencia de que el entendimiento pueda encontrar por sí solo todos los predicados que puedan ser atribuidos a un concepto analizado cualquiera. Desde esta consideración racionalista toda determinación de un concepto se resolverá en una determinación *interna*, pues su razón podrá encontrarse en el concepto-sujeto mismo, sin necesidad de recurrir a relación exterior alguna para ampliar nuestra información acerca de él, de modo que todo juicio hipotético será susceptible de reducirse a un juicio categorico. En este sentido, Kant proporciona una descripción de la concepción de la *sustancia* tal y como propone el intelectualismo leibniziano, a saber, como presencia de una sustancia singular, en cuyo análisis integral pueden hallarse todos sus predicados posibles:

«Desde el punto de vista de los meros conceptos, lo interior es el sustrato de todas las relaciones y de todas las determinaciones exteriores [...] Parece resultar de ahí que en toda cosa (sustancia) hay algo que es absolutamente interior, y que precede a todas las determinaciones exteriores, haciéndolas antes que nada posibles, en consecuencia este sustrato es algo que no contiene en él relaciones exteriores»².

Si las relaciones conceptuales constituyeran únicamente un trabajo del entendimiento, toda relación exterior de la predicación podría reducirse a una contenida analíticamente en el sujeto del que predicamos algo. La exhaustividad del análisis será la responsable de que podamos percibirlo con mayor o menor claridad, pero *in abstracto* al menos ésa es la escena ante la que nos encontraremos. Así, las relaciones entre objetos/sustancias serían reductibles a relaciones conceptuales, pensadas desde el modelo de la predicación interior. La *Crítica* presentará, sin embargo, un orden de razones del todo distinto, desde el momento en que sólo aceptará una

¹ Vd. KrV, A 279/B 335: «Wenn wir bloß logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll», cfr. op. cit., A 261/B 317, donde interior/exterior son localizados como relaciones posibles de los conceptos en un estado del ánimo.

² Vd. op. cit., A 282/B 338: «Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnis oder äußeren Bestimmungen [...] Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin innerlich ist, und allen äußeren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sei dieses Substratum so etwas, das keine äußere Verhältnisse mehr in sich enthält».

substantia phänomenon, esto es, una sustancia donde la distinción interior/exterior se encuentre relativizada —en el sentido de que no cae únicamente del lado de lo intelectual—, por lo que no puede contener en sí misma la razón de sus determinaciones:

«La materia es *substantia phaenomenon*. Lo que le corresponda interiormente lo busco en todas partes del espacio que ocupa y en todos los efectos que ocasiona y que, naturalmente, sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos. No poseo, pues, nada que sea absolutamente interior, sino sólo algo comparativamente interior, algo que consta, a su vez, de determinaciones exteriores. De todos modos, lo absolutamente interior de la materia tampoco es, desde el punto de vista del entendimiento, más que una quimera; pues la materia nunca es objeto del entendimiento puro. El objeto transcendental que pueda motivar el fenómeno que llamamos materia es un simple algo del que no comprenderíamos lo que es ni siquiera en el caso de que alguien pudiera decírnoslo. Puesto que no podemos entender más que lo que conlleva en la intuición algo que corresponda a nuestras palabras [...] [l]as preguntas transcendentales que desbordan la naturaleza nunca podríamos contestarlas con todos esos medios, ni aun suponiendo que se nos revelara la naturaleza entera, ya que ni siquiera nos es dado observar nuestro propio ánimo con otra intuición que la de nuestro sentido interno. En efecto, es en el ánimo donde reside el secreto acerca del origen de nuestra sensibilidad»¹.

Suponer que en el entendimiento se encuentran todas las claves para distinguir entre lo interior y lo exterior —esto es, desconocer las coordenadas de orientación suministradas por el idealismo transcendental— conducirá a la ilusión de lo *simple* como el fundamento de lo interior en las cosas en sí mismas. La distinción crítica entre relaciones de conceptos y de fenómenos, por un lado, y entre dos fuentes de conocimiento, por el otro, señalará, por el contrario, que la constitución de nuestro ánimo nos obliga —pues para nosotros nuestra propia constitución finita es un misterio— a reconocer los estados internos a partir y mediante las relaciones externas en las que éstos puedan entrar —éste será el núcleo argumental de la *Refutación del idealismo*—. En virtud de esas distinciones críticas Kant opondrá al *sistema de la armonía preestablecida* el *sistema de las influencias físicas de las sustancias* según la categoría de comunidad². Entramos en contacto con objetos que se hallan fuera de nosotros en virtud de nuestros sentidos externos, condición que determina el hecho de que tales objetos, los fenómenos, no puedan hallar la razón

¹ Vd. KrV, A 277/B 333-A 278/B 334: «Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transzendente Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt [...] Jene transzendente Frage aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer andern Anschauung, als der unseres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit».

² Cfr. op. cit., A 278/B 334-A 279/B 335: «Lo que convierte a esta crítica de las conclusiones, extraída de los simples actos de reflexión, en algo tan extraordinariamente útil, es, por una parte, que pone de manifiesto la nulidad de toda inferencia relativa a objetos que únicamente son comparados entre sí en el entendimiento y, por otra, que confirma, a la vez, lo que más hemos recalcado: que, si bien es cierto que los fenómenos no se cuentan entre los objetos del entendimiento como cosas en sí, son ellos los únicos objetos capaces de ofrecer realidad objetiva a nuestro conocimiento, es decir, los únicos donde hay una intuición que corresponda a los conceptos»; cfr. op. cit., A 285/B 341: «La única cosa que conocemos de la materia son meras relaciones (aquello que denominamos sus determinaciones interiores no es interior más que comparativamente); pero hay entre ellas algunas subsistentes en sí mismas y permanentes, por las que nos es dado un objeto determinado».

de sus determinaciones en sí mismos, sino en las relaciones que son capaces de mantener con otros objetos en el espacio —mediante las que determinan su modo de estar en éste—, de ahí que todas sus *determinaciones internas* no puedan ser más que *relaciones*. El desconocimiento de este *a priori* relacional entre los fenómenos en el espacio, del que da buena cuenta la tercera analogía de la experiencia, conducirá asimismo a percibir el aspecto y el orden del mundo más como un milagro o un don de proveniencia divina, como muestra la propuesta leibniziana de introducir una armonía preestablecida entre sustancias puramente inteligibles, simples e indivisibles.

Una vez perseguido el sentido de lo *exterior* —en sentido lógico e intuitivo— parece que podremos subsanar el vacío de explicitación que hallamos en el texto kantiano afirmando que la *razón lógica* de la subordinación —atribución— entre conceptos se encuentra en la pareja de conceptos de comparación *interior/exterior*, que de este modo se muestran también determinantes en relación a otros conceptos de la misma clase —las dos primeras parejas comparativas—. Aunque repararemos rápidamente —la misma lógica general lo muestra así— en que esta conexión subordinante no sería posible sin la presencia de una *estructura de comparación* aún de mayor alcance por lo que concierne a nuestras representaciones y su constitución conceptual, que es precisamente la que presenta a la *forma* como lo *determinante* y a la *materia* como lo *determinable*. No será necesario avanzar mucho más allá para sospechar en este binomio de conceptos de comparación la antesala o la presentación en clave subjetiva desde el marco de la analítica trascendental de una cuestión de gran calado para la ulterior marcha de la *Crítica*, como se observará en la estrecha relación entre las cuestiones que aquí se pondrán en juego y la dificultosa introducción de la *reflexión* en la explicación del orden del mundo. En un primer momento, la pareja *forma/materia* nos remite a nociones ontológicas clásicas —Aristóteles será el pensador más citado cuando se las mencione—, así como en el seno del idealismo trascendental a la relación de las formas de la intuición del espacio y del tiempo con respecto a los objetos que nos son dados mediante ellas, pero baste lo siguiente para dotarla de un alcance mucho más ambicioso:

«Son dos conceptos, que se hallan a la base de toda otra reflexión, tan inseparablemente ligados están a todo uso del entendimiento. El primero significa lo determinable en general, el segundo su determinación...»¹.

Habrà que indagar el sentido de este hallarse a la base de toda reflexión que caracteriza a los conceptos de comparación de *forma* y *materia*, de modo que quede suficientemente claro qué pueda significar y qué consecuencias pueda albergar el hecho de que las acciones de nuestro ánimo con vistas al conocimiento, ya provengan de la receptividad o de la espontaneidad, *determinen* la materia sobre la que se ejercen. En un primer momento, nos encontramos —como advierte el mismo texto kantiano— con el modo de dárse nos los objetos mediante la intuición, primera ocasión de enfrentamiento con Leibniz desde el horizonte de este cuarto momento de la comparación lógica. Mientras que para el pensador racionalista espacio y tiempo son concebidos como el orden adoptado por sustancias inteligibles, del que constituirían una representación *confusa*, el idealismo trascendental pasará a considerarlos como la forma *a priori*, irreductible a todo orden inteligible, bajo la que nuestra sensibilidad presenta los fenómenos². El registro

¹ Vd. KrV, A 266/B 322: «Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden».

² Lo esencial de esta tesis, establecida como principio en la *Estética trascendental* de la KrV lo encontramos ya anunciado en la secc. II de la Diss., §14, A 14; Ak.-Ausg. II, 398: «1. Idea temporis non oritur, sed supponitur a

fenoménico subraya así un primado de la forma sobre la materia que desconoce el pensador intelectualista:

«El filósofo intelectualista no podía soportar que la forma debiera preceder a las cosas mismas y determinar su posibilidad, y se trataba de un rechazo del todo justo, desde el momento en que él admitía que intuimos las cosas tal y como son (aunque con una representación confusa). Pero como la intuición sensible es una condición subjetiva del todo particular, que sirve *a priori* de fundamento a toda percepción, y cuya forma es originaria: la forma es dada solamente por sí misma, y bien lejos de que la materia (o las cosas mismas que aparecen) deba servir de fundamento (como debería juzgarse por simples conceptos), su posibilidad supone, por el contrario, una intuición formal (el espacio y el tiempo) como dada»¹.

La obligada jerarquía entre ambos conceptos de comparación-reflexión impedirá que podamos percibir lo que sean las formas *puras* de la intuición en sí mismas, de las que no tendremos representación objetiva más que mediante el trabajo sintetizador de la *síntesis speciosa*, efecto del entendimiento sobre la sensibilidad, que constituye la primera aplicación (*Anwendung*) de las categorías sobre objetos de la intuición posible para nosotros. En todo caso, la imposible exposición objetiva de las formas puras de la intuición servirá de recuerdo de una particularidad de nuestro entendimiento discursivo que queremos resaltar cuidadosamente, en la medida en que la única aprehensión legal y sintetizada de las formas de la sensibilidad que habilita la imaginación transcendental volverá a resultar de importancia de la mano del tercero de los momentos de la tabla de la *nada*, donde este concepto fundamental de la ontología y la metafísica saldrá a la luz de la mano de una virtualidad albergada precisamente en estos pares conceptuales, operadores de la reflexión, no en las determinaciones de un objeto en general que significan las categorías. Materia y forma no parecen ser, según las palabras del mismo Kant, conceptos que regulen un aspecto en concreto de la comparación, sino que caracterizan el ejercicio del pensar en general, de modo que éste resulte ser en todo momento al menos la determinación de una materia (lógica) por una forma (lógica)². Frente a ello, el filósofo racionalista considerará que todo pensamiento es exhaustivamente analizable en el intelecto, que puede descomponerlo hasta revelar los elementos últimos de su *materia lógica*, siendo la *forma* el resultado de las diferentes combinaciones posibles que adquieren esas esencias simples, de modo que una relación materia/forma puramente intelectual indicará el carácter de la relación en las cosas. El texto kantiano parte, sin embargo, de la irreductibilidad de la forma de lo sensible a toda forma intelectual, así como del hecho de que en lo sensible la materia no determina a la

sensibus»; cfr. *op. cit.*, A 18; *Ak.-Auszg. II*, p. 402: «5. *Tempus itaque est principium formale Mundi sensibilis absolute primum*»; cfr. *op. cit.*, §15, A 19; *Ak.-Auszg. II*, p. 402: «A. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis*»; cfr. *ibid.*: «C. *Conceptus spatii itaque est Intuitus purus*; cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis»; cfr. *op. cit.*, secc. II. *Corolario*, A 22-3; *Ak.-Auszg. II*, pp. 405-6. Remitimos igualmente a aquellos textos concernientes a las notas características del tiempo y el espacio en la *KrV*, §§2-3 y §§4-6.

¹ *Vd. KrV*, A 267/B 323-A 268/B 324: «Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Zensur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber sie sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjektive Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist: so ist die Form für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urteilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus».

² Ambos conceptos estarán presentes en cada uno de los grados de complejidad creciente en la experiencia sintética de las formas del pensamiento, *vd. Logik-Jäsche*, §2, §18, §57; en relación a la forma de una ciencia en general pensada en una *Metodología general*, *vd.* §96.

forma, sino a la inversa. Es más, el primado de lo formal deberá hacerse extensivo al registro del mismo ejercicio del pensar —recordemos que ambos conceptos están inseparablemente ligados a todo uso del entendimiento—, de lo que darán buena cuenta los postulados del pensar empírico, en tanto que los juicios sintéticos más elevados, cuya forma tendrá su origen en la función lógica de los juicios según el momento de la modalidad. Por lo que concierne más concretamente a la actividad del pensar en general, éste supone en sus operaciones la idea regulativa de una *materia lógica* compuesta por conceptos, cuya *forma* sistemática presentará el conjunto de especificaciones y enlaces de los mismos —con lo que la primera estará especificada y unificada por lo que respecta a su forma—. Kant retoma, así, el binomio aristotélico en cuestión y su carácter relacional, inscribiéndolo de un modo del todo novedoso —en principio nada aristotélico— en el registro de la reflexión del pensar sobre sí mismo. Un rápido repaso acerca de la hermenéutica filosófica de este par de conceptos nos conduce a lo siguiente:

«Una vez los lógicos denominaban materia a lo general, y forma a la diferencia específica. En todo juicio puede llamarse materia lógica (del juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de los conceptos (por medio de la cópula). En todo ser, sus elementos constitutivos (*essentialia*) son la materia; la manera en que esos elementos están unidos en una cosa es la forma esencial. También en relación a las cosas en general, la realidad ilimitada era considerada como la materia de toda posibilidad, mientras que, por el contrario, su limitación (como negación) era la forma por la que una cosa se distingue de otra por conceptos transcendentales»¹.

De la mano de este texto, podemos afirmar que los ejemplos concernientes al juicio y a la relación del ser con sus *essentialia* albergan un origen exclusivamente lógico. De hecho, los caracteres esenciales de una cosa son definidos en las lecciones de *Lógica* como aquéllos que siempre pueden encontrarse en la cosa representada y que le convienen como *principios* de otros de sus caracteres. Desde la *Crítica*, la esencia no puede ser real, sino lógica, con lo que las definiciones presentes en el pasaje citado, tan cercanas a los manuales wolffianos, escapan al peligro de una ontología racional, que confundiría el establecimiento de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento con el conocer lo que sean las cosas en sí mismas. Por otro lado, los dos ejemplos proporcionados en último lugar conciernen más bien a la enjundiosa cuestión del *sistema*, de modo que el principio, según el cual deben anteponerse a una materia genérica sus especificaciones como forma, continuará siendo válido para la concepción crítica de la forma del sistema que ejercerá de horizonte regulador de toda comparación y reflexión. Ahora bien, el riesgo apuntado por esta noción reside en que sea considerada como una realidad en sentido ontológico, no como la simple forma lógica de la integridad de los posibles que formularía la mayor incondicionada de un silogismo disyuntivo, exigencia de una representación necesaria para la razón. Con ello nos introducimos en una cuestión de larga maduración en el pensamiento kantiano, cuyo arco de desenvoltura podemos trazar desde una obra precrítica como el *Einzig Beweisgrund* hasta la tercera *Crítica*. Sin pretender extendernos demasiado en una dirección que no pertenece a la línea directriz de este trabajo, apuntaremos brevemente que en la primera de las obras que hemos citado se establecerá, de hecho, que las condiciones por las que

¹ Vd. KrV, A 266-7/B 322: «Die Logiker nannten ehemals das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelst der Kopula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (*essentialia*) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transzendentalen Begriffen unterscheidet».

una cosa es en general posible, esto es, pensable o concebible, en principio reunidas en torno a las rúbricas de *condición formal* —que obedezca al principio de no contradicción— y *condición material* —los *data* que habilitan que sea pensada realmente una cosa—, se muestran estrechamente dependientes del hecho de que exista un Ser que contenga toda la realidad, en tanto que fundamento suficiente de la totalidad de lo pensable, lo que en el fondo, vendría a constituir la única prueba filosóficamente aceptable acerca de la existencia de Dios¹. G. Lebrun invita a reparar en la importancia y originalidad que para la suerte de la metafísica reside en el hecho de que Kant deje de considerar a lo *posible* como un ser, para pasar a concebirlo más bien como un *plexo de significaciones*, de modo que la existencia del *ens realissimum* pueda ser deducida como condición de significación de los conceptos en general, como condición de la realidad objetiva de todo lo posible, lo que supone una evidente ruptura con la ontología wolffiano-leibniziana, para la que la realidad continuará designando más bien una perfección inscrita en la esencia². Nos parece que, por lo que llevamos recorrido hasta el momento, es manifiesto el hecho de que el apéndice a la *analítica transcendental* obliga a acudir para su mejor comprensión a la *Dialéctica transcendental* y a las explicaciones allí incluidas en torno al *Ideal transcendental*³. El apéndice que nos ocupa parece adelantarse a la inminente *lógica de la apariencia* en el señalamiento de un principio como el de *omnimoda determinación*, partiendo de la denuncia de la noción racionalista de un *totum realitatis*, como un todo ilimitado de la realidad,

¹ Vd. *Einzig Bew.*, 1 Abt., Obs. 1-2, A 1-25.

² Cfr. G. Lebrun, *op. cit.*, pp. 130-4 y Leibniz, *Monadologia*, §54. Acerca de la transformación de una noción dialéctica como es la del *ens realissimum*, en la *forma de una omnimoda determinación*, que toda reflexión debe presuponer como guía de sus movimientos, B. Longuenesse reproduce en una ponencia presentada en el octavo Congreso Internacional sobre Kant —cuyas Actas citamos en bibliografía—, p. 532, una de las *Refl. kantianas* —la n° 6289, XVIII, pp. 558-9—, en la que esa forma es comparada con las formas puras de la intuición, casi como si se tratase de dos polos necesarios para nuestras facultades de conocer: «No puede seguirse que algo sea real (wirklich), porque sea posible de acuerdo con un concepto universal. Pero que algo sea efectivamente real, porque esté omnimodamente determinado mediante su concepto completamente posible, y distinguido como uno (als eines) de todo lo posible, significa lo mismo que: no se trata ya de un concepto universal, sino de la representación de una cosa singular omnimodamente determinada por conceptos en relación a todo lo posible. Esta relación con el conjunto de todo lo posible por el principio de omnimoda determinación es lo mismo, por conceptos de razón, que el en algún lugar y en algún momento (irgendwo und irgendwann) por condiciones de la intuición sensible [...] De aquí se sigue que el *ens realissimum* deba ser dado anteriormente al concepto real de toda posibilidad (zu dem realen Begriffe aller Möglichkeit vorher gegeben sein müsse). Y como el espacio no puede ser primero pensado como posible, sino que tiene que ser dado, no como un objeto efectivamente real en sí mismo, sino como una mera forma sensible, en la que pueden ser intuitivos objetos, de la misma manera, el *ens realissimum* debe ser dado no como un objeto, sino como la mera forma de la razón, para pensar la diferencia de todo ente posible en su omnimoda determinación; debe ser dado como una *Idea* que es efectivamente real subjetivamente, antes de que algo sea pensado como posible; pero de dónde no se sigue que el objeto de esta *Idea* sea efectivamente real». Nos parece que la relevancia de la tesis aquí expuesta justificaba ofrecer el núcleo argumentativo de esta reflexión.

³ Debemos señalar de nuevo en este punto de nuestra exposición la relevancia que adquiere en el trabajo de B. Longuenesse el estudio del tratamiento kantiano del *Ideal transcendental* para la comprensión de la obra crítica en su conjunto, de modo que podemos distinguir tres momentos en el trayecto trazado al respecto por esta estudiosa. En primer lugar, la consideración de la presencia en la misma *dialéctica transcendental* de la *KrV* de un uso aceptable y de otro aparente y dialéctico de la noción del *totum realitatis* y su posible función determinante o reguladora en relación al conjunto de la experiencia; en segundo lugar, una confrontación de la crítica al *ens realissimum* llevada a cabo en la *dialéctica transcendental* y en el apéndice de la *analítica transcendental* en el que nos detenemos en estos momentos, para de este modo iluminar, en tercer lugar, la estrecha unidad que se da entre la *doctrina transcendental del Juicio* de la primera *Crítica* y la fundamentación del juicio reflexionante realizada en la tercera. Estos tres pasos han resultado decisivos para la elaboración de nuestro trabajo —se encuentran expuestos con extraordinaria claridad en la citada intervención de Longuenesse en el octavo Congreso Internacional sobre Kant—, pero en virtud de la estructura propia de éste no las encontraremos planteadas en este orden en el mismo.

en el que culmina la fábrica de ilusiones que representa la metafísica racionalista. El hecho de que nuestra razón se dé a sí misma la materia de toda posibilidad como una suposición no implica una hipostatización de esa mera *forma* en el concepto del *ens realissimum*, que proporcione nuevas esperanzas a los defensores de las demostraciones filosóficas acerca de la existencia de Dios. El argumento de la *Anfibolia* acerca de la mera forma lógica no autoriza en ningún momento la suposición de una materia lógica dada efectivamente por puros conceptos, ni la determinación desde esa suposición de la naturaleza y consecuencias de la relación materia/forma en los fenómenos. Es más, de proceder mediante meros conceptos, la materia resultaría anterior y determinante con respecto a la forma, con lo que los géneros serían *de derecho* anteriores a las diferencias específicas, obtenidas por una combinatoria de conceptos simples. En la misma línea, el concepto sería anterior a las relaciones mediante las que se inscribe en juicios, los *essentialia* precederían al ente, así como el *ens realissimum* —como conjunto ilimitado de esencias posibles— resultaría anterior en relación a todas las determinaciones y limitaciones del pensamiento. Descubriendo la errancia de la *anfibolia* propia de los conceptos de reflexión, Kant ha opuesto a un determinable puramente inteligible, cuya determinación consistiría en enlaces meramente intelectuales, como materia de los fenómenos, un determinable sensible, a saber, la multiplicidad sensible de la intuición empírica, que cuentan como forma con una determinación igualmente sensible, con las formas *a priori* del espacio y del tiempo, sólo intuibles ellas mismas una vez ordenadas por los esquemas categoriales. La maduración de la que hablábamos antes conduce así —nos parece— a sustituir la suposición precrítica del Entendimiento infinito de Dios, como materia lógico-ontológica de todas las posibilidades, por la forma de la experiencia posible. Desde el momento en que el ser posible de algo no nos introduce ya en largas y enrevesadas discusiones ontológicas, sino que remite a su poder ser representado, es decir, a que el concepto del caso concuerde con la forma universal de la intuición sensible, sólo podremos conocer la determinación de un ente fenoménico mediante un acto de representación. De todas maneras es de esperar que el alcance de este par reflexivo quede más fundamentado cuando nos ocupemos un poco más adelante de otra vía de acceso a lo que venimos llamando la experiencia del límite, justamente —como apuntábamos— la dirigida por la representación de la *totalidad* y por el *Ideal transcendental*, como figura necesaria para el principio de omnimoda determinación.

Las consideraciones acerca de los conceptos de reflexión resultan también un marco idóneo para señalar una estrecha relación entre el fugaz apunte presente en los mismos acerca del ejercicio meramente reflexionante del Juicio y su aislamiento propiamente dicho en la tercera *Crítica*¹. No nos proponemos llevar a cabo en este punto un detenido análisis de esta relación,

¹ Con respecto al estatuto de la cuestión en la tercera *Crítica*, quizás pueda resultar revelador el siguiente texto, *EE*, V, pp. 27-8: «La forma lógica de un sistema consiste simplemente en la división de conceptos universales dados (tal y como lo es aquí el de una naturaleza en general), permitiendo pensar según un principio lo particular (aquí, lo empírico), con su diversidad, como contenido bajo lo universal. Pero ello requiere, si se procede empíricamente y si se asciende de lo particular a lo universal, una clasificación de lo diverso: se compara entre sí muchos casos, colocándose cada uno bajo un concepto determinado, y cuando están completas según un carácter común, se las subsume bajo clases más elevadas (géneros), hasta que se alcanza el concepto que alberga el principio de toda clasificación (y constituye el género supremo). Si, por el contrario, se comienza por el concepto universal para descender hasta el particular por medio de una división integral, esta manera de actuar se denomina entonces la especificación de lo múltiple según un concepto dado [...] Nos expresaríamos con toda rectitud si [...] se dijera más bien: se especifica el concepto universal al conducir lo múltiple bajo él. En efecto el género (considerado lógicamente) es, por así decir, la materia o el sustrato bruto que la naturaleza, mediante repetidas determinaciones, elabora en especies y subespecies particulares. Así puede decirse que la naturaleza se especifica a sí misma siguiendo un cierto principio (o la idea de un sistema) por analogía con el uso de este término entre los juristas, cuando hablan de la especificación de ciertas materias brutas*.

sino, por el contrario, sólo señalarla como un paso determinante más en la decisión crítica con que nos parece que el filósofo crítico habilita el espacio de juego de un principio inteligible como es el de libertad. La discusión acerca de la reflexión en el corazón de la primera *Crítica* se traducirá más tarde en el descubrimiento en la razón de un ejercicio del Juicio que se muestra como *solamente* reflexionante. Éste último no desembocará —en cuanto esfuerzo por reflexionar conceptos a partir de lo sensible— en un concepto correspondiente al libre acuerdo entre imaginación y entendimiento, sentido como placer estético —con toda probabilidad el concepto de perfección—, ni en la formación de un concepto de causalidad final que determina la finalidad que descubrimos en los organismos naturales. Sin embargo, tal proceder parece indisoluble de una dimensión reflexionante operante en la aplicación empírica de las categorías, de manera que cada una de las funciones lógicas del juzgar constituirá antes que nada una *forma de reflexión* sobre lo sensible, regulada por los conceptos de comparación-reflexión, los cuales no se encaminan a la representación del objeto según su constitución, sino a «*la comparación de representaciones en toda su diversidad, que precede al concepto de cosas*». En esta segunda dimensión o alcance del mismo ejercicio la operación reflexionante se muestra, al mismo tiempo, determinante, pues desemboca en la aplicación empírica de los conceptos, cuya estructura formal precisamente éstos representan. Las categorías podrán aplicarse una vez que los juicios empíricos formados por la reflexión generalizadora se reconozcan en su validez universal. Así, en el caso del concepto puro del entendimiento que es la causalidad necesitaremos ejercer la reflexión según la forma del juicio hipotético, antes de poder aplicar la categoría —recordando igualmente la definición de los conceptos puros del entendimiento en el §14 de la *Crítica de la razón pura*—¹, por lo que no hallamos incompatibilidad alguna entre el uso reflexionante y el determinante del Juicio, sino que más bien el primero se mostrará indispensable en el proceso de formación del último en tanto que determinación de un fenómeno mediante una categoría. La *Primera Introducción* a la tercera *Crítica* volverá a recordar la dualidad de ejercicios propios de la facultad de juzgar, exponiendo el proceder determinante de la misma como tendencia al juicio en general —donde aquélla se muestra al mismo tiempo reflexionante y determinante—, de manera que, por lo que concierne a las leyes universales de la naturaleza, no necesitará darse un principio particular para su reflexión, al proporcionarle el entendimiento las directivas suficientes de acuerdo con las cuales puede esquematizarla, trazando así en lo sensible las formas del objeto= X susceptibles de ser reflexionadas en conceptos empíricos y así de subsumirse bajo categorías. Pero, por otro lado, cuando se trate de pensar la unidad completa de los conceptos empíricos en una red inacabable de géneros y especies, nuestra facultad de juzgar sí tendrá que darse a sí misma el principio de una naturaleza que especifica sus leyes universales en leyes empíricas, en conformidad con la forma de un sistema lógico, como única “suposición transcendental” que permita pensar la homogeneidad de las leyes naturales y su posible unificación en un sistema². Pero el caso anterior es el que nos interesa más por el momento y justamente la *analítica transcendental*, desde la *deducción transcendental* hasta el *sistema de los principios*, demostrará que, en consideración a las leyes universales de la naturaleza, el Juicio *esquematiza su reflexión a priori*, lo que constituye el objeto de una *doctrina transcendental* del mismo. Proponemos, por otro lado, reparar en el paralelismo presente en los dos apéndices correspondientes a la *analítica* y a la *dialéctica* de la primera *Crítica*, de manera que, mientras que en el primero se atribuirá la

*La escuela aristotélica ha llamado también al género *materia*, y a la diferencia específica la *forma*».

¹ El caso queda explicado por Kant con particular claridad en el § 20 de los *Prolegómenos*.

² Nos ocuparemos de la necesidad del Juicio de darse a sí mismo un principio *a priori* en el apartado VI.1 de nuestro trabajo.

Idea aparente del *ens realissimum* a una suerte de inercia del entendimiento, que la alcanza en su curso más allá de su uso legítimo, a saber, el referido únicamente a lo sensible —en la superación de esa inercia se disuelve esa Idea ilusoria a favor de la primacía en la experiencia de la forma sobre la materia—, el segundo expresa la necesidad de esa Idea y del correspondiente Ideal, no por la inercia del entendimiento, sino en virtud de la misma dinámica de la razón (Longuenesse), que requiere su presuposición y la suposición de su objeto, no sólo para lograr el mayor grado de sistematicidad del conjunto de sus conocimientos, sino también, incluso con mayor interés, para beneficio de su uso práctico. Pero, en ambos casos, los apéndices parecen cumplir un papel que conduce a lo meramente regulativo en el conocimiento, y que remitirá, en último término, al conocimiento de los límites del uso empírico del entendimiento¹, tanto como al uso práctico de la razón y a sus postulados.

Pero los *conceptos de reflexión* no permitirán descubrir únicamente un ejercicio *reflexivo* en el origen de nuestros conceptos —por lo tanto también de las categorías—, lo que autorizará la excavación de un segundo nivel de cimentación, en clave subjetiva esta vez, de la prueba de la objetividad de los conceptos puros *a priori* del entendimiento, sino que nos abrirán además la perspectiva de un orden de inteligibilidad para el que la *nada* —el “objeto” correspondiente a una suerte de anti-categorías— se alza como polo de referencia posible. Su mera comprensión requerirá, nos parece, la ampliación subjetiva de una facultad como el entendimiento, cuyas consecuencias con respecto a las condiciones de posibilidad de la experiencia dictadas por la *analítica transcendental* (ontología) y su utilidad para lo que pueda venir a ser la metafísica habrá que intentar determinar. Las breves consideraciones acerca de una *tabla de la nada*, cuyos enunciados conciernen radicalmente a la constitución de una ontología, serán introducidas antes de abandonar definitivamente la *analítica transcendental*, como una adición que, si bien no será “de especial relevancia”, sin embargo será exigida para la terminación del sistema (*Vollständigkeit des Systems*), en la línea del gusto kantiano por tratar cuestiones determinantes en apartados que muchas veces pueden ser calificados de marginales². Por lo tanto, el contenido de esta tabla deberá albergar algo decisivo para que el conjunto de nuestros conocimientos no constituya un mero agregado, sino más bien un sistema, que determine *a priori* el alcance de los múltiples conocimientos, así como el lugar de las partes —de modo que el todo quede articulado (*gegliedert*) y no meramente amontonado (*gehäuft*), y crezca internamente (*per intus susceptionem*), no externamente (*per appositionem*)—, favoreciendo y fomentando los fines

¹ B. Longuenesse no ha dejado de reparar en la cercanía entre el trabajo que concierne a la *KU* y la reducción crítica del *Ideal transcendental* a una apariencia transcendental, en el sentido de que ambos textos indagan acerca de cómo podemos suponer de antemano que lo que está dado empíricamente para nuestro conocimiento tenga una homogeneidad tal que permita el despliegue efectivo del conocimiento bajo conceptos y leyes empíricos. La tercera *Crítica* responderá con un principio que el Juicio adopta para su uso reflexionante, según el cual no habrá en la naturaleza diversidad de leyes empíricas ni heterogeneidad de formas naturales, sino más bien una afinidad de sus leyes empíricas bajo leyes universales, que permita que la experiencia sea un sistema empírico, afinidad que, por otra parte, pretendía fundamental el *Ideal de la razón pura* (*KrV*, A 572/B 600, nota). Esta estudiosa considera que la *analítica transcendental* de la *KrV* y su apéndice ya se muestran suficientes para ofrecer una visión de sistematicidad de nuestros conocimientos, que además no incurre en una ilusión dialéctica. Lo que la tercera *Crítica* vendrá a añadir a esta perspectiva será la evidencia de la cooperación entre *determinación* y *reflexión*, al ocuparse precisamente de aquellos juicios exclusivamente reflexivos, que nunca llegan a ser determinantes, haciendo de ellos el lugar de articulación entre las legislaciones de la razón mediante los conceptos de naturaleza y de libertad —por lo que quizás la *KU* pueda ser considerada por el mismo Kant como un trabajo en el fundamento (*Grund*) de lo suprasensible en nosotros que es la libertad—.

² *Vd. KrV*, A 290/B 346; *cfr. KU*, §76, donde Kant introduce —en lo que ya nos hemos detenido— la necesaria distinción para nuestro entendimiento discursivo entre posibilidad (*Möglichkeit*) y realidad (*Wirklichkeit*).

esenciales de la razón humana¹. Más concretamente, la tabla a la que nos referimos pertenece a la constelación de la capacidad de conocer humana, precisamente a su *tópica transcendental*, en tanto que enjuiciamiento (*Beurteilung*) del lugar que corresponde a cada concepto según la diversidad de su uso e indicación y determinación de aquél según reglas². En propiedad el concepto de *nada* (*Nichts*) no se opondrá al de ser —cuyo opuesto será más bien el de *nihil negativum*—, en tanto que posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas, sino al de algo (*Etwas*) —como el *leeres Etwas* al *erfülltes Etwas*—, punto de partida en el que se encontrarán claras referencias a la *Metaphysica* de Baumgarten. Se trata de una división que, a su vez, presupone un concepto superior, que no será otro que el de un *objeto en general*, tomado problemáticamente, es decir, sin decidir que sea algo o nada³. Contribuirá a cimentar el alcance ontológico de estas consideraciones reflexivas la confrontación con la determinación cuatripartita del concepto que nos ocupa, en consideración a lo posible y lo imposible, en la *filosofía transcendental de los antiguos*, concretamente en la *metaphysica generalis* de la metafísica escolar de los siglos XVII y XVIII. La *Philosophia prima sive ontologia* de Wolff comienza sus explicaciones propiamente metafísicas con la exposición de los conceptos de *possibile* y de *impossibile* —tomada de Bayle y de Leibniz—, de los que el segundo remitirá al concepto de *nihil*, de modo que ambos —*impossibile* y *nihil*— aparecerán vinculados en el ejemplo de una

¹ Vd. *KrV*, *Arquitectónica de la razón pura*, A 832/B 860-A 833/B 861. Con respecto a la función de la tabla de la nada en relación a la completitud del sistema de nuestros conocimientos *a priori* no podemos olvidar que la razón pura especulativa «posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte está al servicio del todo; por lo que la más pequeña debilidad, sea una falta (error) o un defecto, tiene que manifestarse ineludiblemente en el uso», vd. *op. cit.*, B XXXVII-XXXVIII, sistema con respecto al que «queda mucho que hacer en la exposición» (*ibid.*).

² Vd. *KrV.*, A 268/B 324.

³ Vd. *op. cit.*, A 290/B 346: «El concepto más elevado, a partir del que suele comenzar una filosofía transcendental, es en general la división en lo posible y lo imposible. Ahora bien, dado que toda división presupone un concepto dividido, debe señalarse todavía otro concepto superior, que es el de un objeto en general (tomado en sentido problemático, sin decidir si es algo o nada)»; cfr. al respecto la parte dedicada a la *Ontología* de la *Metaphysik Mongrovijs, Ak.-Ausg. XXIX* 1.2, pp. 743-940, donde la determinación de la *posibilidad* y la *imposibilidad* y algunos títulos de los futuros conceptos de reflexión (coincidencia y diferencia; materia forma) son expuestos junto con categorías (posibilidad, causa) y predicables (simple, compuesto, finito) como las nociones fundamentales de toda exposición de la ciencia del ser del ente. La *Metaphysik L2 —Ak.-Ausg. XXVIII* 2.1, pp. 525-610—, en su parte dedicada a la *ontología* comenzará, siguiendo los cánones de la filosofía wolffiana, con la distinción de lo posible y lo imposible, vd. *op. cit.*, pp. 20-79, cfr. *Metaphysik K3 (Arnoldi)*, *Ak.Ausg. XXVIII* 2.1, pp. 817-838, cuya *Ontología* propone una particular división de la *tabla de la nada* —vd. *op. cit.*, pp. 960-1009—, en la que se advierte la ausencia aún de una clara aceptación del hilo conductor categorial en la determinación de sus miembros y en la que podemos distinguir cinco miembros, a saber, un *nihil logice tale s. logicum s. negativum*; un *nihil privativum*, al que no corresponda nada existente; un *conceptus inanis* o concepto vacío al que no puede corresponder ningún objeto en la intuición; un mero *concepto formal*, al que falte todo el material que conlleva la intuición, y por último, una *nada imposible* (*unmögliches Nichts*), en la que no descansa ningún concepto ni pensamiento y que se reconoce en la contradicción, de suerte que este último título —en una expresión que será mantenida en la *KrV*—, se dará allí donde un pensamiento se anule (*aufheben*) a sí mismo o un concepto sea destruido (*zerfallen*) por una contradicción interna; cfr. *Logik-Jäsche*, §6; 2 *Anm.*, A 147; cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 7, cap. I, sec. I, parte I, donde la *nada* (*nihil*) queda explicada como imposible, esto es, como aquello que se contradice a sí mismo, y en esa medida es *irrepraesentabile* e *impensabile*: *es ist nichts (nihil) und ist nicht (non est)*. Al que se opone en el §8 el *nonnihil*, presentado como *repraesentabile*, aquello que puede ser presentado como siendo, como algo posible, pero donde en todo caso nos interesa reparar en el hecho de que tanto la determinación de *nihil* como la de *nonnihil* parten del primero; cfr. *Rfl.* n.º 5762 (*Ak.-Ausgabe*, XVIII): «Todo objeto del pensamiento es o bien algo o nada. O bien no corresponde al objeto ningún pensamiento, es decir, el pensar mismo no es nada, se contradice, o bien no corresponde ningún objeto (nada en la intuición) al pensamiento (que no se contradice) [...], únicamente cuando el pensar se contradice, es el pensamiento, y de ahí su objeto, nada (*nichts*), y ambos son anulados. Donde permanece aún un pensamiento, entonces el objeto es según el análisis problemático».

figura encerrada entre dos líneas rectas (*geradliniges Zweieck*, *bilineum rectilineum*), que más tarde será retomado por Kant, ocasionando no pocas dificultades hermenéuticas. Será a partir del concepto de una *nada*, cuya mera representación (*notio*) encierra una contradicción —pero que aun así pretende constituir un *algo* (*aliquid*)—, desde donde pueda concebirse el concepto de *possibile* e *impossibile*, y a partir del primero el de *ens*¹. En virtud de este paso, la metafísica escolar alemana modifica el canon escolástico, relacionando estrechamente —en una dirección en la que, sin embargo, sólo podrá avanzar la *Crítica*— una noción como la de *nada* con el horizonte moderno de la certeza subjetiva, desde el cual la primera pregunta acerca del ser no será sino la de «¿por qué hay algo en lugar de la nada?»². La presentación de los diferentes respectos de este concepto ontológico fundamental seguirá el orden indicado por las categorías, los únicos conceptos que se refieren a objetos en general —si recordamos su definición como *conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste es determinada de acuerdo con una de las funciones lógicas del juzgar*³—, que pueden determinar, por lo tanto, si corresponde o no una realidad objetiva a lo representado. El primer respecto de la *nada* nos remitirá a los *entia rationis* o *conceptos vacíos sin objeto*, pertenecientes a la categorías de cantidad —así *keines* será el opuesto real del tríptico *alles*, *vieles* y *eins*—, a los que no corresponderá ninguna intuición que pueda proporcionar un objeto. En semejante grupo de objetos en general podemos pensar a «*ciertas fuerzas fundamentales que se piensan sin contradicción*»⁴, pero que no pueden cumplir las condiciones del primer postulado del pensar empírico, y así tampoco contar con un objeto en la experiencia, si bien podemos referirnos con un objeto en general a todo lo que pertenezca al noumeno en sentido positivo⁵. En segundo lugar, de la mano de las categorías de cualidad, encontraremos el *nihil privativum* o *concepto vacío de un objeto*, que podemos considerar como la ausencia de algo que tenga realidad, como «*concepto de la ausencia de un objeto, como la sombra y el frío*»⁶. La representación de cada sensación como una *magnitud intensiva* —de la mano de las *anticipaciones de la percepción*—, divisible en diversos grados hasta alcanzar el

¹ Vd. Wolff, *Ontologia*, §79 seq., p. 62 seq.: «*Impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit*», así como en su explicación, *ibid.*: «*E. gr. Bilineum rectilineum contradictionem involvit, cum supponat duas lineas rectas inter eadem puncta contineri posse, quod contradicit propositioni verae, inter duo puncta nonnisi rectam unica contineri*»; acerca de la referencia de lo *impossibile* al concepto de *nihil*, vd. *op. cit.*, §§ 57-8; así como para la determinación del *ens* desde lo *possibile*, vd. *op. cit.*, §§133-135. De esta manera, Wolff se enfrenta a la tradición proveniente de Tomás de Aquino, que define al *ens* como «*illud autem quod primo intellectus concepit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*», en *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 1, art. 1, res.; cfr. *De ente et essentia*, 1 et al.; definición que nos remite, a su vez, a la metafísica de Avicena, donde encontramos lo siguiente: «*esse notius est quam non esse. Esse enim cognoscitur per se. Non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo*». Desde esta última línea de concepciones el horizonte señalado por la *nada* (*nihil*, *non esse*) será interpretado sólo desde el *ens* y el *esse* en sus diferentes derivaciones. Acerca de esta suerte de giro copernicano, habilitado por los pensadores de la *Schulphilosophie*, del que Kant sabrá extraer las consecuencias más determinantes, puede acudir al trabajo de E. Vollrath *Kants These über das Nichts*, citado en bibliografía.

² Vd. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, §7.

³ Vd. *KrV*, §14, A 94/B 128.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 290/B 347.

⁵ E. Fink se ha ocupado de estudiar —en *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, citado en nuestra bibliografía— el tratamiento kantiano del primer miembro de la tabla, así como de defender su inclusión en ésta —al final de la analítica trascendental— como una crítica a la metafísica escolar que cree poder avanzar en el mundo inteligible por meros conceptos intelectuales e Ideas de razón, en todo caso el trabajo parte de una visión mucho más reducida que la que nosotros presentamos aquí, al basarnos en análisis más amplios dedicados a esta misma cuestión, pero baste citarla como una de las primeras advertencias en los estudios kantianos acerca del sentido oculto decisivo de la tabla de la nada.

⁶ Vd. *KrV*, A 291/B 347.

cero¹, abría el paso a la concepción de la posible desaparición total de aquélla, dando lugar a la ausencia o la falta de la misma. Desde la perspectiva de las categorías de relación encontraremos en la tabla de la nada el momento correspondiente al *ens imaginarium* o *intuición vacía sin objeto*, respecto de la nada que no puede constituir un objeto, pero que pertenece indudablemente a éste como condición estética de su posibilidad. Las condiciones formales de la intuición no constituirán objetos, en la medida en que éstos estarán ya siempre intuitos, a su vez, bajo esas mismas formas. Podemos relacionar este modo de negación de la realidad objetiva, propio de las formas de la intuición, con la definición de las mismas como *magnitudes infinitas dadas*, característica de la que intentarán extraer consecuencias un buen número de textos de la primera *Crítica*, que no podemos dejar de vincular al surgimiento de los conflictos cósmicos matemáticos, así como al mismo planteamiento desde la *analítica de lo sublime* de la imposible percepción de una *medida fundamental* (*Grundmaß*) que sobrepasaría y anularía las condiciones de toda síntesis empírica².

Nos veremos obligados a detenernos con bastante más cuidado en el cuarto respecto de la tabla de la nada, que nos conduce al *nihil negativum* u *objeto vacío sin concepto*, algo así como el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, y en esa medida se traduce en una nada — amparándonos en su significación clásica como algo imposible—, cuyo ejemplo más repetido en el interior de la primera *Crítica* será la figura rectilínea encerrada entre dos rectas (*geradeliniges Zweieck*)³. Con ello, el apéndice del que tratamos selecciona el ejemplo más frecuente de la

¹ Vd. *KrV*, A 167/B 209-A 168/B 210.

² Vd. *op. cit.*, A 292/B 349. A continuación señalaremos el conjunto de textos que nos parecen más relevantes para mostrar el extenso alcance que una decisión crítica como la de la idealidad trascendental de las formas del espacio y el tiempo alberga para el conjunto de una *Crítica de la razón pura*; así, puede acudirse en primer lugar a la definición de las mismas en la *Estética trascendental*, A 25/B 39 y A 32/B 47-8; una nota perteneciente a la prueba de la antítesis de la primera antinomia se muestra estrictamente consecuente con esa definición estética, vd. *op. cit.*, A 429/B 457: «El espacio es solamente la forma de la intuición externa (intuición formal), pero no es un objeto efectivamente real, que pudiera ser intuido externamente. El espacio [...], bajo el nombre del espacio absoluto, no es más que la posibilidad de fenómenos externos [...] La intuición empírica no está, por lo tanto, compuesta (zusammengesetzt) a partir de fenómenos y del espacio (de la percepción y de la intuición vacía). Lo uno no es correlato de la síntesis del otro, sino que ambas cosas se hallan unidas en una misma intuición empírica como materia y forma. En cuanto queremos poner uno de los dos factores fuera del otro (el espacio fuera de todos los fenómenos) surgen toda suerte de vacías determinaciones de la intuición externa, pero que no constituyen percepciones posibles». Este texto debe compararse y ligarse estrechamente a la nota incluida en el § 24 de la *deducción trascendental de las categorías* de la *KrV*, B 160-1. Asimismo podemos recordar textos en los que ya nos detuvimos al principio de este trabajo, en los que se trata directamente la imposibilidad de alcanzar algo así como una magnitud infinita dada —en definitiva, el respecto de la nada en el que nos encontramos— mediante una síntesis empírica, es decir, temporal, vd. A 416-7/B 444; A 500-501/B 528-9. En relación igualmente con la definición de las formas de la intuición en la *Estética trascendental* y el ensayo de *presentar* esa magnitud por parte de la tesis de la primera antinomia, podemos apuntar al texto de la *Anfibolia* que se refiere a la paradoja del sentido interno como el asiento del misterio (*Geheimnis*) del origen (*Ursprung*) de nuestra sensibilidad, vd. *op. cit.*, A 278/B 334. Otra consecuencia de la definición del espacio y el tiempo aparece en la imposibilidad de conocer esas formas si no se encuentran ya unificadas por un acto del entendimiento, como es la *síntesis speciosa* que constituye el objeto de discusión en el § 24 ya citado de la *deducción trascendental* de las categorías. La lectura fenomenológica de la primera *Crítica* por M. Heidegger se resiste a aceptar esta aprehensión siempre ya intelectualizada de las formas de la intuición —la distancia entre la presentación de la forma de la intuición en la *Estética* y en la *Analítica*, esta vez como *intuición formal* es señalada por B. Longuenesse como la que media entre una *forma potencial* y una *forma actualizada*—, descubriendo en el momento exclusivamente estético una síntesis peculiar y propia, la *syndosis* —vd. *G.A.*, vol. 25, §9—, no subsidiaria del entendimiento, que podrá resultar de enorme relevancia cuando nos ocupemos de la *analítica de lo sublime*.

³ Vd. *KrV*, A 291/B 348: «El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible, como, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados»; cfr. Wolff, *Philosophia prima sive*

nulidad (*Nichtigkeit*) de algo para la metafísica escolar, nulidad que resulta ser una imposibilidad en virtud de su carácter conceptual contradictorio. Sin embargo, una imposibilidad meramente conceptual traicionaría los presupuestos del idealismo transcendental, para el que ésta no puede residir tanto en los conceptos mismos, cuanto en su imposible construcción sintética en el espacio:

«El que en un concepto [...] no se contenga ninguna contradicción es una condición lógica necesaria; pero ello no basta, ni de lejos, en relación con la realidad objetiva del concepto, es decir, con la posibilidad de un objeto como el pensado mediante el concepto. Así, el concepto de una figura encerrada entre dos rectas no implica contradicción alguna, ya que los conceptos de dos rectas y su cruce no implican la negación de ninguna figura; la imposibilidad no descansa en el concepto como tal, sino en la construcción de tal figura en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y de la determinación de éste; ahora bien, estas condiciones poseen, a su vez, realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles, por contener *a priori* en sí mismas la forma de la experiencia en general»¹.

Nos parece que la *Anfibolia* presupone necesariamente las observaciones de los *Postulados del pensar empírico*, si bien el orden del discurso no es ya en aquélla el de la constitución de las condiciones de posibilidad de la experiencia, como es el caso del texto que acabamos de citar, sino —de acuerdo con el sentido del apéndice de la *analítica transcendental*— el de las estructuras subjetivas que nos permiten reconocer y enfrentarnos a algo en general, sin determinar aún su existencia real o no. Nos parece que podría ponerse fin a un buen número de polémicas en relación a la cuarta figura de la nada, en tanto que un concepto que se anula a sí mismo por la contradicción que implica, si se la leyera dando por sentado —como decíamos más arriba— lo establecido de la mano de aquellos *postulados del pensar empírico* en el sentido apuntado, de manera que solamente la construcción pudiera revelar la imposibilidad del concepto. Desde esta perspectiva, el concepto de una figura encerrada entre dos rectas será posible lógico-conceptualmente, pero no será posible exponer su realidad objetiva, es decir, el objeto de tal concepto, por lo que se trata de un concepto que, desde este horizonte más amplio, se anula a sí mismo. La presencia de dos niveles de imposibilidad en la obra kantiana, la

Ontologia, §79; p. 62. G. Martin se ha ocupado de estudiar la relación entre la imposibilidad lógica y ontológica en Kant de la mano de este ejemplo en su artículo *Das geradelinige Zweieck. Ein offener Widerspruch in der KrV* —acerca de nuestro desacuerdo con algunas de las conclusiones a las que llega este autor nos detendremos más adelante—, contenido en *Tradition und Fortschritt. Festschrift für R. Zocher*, pp. 229-235, citado en bibliografía. El origen del ejemplo nos remite a los *Elementos* de Euclides, donde encontramos la siguiente definición: «figura es lo comprendido (rodeado) por un límite o por varios» —nº 14—, a partir de lo cual toda figura rectilínea requerirá al menos tres lados que sean sus límites, de hecho, la definición nº 19, al enumerar las figuras rectilíneas, comenzará con las triláteras. Así, la definición de la *figura rectilínea* rechaza el predicado que se le adscribe, a saber, el tener dos lados, en lo que supone una aplicación del principio de contradicción en el interior de un solo juicio.

¹ Vd. *KrV*, A 220/B 267-A 221/B 268: «Daß in einem [...] Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse, ist zwar eine notwendige logische Bedingung; aber zur objektiven Realität des Begriffs, d.i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstoßung enthalten keine Vereinigung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Konstruktion desselben im Raume, d.i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben, diese aber wiederum ihre objektive Realität, d.i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt *a priori* in sich enthalten»; cfr. Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser*, in: *Wegmarken*, incluido en nuestra bibliografía. El *principio de contradicción* nos remite al libro Γ de la *Metafísica* de Aristóteles —3, 1005b 18ss.; cfr. libro Δ , 12, 1019b 24ss.—, donde la contradicción se presenta como el efecto de que el *logos* oculte y encubra en lugar de patentizar, de manera que la estructura contradictoria del *logos* mismo aparezca como lo *adynatos* —sin dejar de recordar la presencia de otros textos en los que se distingue lo imposible de lo falso, como en el libro Θ , 4, 1047b 12ss.—; cfr. *Peri hermeneias*, 17 b16-18 a12 y 22 a39-b28.

meramente lógica y conceptual, y la real, proveniente ésta última de la inviabilidad de la síntesis empírica, ha conducido a un buen número de intérpretes a atribuir la redacción del texto de la tabla a un momento inicial de redacción de la primera *Crítica*, así como a descubrir en ella una notable influencia de la metafísica escolar¹, sin embargo creemos que la distinción crítica entre las dos nociones no es puesta en duda por las observaciones kantianas en la tabla que nos ocupa. Más bien, el cuarto momento de la tabla de la nada debe mantener su independencia y no resultar subsumible por el *nihil privativum* o el *ens rationis* —como han intentado llevar a cabo algunos comentaristas del logicismo de la tabla de la nada—, lo que facilitará el atender, como decíamos, al hecho de que la imposibilidad sintética de un concepto —según palabras del mismo Kant— va de por sí más allá de una imposibilidad sólo lógica y nos remite necesariamente a la imposibilidad de presentarlo en la intuición, de acuerdo con la doctrina de los postulados². A primera vista, ciertamente puede afirmarse que el *nihil negativum* es un concepto vacío (*leer*) porque se anula a sí mismo en virtud de su carácter contradictorio —en él el concepto *se anula a sí mismo* (*sich selbst aufhebt*)—, pero habrá que justificar, al mismo tiempo, el hecho de que esa imposibilidad lógica impide que esté asimismo en relación con una intuición percibida. Podemos avanzar en este camino poniendo de relieve que el peso de la imposibilidad ontológica en el cuarto miembro de la tabla de la nada no cae del lado de lo puramente formal de la contradicción lógica, sino que reside en las condiciones mismas del espacio y en las condiciones de construibilidad de una figura en el mismo³. Las condiciones del espacio y de su determinación contienen en sí, pues, la forma de la experiencia en general y son las que hacen imposible que exista algo así como un objeto vacío sin concepto, que, sin embargo, pretende ser construido⁴. Así, el *nihil negativum* aparece más bien como el exponente de una Nada que carece de toda conexión con la experiencia, puesto que rechaza presentarse bajo las formas puras de la intuición —lo que estrecha la relación entre los títulos dinámicos de la tabla de la nada—, con lo que

¹ G. Martin considera en este sentido que la presencia del *nihil negativum* en la tabla de la nada proviene directamente del concepto leibniziano-wolffiano de *posibilidad*, mientras que la doctrina de los postulados trataría acerca de la posibilidad de los objetos de la experiencia, con lo que ambos niveles textuales no resultarían comunicables entre sí, ni la tabla vendría a ocupar un lugar relevante para la constitución de la ontología. Esta posición sostiene asimismo la estrecha relación de la lectura de la imposibilidad lógica del cuarto miembro de la tabla con su imposible exposición en la experiencia como la reducción del mismo o bien al *nihil privativum*, —puesto que «el objeto que es imposible, aunque su concepto sea posible, es *AxO: nihil privativum, non ens*», *vd. Rfl.* n° 5725, XVIII; *cfr.* n° 3711 y n° 4399 en XVII—, o bien a un *ens rationis*, pues el concepto al que no corresponde ningún objeto carece de realidad objetiva. Observaciones que nos parecen no respetar lo peculiar de la definición del *nihil negativum*, en tanto que vacío de pensamiento, posibilidad de la reflexión que será de gran utilidad cuando menos para la determinación del andamiaje conceptual de lo que pueda resultar finalmente la metafísica; *cfr.* G. Granel, *Remarques sur le nihil negativum dans son sens kantien*, incluido en nuestra bibliografía.

² K. Reich remite en su introducción al *Einzig Bew.* —ed. *Philosophische Bibliothek* de F. Meiner— a la siguiente afirmación de Kant, que puede servir para clarificar el asunto y alejar la sospecha del alcance meramente lógico formal y no transcendental del cuarto miembro de la tabla de la nada, *vd. Rfl.* 6270; XVIII, p. 540: «La imposibilidad sintética no se puede concebir (*begreifen*), por ejemplo la de una figura en la que no se halle de antemano una síntesis en nuestra intuición sensible, de donde el objeto esté dado a priori respectivamente a nuestra sensibilidad». En esta misma línea podríamos incluir el recuerdo de la imposibilidad lógica que caracteriza al *nihil negativum* introducido en la presentación del carácter dialéctico del conflicto antinómico en los *Prolegómenos*, §52b, A 147.

³ *Vd. KrV*, A 220/B 268; *cfr. Rfl.* n° 4480, XVII, p. 567: «La posibilidad del concepto descansa sólo en el principio de contradicción. La de la síntesis en la experiencia»; *cfr.* n° 3991, p. 379. Pues es en las condiciones de la experiencia donde se realiza la función sintética productora de la objetividad, donde se determina en sentido transcendental al tiempo.

⁴ Acerca de las formas puras del espacio y el tiempo como la condición estética de la posibilidad de la experiencia, en paralelo a la cual la unidad sintética originaria de la apercepción constituirá la forma intelectual de toda experiencia posible puede acudir a *KrV*, A 110 y §17, B 136.

invertimos la relación anterior. Será esta *imposibilidad ontológica* la que conduzca a una contradicción lógica y así a la supresión del objeto por sí mismo, dando lugar a la Nada. Este último paso nos parece quedar bastante más claro si entendemos por la expresión *sin concepto* en «objeto vacío sin concepto» que *no hay* concepto presente, por lo tanto, tampoco uno contradictorio, pues el objeto problemático en juego carece de todos los momentos que constituyen la posición de una cosa según las categorías de modalidad, tanto por lo que concierne a la referencia a la percepción intuitiva como por lo que concierne a la misma conceptualidad. Nos hallaríamos, así, frente a lo que podría denominarse en sentido transcendental *das nichtige Nichts*, imposible de representarse según los momentos de la tesis posicional del ser, tanto por lo que respecta —como decíamos— al material perceptivo-intuitivo como en relación a la forma conceptual. Nos parece que la salvaguarda de la originalidad de la tarea de la *tabla de la nada* depende de que no pasemos por alto la pertenencia de todos sus momentos al *lógos* mismo, por la vía de un proceder contrapuesto al que conduce a la determinación de lo posible, lo real y lo necesario. En efecto, el objeto *im-posible* no carece de estructura lógico-inteligible, sino que responde a un modo de inteligibilidad en el que no se cumplen las condiciones de posibilidad de la experiencia. La prueba de ello reside en que, al intentar pensarlo y representárnoslo, *el concepto se destruye a sí mismo*¹. La conclusión de nuestro trabajo estará dedicada a poner de relieve que la *analítica de lo sublime* representa la mejor oportunidad crítica para reconocer este importante rendimiento de la tabla de la nada. Valga como adelanto por el momento que la síntesis imposible allí ensayada dará lugar a una novedosa lectura del tiempo que no podrá ser sino una *nada* para nosotros, en tanto que seres sensibles, esencialmente limitados por nuestra capacidad de representar, pero que constituirá, por otro lado, lo más *sublime* si nos consideramos

¹ Nos interesa en este sentido la lectura aplicada por E. Mayz Vallenilla a la tabla de la nada, y muy en particular al momento del *nihil negativum*, que ocupa todo el capítulo cuarto de su obra, *El problema de la Nada en Kant*, citada en bibliografía. Podemos citar por la claridad que pueden aportar a lo que discutimos en estos momentos el siguiente pasaje, pp. 244-5: «Lo im-posible significa así un algo o fenómeno que se presenta o comparece ante el ámbito de objetivación de la experiencia, pero que, al no cumplir con las condiciones de posibilidad que se requieren para quedar constituido como posible (o eventualmente como real o necesario), asume la forma de un ente, algo o fenómeno, cuya estructura revela una deficiencia ontológica y rehusa ser tenido como un correlato de la experiencia en cuanto tal. En tanto lo imposible acusa esta falla de su objetivación con respecto a las condiciones de posibilidad de la experiencia, y en tanto ella es considerada como el ámbito ontológico por antonomasia, aquello im-posible es reputado como un No-Ser [...] [e]n tanto que el lógos del Ser constituya la estructura inteligible de los objetos de la experiencia, lo im-posible resulta caracterizado como un objeto "sin concepto"». Lo más original de la lectura de Mayz Vallenilla reside en apuntar al hecho de que si el tiempo ejerce una función fundamental en la constitución de la experiencia, considerada como despliegue de la presencia en distintos respectos, el tiempo de la tabla de la nada será una suerte de significativo *Tiempo sin presencias*, el tiempo de la *ausencia*, entendida no como desaparición, sino como patencia de la nada, *vd. op. cit.*, p. 261, nota. Lo imposible no mienta, así, únicamente una negación ontológica, sino que «exhibe la positiva negatividad de la verdad», *op. cit.*, p. 264. Eso es lo que este estudioso denomina la *posibilidad transcendental*, que trasciende la mera posibilidad ontológica y el mundo fenoménico, conduciendo a la distinción entre el *lógos* de la experiencia y el de la mera razón: no habrá contradicción entre la tesis que dice que lo imposible no tiene significación ontológica y la que le adscribe una negatividad positiva, en tanto que posibilidad transcendental, *vd. KrV*, A 562/B 590. Pero, de esta manera, Vallenilla vierte todo el peso de la peculiar temporalidad del *nihil negativum* hacia la razón y el *ens extramundanum*, que protagoniza la cuarta antinomia, con lo que la nada termina siendo expresión de la negatividad abstracta de la razón. Con ello, únicamente señalamos el peligro de hacer coincidir al *ens rationis* con el *nihil negativum*, pues consideramos que, si bien la transgresión de los límites de la experiencia que protagoniza el *noúmeno* acaece también en la cuarta figura de la nada, en ésta última cae del lado de la imposibilidad de la *síntesis speciosa*, y de ahí, de la intelectual del entendimiento, en virtud de la ampliación *figural* de los respectos de la presencia en los objetos de la experiencia, ampliación que nuestro entendimiento finito no puede más que percibir como una nada para él, nada en la que la razón encontrará, sin embargo, el paso franco para su despliegue y ejercicio como razón práctica.

como fines en sí, como *fin final de la creación* (*Endzweck der Schöpfung*), en tanto que sometidos a leyes morales. Nos parece que el doble aspecto que los párrafos de la tercera *Crítica* a los que nos referimos dejan traslucir, entre el espectáculo de una nada que amenaza con destruir nuestra finitud sensible y la *magnífica apertura* (*herrliche Eröffnung*) de una vida moral, no podría sostenerse con la misma firmeza sin la presentación del despliegue completo del entendimiento como facultad de nuestro conocer, capaz de aviar espacio a los entes de la misma manera que a la nada. De hecho a partir de la introducción de la *reflexión*, en cuanto acto de referir nuestros estados de representación, no a los objetos que pueden determinar y que les proporcionan la ocasión de presentar su realidad objetiva, sino a las facultades de conocer, ganaremos un decisivo acceso a la *experiencia interior del pensamiento*, al movimiento por el que éste se vuelve sobre sí mismo, con vistas a deshacer entuertos tales como las anfibolías y la apariencia transcendental. Ganar este acceso implicará poder dar cuenta de algo así como un «*ejercicio estético del pensamiento*»¹, que conducirá a las declinaciones representativas del mismo a su *origen transcendental*. Nos parece reconocer así en el alcance y presentación de la nada como tarea *final* del entendimiento discursivo una auténtica captación del *espacio de lo transcendental* que se juega en la crítica bajo diferentes aspectos o modos. Por un lado, los miembros *matemáticos de la tabla* (*ens rationis, nihil privativum*) invitan a tomar una dirección en el tránsito a lo suprasensible distinta de la señalada por los miembros *dinámicos* (*ens imaginarium, nihil negativum*), distinta desde el momento en que los primeros parecen concernir directamente a aquellas formas de la nada opuestas a la existencia que nuestros conceptos pueden determinar, así como representativas de las oposiciones reales que tienen lugar en el mundo. Así, el *ens rationis* apelará a un entendimiento intuitivo como su lugar de origen y el *nihil privativum* se referirá a aquellas realidades objetivas que se hallen en un estado de *oposición real*. Sin embargo, los segundos miembros parecen concernir más bien a una suerte de *sensible insensible* o sublime —en el caso del *ens imaginarium*— o a un *concepto inconceptualizable* —en el caso del *nihil negativum*—, mucho más inquietantes, por las consecuencias que contienen, que los anteriores. Al lado del concepto de reflexión de *oposición* —el vacío de la Idea de razón en relación a nuestros conceptos del entendimiento; la *privación* de aquello que se halla en oposición real con otra cosa— encontramos gracias a esta tabla, aparentemente carente de ambiciones (*ohne Vergünstigung*), la noción metafísica de *imposibilidad* —metafísica por su apertura en el seno mismo de lo sensible de un marco estructural de pensabilidad de lo inteligible—, que sale a la luz únicamente de la mano del esfuerzo reflexivo del pensamiento. Mediante la apertura de un espacio vacío semejante avanzaremos en el hallazgo de las condiciones de posibilidad de la experiencia de un concepto metafísico como es el de *libertad*², que la *analítica de lo sublime* permitirá vislumbrar con especial claridad por lo que respecta a su necesario enfrentamiento a la economía estética de la presencia. La *Idea transcendental de libertad* no contará, por lo tanto, con demostraciones (*Beweise*) o exposiciones (*Darstellungen*) en la experiencia —el espacio propio de las categorías y su aplicación, no de los conceptos de reflexión—, a diferencia del caso de la *libertad práctica*, pero quizás otra suerte de *apéndice crítico*, esta vez de la tercera *Crítica*, como es la *analítica de lo sublime* pueda suministrar una presentación negativa —la única posible, en tanto que no-presentación, im-posible presentación— de esa figura imposible, en el esfuerzo siempre fracasado de la experiencia sublime. Se explicaría así, al mismo tiempo, la ausencia de una deducción de lo sublime, al estar en juego en realidad un movimiento del ánimo (*Bewegung des Gemüts*), algo meramente

¹ Vd. F. Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, p. 253, obra citada en bibliografía.

² Vd. KrV, A 807/B 833.

subjetivo —una deducción transcendental de la *nada* resultaría una tarea imposible—. De todos modos, el alcance de estas observaciones únicamente podrá tomar forma en apartados posteriores de nuestro trabajo, por ahora será suficiente comunicar lo esencial y lo peculiar de la clave de lectura del proyecto crítico —y del tratamiento de la libertad que defiende— que hemos elegido.

Nos parece así, por lo que venimos analizando, que resulta decisiva no tanto la correspondencia individual de cada miembro de la tabla con cada una de las categorías, sino más bien con el orden matemático y dinámico de las mismas. Puesto que es la subjetividad humana la que determina el orden apuntado —es ella la que pone el ser y de ella proviene la nada en su cuádruple determinación—, el esquema y la agrupación sistemática de los modos de la nada se corresponderán con la constelación de fuerzas y unidades cognoscitivas, y no será de extrañar que su presentación forme parte de un apéndice que descubre a la reflexión como matriz operadora en toda aplicación determinante del Juicio. La nada es, en primer lugar, como hemos visto de la mano de su primera figura, una expresión del *vacío* (*Leeres*) que los noúmenos dejan tras de sí, pero si no pudiera ser determinada por el entendimiento y según las coordenadas conceptuales suministradas por las categorías, quizás el ánimo humano no reaccionaría como lo hace ante un espectáculo como el de lo sublime, o mejor dicho, no se pondría en funcionamiento en nosotros ese modo peculiar y único de descubrimiento de la nada —como una apelación (*Aufruf*) a lo suprasensible en nosotros— que es lo sublime. Creemos estar en lo cierto al señalar que el pensamiento kantiano reconoce la pertenencia de la nada a la existencia humana como condición estético-ontológica de su propia destinación suprasensible, es más, el ensayo de enfrentarnos estéticamente a algo así como la nada —algo posible si se parte de la definición estética de las formas puras del espacio y del tiempo—, demuestra que quizás sin nuestra participación de ella no podríamos ser seres racionales, por lo tanto, tampoco morales.

Intentaremos, antes de abandonar este apartado, establecer brevemente las consecuencias que pueda tener el perfeccionamiento sistemático del cuadro de nuestros conceptos puros a priori en relación a cuatro momentos que se manifiestan como negaciones de esas operaciones determinantes, pues en definitiva son los elementos de la intuición y el concepto, constitutivos de la subjetividad finita humana, los que vienen a determinar los distintos modos de decir la nada. Si es la subjetividad humana la que dispone las distintas posiciones de la nada, entonces ella misma deberá estar determinada por ese concepto fundamental, pues sólo un ente concernido por la nada podrá decidir algo así como las posiciones del ser y la nada que él mismo no es. De este modo, diremos con Mayz Vallenilla que, así como la determinación de la intuición de un objeto en general mediante las categorías requería un esquematismo del entendimiento puro, mediante el cual se presentaban los procedimientos necesarios para la aplicación empírica de moldes meramente conceptuales —debemos sospechar, al menos—, las negaciones de esas mismas determinaciones y de su aplicación positiva causarán también importantes consecuencias para la comprensión de la temporalidad. Un adelanto de este argumento ya lo proporcionábamos al presentar la figura —o no figura— de la nada desde el momento de la relación, donde protagonizaba el análisis la nada objetual que representan las formas puras del espacio y el tiempo, negándose a sí mismas toda presentación estética precisamente para que puedan presentarse los objetos en tanto que fenómenos —en lo que consiste la piedra de toque de su idealidad transcendental—¹. Habrá que preguntarse, pues, por el tipo de esquematismo que les corresponderá a los conceptos que presentan al objeto como nada, de manera que descubramos, a

¹ Un análisis que se detiene en la necesidad de una nueva lectura del tiempo a partir de la tabla de la nada nos remite a la obra ya citada *El problema de la Nada en Kant* y al artículo *Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien* de E. Mayz Vallenilla, ambos citados en nuestra bibliografía.

partir de ahí, otro resultado de la temporización inmanente del tiempo y de la libre configuración de su éxtasis, distinto, al menos, del que reconocemos en la realización de la síntesis intelectual del entendimiento —así como en la especiosa que se produce en la imaginación como efecto del anterior—. Si sólo contáramos con una temporalidad que hubiera olvidado la diferencia ontológica, o si se prefiere, con el tiempo de los axiomas de la intuición y de las analogías de la experiencia, necesario para la determinación objetiva de las cosas, no sería posible captar el sentido de la nada, que parece escapar a esas coordinadas esquemáticas. Por ello habrá que proceder, en primer lugar, a destilar una idea de tiempo respetuosa con esta diferencia, para la que resultará del todo necesaria la inclusión y comprensión de la nada como nada del ser, como diferencia esencial con lo que hay. Desde esta tesis, que tan sólo podemos dejar anunciada en estos momentos de nuestro trabajo, será quizás de importancia recuperar la anterior afirmación según la cual uno de los títulos de esa tabla —el *nihil negativum*— posee una estrecha afinidad con el tercero de ellos, el *ens imaginarium*, pues hallamos una estrecha relación precisamente entre aquellos miembros que corresponden a las categorías dinámicas, al señalar éstos en dirección hacia una comprensión de la temporalidad que no parece quedar subsumida por la justificada y presentada en el primer capítulo de la *Analítica de los Principios*. La necesaria demarcación de lo que de expresión de la nada puedan tener las formas puras del espacio y el tiempo —las formas conforme a las cuales nos son dados los objetos mediante la intuición— y aquello que escapa a toda determinación conceptual —caso semejante al de la idea de la imaginación, de la mano de la tercera *Crítica*— con respecto a los restantes miembros de la tabla ontológica de la nada nos parece que volverá a plantearse del hilo del esfuerzo de des-esquemmatización del tiempo —una suerte de experiencia del tiempo en su libertad— realizado en la *Analítica de lo sublime*, donde intentaremos poner de manifiesto la exigencia crítica de dar con nuevas posibilidades de presentación —dirigidas por el problema representado por la libertad— que no responderán ya a las condiciones establecidas por la estética transcendental, ni se hallarán sometidas a las condiciones de inteligibilidad de la síntesis speciosa. De alguna manera, nuestro interés por esta observación, referida a un apartado a su vez colocado como apéndice de la analítica del entendimiento puro, en apariencia deudora de las directrices del pensamiento ontológico de la filosofía leibniziano-wolffiana, se deberá a que nos parece descubrir en la reserva crítica de un espacio para pensar la *Nada* una condición reflexiva con que el mismo uso teórico de la razón habilita las condiciones de pensabilidad de algo así como la libertad, a saber, en su sentido transcendental, el poder de comenzar por uno mismo una serie de acontecimientos (*ein Vermögen eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen*), pues no de otro modo sino como una nada, no huera sino preñada de sentido —que será la expresión de la pérdida de sensibilización (*Versinnlichung*) que los conceptos puros del entendimiento encuentran en el esquematismo—, podrá la razón teórica vislumbrar la posibilidad de una acción inteligible en el mundo para el ser racional finito.

1.3.3. El límite desde la Dialéctica transcendental: la perspectiva de la apariencia transcendental (transzendentaler Schein).

La razón hace acto de presencia en la primera *Crítica* como un personaje cargado de perspectivas y consecuencias que no pueden encontrar en el campo de aplicación legal de las categorías su espacio mas adecuado, pero no se negará que su entrada en escena supone el surgimiento de importantes consecuencias para el avance hasta el momento realizado por el entendimiento y sus conocimientos. Para una primera lectura, que no pretenda o no haya dispuesto del tiempo suficiente para reconocer el perfil total de la mirada globalizadora de la razón y sus productos con respecto a las determinaciones limitadas del entendimiento, la razón seduce al entendimiento con sus cantos de sirena, desviándolo y desorientándolo en territorios en los que, a pesar de su atrevimiento, nada puede. Para éste, una vez que haya caído víctima de esta trampa de las Ideas transcendentales de la razón, no resultará efectiva ninguna orden o prescripción (*Vorschrift*) para que permanezca dentro de los límites (*Grenze*) de la experiencia, sino que sólo el adoctrinamiento científico (*wissenschaftliche Belehrung*) y el esfuerzo (*Mühe*) lograrán circunscribirlo dentro de ciertas limitaciones (*Schranken*)¹. Pero una lectura un poco más preocupada por ir al fondo de las cosas —un camino fomentado por la misma presentación de la razón como la facultad productora de la apariencia— reparará en la posibilidad interna a la apertura transcendental trazada por la fundación (*Ergründung*) de las fuentes de nuestro conocimiento —punto de partida del ejercicio de algo así como *la libertad del pensamiento*— de negarse a sí misma —como colaboración cognoscitiva de entendimiento y sensibilidad—, en un pretendido derecho de autoafirmación, que terminará desembocando en una autonegación de sí, es decir, en la plena ausencia de conocimiento². Del saber emplear correctamente esta experiencia de la razón dependerá asimismo el poder franquear el paso (*Bahn*) hacia otro uso de la misma, que no es otro que el práctico. Cabe incluso la duda de si podríamos preguntarnos por la existencia de un *hecho* como es la razón práctica, si nuestra finitud no albergara el deseo (*Begierde*) de superarse a sí misma, de trasladarse más allá de los límites de sus operaciones más habituales.

Por lo que llevamos analizado del discurso crítico es de prever que la mayor parte de los juicios erróneos en que podamos incurrir provengan de la obstinación del entendimiento, que descuida el coeficiente de indeterminación de su conocimiento posible, elaborando juicios y conclusiones demasiados rápidos, que no atienden a las deformaciones perceptivas que puedan hallarse en el camino:

«[E]l error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por medio de lo cual acontece que los motivos subjetivos del juicio se funden con los objetivos, haciendo que éstos se aparten de su determinación, del mismo modo que un cuerpo

¹ Lo esencial de esta lectura lo encontramos en el § 45 de los *Prolegómenos*.

² Un trabajo dedicado al tratamiento kantiano de la libertad, que repara notablemente en este fenómeno de un *autoengaño* (*Selbsttäuschung*) de la razón —a vincular con la negación de sí de la libertad práctica en el mal, de la mano de la *Religión dentro de los límites...*—, como camino necesario hacia su fundación crítica, es *L'institution kantienne de la liberté* de A.-M. Roviello, que citamos en bibliografía. En relación con el momento de la exposición en el que nos hallamos podemos citar un pasaje que nos parece decisivo de esta obra, p. 23: «*La razón pura es conducida por una dialéctica natural a ilusionarse acerca de su propio poder, creyendo dominar lo incondicionado, ese oscuro objeto de su deseo, transformándolo como objeto de una búsqueda infinita, que no puede acabar, en un objeto positivo. Es el poder originario de la razón pura especulativa de volverse contra sí misma, queriendo cerrar el Abgrund, sobre el que se abre, de una abertura fundadora; su poder de pervertir el desposeimiento originario en posesión de un saber*».

en movimiento seguiría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección, pero al recibir el influjo de otra fuerza en dirección distinta, se desvía en línea curva»¹.

Pero bien podríamos encontrar igualmente, de la mano de la razón humana, una *razón positiva del juzgar*, no debida a un desconocimiento de lo verdadero o a una confusión con lo meramente subjetivo, sino a una suerte de mala fe positiva que conduzca, no a un engaño corregible, sino a una ilusión inevitable, inevitable como el poder embaucador de las apariencias, que interrumpen con su evidencia sensible toda operación disuasoria del entendimiento, es decir, de la facultad de los juicios y las reglas². Semejante presentación de una segunda fuente *positiva* de la apariencia nos remite a algo curioso y digno de observación, que alberga en la constitución de la razón humana, cuyas Ideas y conflictos transcendentales parecen cerrar una alianza, no con la facultad de los conceptos —con el orden de lo discursivo—, sino con la misma sensibilidad, precisamente para encerrar a aquélla en una trampa de la que no pueda encontrarse una salida más que inaugurando siempre de nuevo una partición transcendental entre lo fenoménico y lo inteligible. El crítico deberá saber extraer todas las consecuencias posibles de esta productiva alianza de la razón y la sensibilidad para fines no únicamente fraudulentos, pero, antes de poder iniciar nuestros pasos por esta vía de interpretación positiva del fenómeno de la *apariencia* (*Schein*), habrá que volver al inicio de su relación y distinguir cuidadosamente —tan estrechamente adheridas se hallan sus láminas hasta para el Juicio más ejercitado— las apariencias más beneficiosas de los efectos del logicismo:

«La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí, que tan pronto como la atención se concentra sobre el caso de que se trate, desaparezca por completo»³.

¹ Vd. KrV, A 294/B 350-351: «[D]er Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen, so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krümmelige Bewegung ausschlägt».

² Una de las *Reflexiones* introduce esta doble interpretación del error en todo su alcance: «Las razones de esta posibilidad del error son negativas o positivas: o bien hay ausencia de razones para un juicio verdadero determinado, o bien hay presencia de razones positivas para abanderar juicios que no son, por lo tanto, conformes a la naturaleza de las cosas. El primer principio en él mismo no es suficiente para hacer comprender la posibilidad del error, pues, de que yo no sepa ciertas cosas, no se sigue que tenga que aportar un juicio falso [...] Por mucho que el astrónomo conozca el diámetro aparente de un cometa, si no conoce su paralaje, se hallará en una incertidumbre objetiva en cuanto a su distancia y a su magnitud, [...] es imposible que se pueda engañar mucho tiempo cuando es consciente de que no puede juzgar», n° 3707, años 1762-3. Mientras que el desconocimiento del objeto en cuestión promovería la formación de juicios equivocados, el fundamento positivo que lleva a juzgar mal anidará en un desconocimiento de las posibilidades de cada una de las facultades y del alcance y condiciones de su ejercicio. Para los comentarios de G. Lebrun acerca de una comprensión de la *apariencia transcendental* desde textos como el que citamos, en el que también repara, puede acudir al cap. II de su obra —citada en bibliografía—, pp. 42-67.

³ Vd. KrV, A 296-7/B 353: «Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich». R. Malter apunta hacia la necesidad de distinguir el uso *transcendental* de las categorías (inmanente) de la *apariencia transcendental* (transcendente), la cual, a su vez, no debe confundirse con la *apariencia sensible* (óptica) —*Sinnenschein*—, ni con la mera *apariencia lógica*, en tanto que modos *negativos* del error, si es que se pretende extraer una lectura coherente de esta parte de la primera *Crítica*.

De este modo pretendemos introducir la tesis de que la *Dialéctica transcendental* tiene en Kant, por un lado, la función de desencubrir los modos de producción de conocimientos falsos bajo la apariencia de verdad y, así, de denunciar el uso abusivo, no sólo la imitación fraudulenta, de un proceder lógico, que corre el peligro de transformar el *canon* del uso empírico del entendimiento —la *analítica transcendental*— en un *organon*, es decir, en un instrumento de conocimiento de las cosas en general, mientras que, por otro, habrá que reservar un espacio libre para acepciones de la dialéctica más ricas y prometedoras para el porvenir de la metafísica, en las que habrá que detenerse más adelante. La *analítica* se detuvo ya en la necesaria limitación de la lógica formal con respecto a la determinación de la verdad de las proposiciones, revelando así la insuficiencia cognoscitiva de las meras reglas lógico formales, que, de no mantenerse en su espacio legítimo, darían lugar inevitablemente al error. Pero, al mismo tiempo, anunció con honradez que había algo seductor en la ilusión de poder encerrar a las condiciones de la verdad transcendental tan sólo en nuestros conceptos:

«No obstante, hay algo de tentador en la posesión de ese arte ficticio que suministra a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, a pesar de ser quizás muy pobre y vacío su contenido, en que aquella lógica general, que constituye un *canon* destinado a enjuiciar, sea igualmente empleada como *organon* destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de afirmaciones objetivas»¹.

Un uso semejante de la lógica —un exceso de confianza en sus posibilidades cognoscitivas— representa en primer lugar un abuso (*Mißbrauch*) de la misma, que nos conduce al arte sofístico de disfrazar la ignorancia y las ficciones como verdad, imitando el rigor de la lógica general, en cuya tópica se basará para dar consistencia a sus vacías pretensiones. Una vez adentrada en este camino, que toma a la lógica como el método natural de la ciencia del ser en tanto que ser, la metafísica clásica no ha podido prestar suficiente atención a en qué condiciones los conceptos pueden tener un sentido, y así tampoco a la necesidad de llevar a cabo una *tópica transcendental* de sus conceptos, reflexión sin la cual no sería posible pensar correcta y consecuentemente con ellos. Justamente por ello la obra precrítica kantiana abundará en conclusiones extraídas de una investigación y análisis de las significaciones de los conceptos —contenidas, por ejemplo, en el *Einzig Bew.* por lo que concierne a la *posibilidad real*—, de un estudio de las significaciones materiales como método directivo de la filosofía —en el texto para el concurso académico de 1764 *Deutlichkeit*—, que, como observamos en los *Sueños de un visionario*, señalarán lo injustificado de proyectar fuera de nuestra mente, en la realidad, el punto focal en que desembocan representaciones del todo imaginarias, de manera que acontecimientos corporales se metamorfoseen en cosas representadas². Para evitar *ilusiones* semejantes, bastará con que el pensador recuerde los términos del establecimiento de los límites de significado de las

¹ Vd. KrV, A 60-1/B 85: «Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht»; cfr. op. cit., A 59-60/B 84: «Pues aunque un conocimiento esté enteramente de acuerdo con la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede seguir estando en contradicción con su objeto. Por consiguiente, el criterio meramente lógico de verdad, a saber, la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, constituye la conditio sine qua non, esto es, una condición negativa de toda verdad: la lógica no puede ir más allá, y carece de criterios para descubrir un error que no concierna a la forma, sino al contenido».

² Vd. *Träume*, II, pp. 346-7; cfr. *Deutlichkeit*, II, pp. 289-290.

categorías, y, en esa medida, con que se atenga a las condiciones del esquematismo como las únicas que habilitarán la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a objetos de la experiencia, es decir, que harán posible su significación. Como resistencia al logicismo infatigable de los dogmáticos, cuyos aún poblados bastiones encabezan Garve y Eberhard, la *Crítica* denunciará, bajo los conceptos ontológicos y los principios metafísicos de esa tradición, la presencia de operaciones y reglas lógicas a las que se ha atribuido un alcance desmedido¹. Precisamente, cuando no se ha señalado previamente con suficiente rigor el estatuto formal que corresponde a una proposición, se creará poder aplicarla a las cosas en general, paso en falso en el que habrían incurrido los *prestidigitadores de la metafísica*, que consideran poder transformar directamente, sin necesidad de recurrir a las condiciones de nuestra sensibilidad, una estructura lógica, como es la forma del juicio hipotético, en una categoría, como es la causalidad, aplicable a los datos sensibles que se nos dan mediante las intuiciones de espacio y tiempo². Por este conjunto de razones, en lugar de considerar a la ontología como ciencia encargada de elucidar la *ontología natural*³ que es capaz de elaborar todo entendimiento común humano, sería mucho más recomendable investigar la relación entre los conceptos espontánea y naturalmente vividos como objetivos y las nociones formales que únicamente poseen sentido como reglas lógicas, contraponiéndolos a las condiciones de la objetividad, es decir, emprender, así, tras la determinación de cuáles sean los conceptos originarios del entendimiento, una *deducción transcendental* de los mismos, como el único camino fiable para pasar de un mero examen de conceptos a una posible legislación conceptual sobre cosas.

Pero las ilusiones evitables no consuman el trazado de la silueta de una facultad que fabrica apariencias inevitablemente como es la razón. Permitirá completar nuestro análisis acerca de su función distorsionante —en relación al lenguaje utilizado por el entendimiento en su uso empírico—, la distinción entre el sentido de *transcendental* y de *transcendente*⁴ aplicado a

¹ Este es el sentido de la denuncia presente en una de las cartas enviadas a Reinhold, 12 de Mayo de 1789, Ak. XI, p. 36: «En general, todo el capítulo de la esencia, los atributos, etc, pertenecen pura y simplemente, no a la metafísica (donde Baumgarten, con muchos otros, la ha situado), sino a la lógica. Porque, descomponiendo todo lo que pienso en mi concepto, encuentro fácilmente la esencia lógica, a saber, lo que forma los primeros constituyentes de un concepto dado, o los atributos como fundados lógicamente en la esencia», desde donde no puede avanzarse hacia la esencia real de la cosa.

² Vd. *ibid.*: «Ocurre solamente que los prestidigitadores de la metafísica realizan su giro a hurtadillas sin que pueda advertirse, pasan del principio lógico de razón al principio transcendental de causalidad y admiten que éste ya está contenido en aquél»; cfr. *Fortschr.*, XX, p. 277: «[C]on toda esa elaboración suya [la filosofía leibniziano-wolffiana] sigue estando, sin saberlo, en el campo de la lógica, sin haber conseguido dar paso alguno hacia la metafísica y menos aún dentro de ella, probando con ello que no tenía clara noción de la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos». Nos interesa señalar especialmente lo *inadvertido* del logicismo, que únicamente el idealismo transcendental, en su irreductibilidad de la existencia al concepto, parece ser capaz de desmontar, aunque si llega a hacerlo completamente o no es una cuestión de la que habrá ocasión de ocuparse más adelante.

³ Vd. Wolff, *Ontologia*, §§ 21 y 23.

⁴ Introduciremos con vistas a la determinación de esta distinción crítica una serie de textos pertenecientes a la *dialéctica transcendental* que nos parecen más relevantes al respecto. Podemos comenzar con una serie de pasajes pertenecientes a la *Introd. a la dialéctica transcendental* de la *KrV*, como A 295-6/B 352: «Llamaremos a los principios, cuya aplicación se mantiene en las limitaciones (Schranken) de la experiencia posible, inmanentes; mientras que a aquellos que sobrepasen esos límites (Grenze) transcendentales. No entiendo bajo estos últimos principios el uso transcendental o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio, al no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro; sino principios efectivamente reales que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. Transcendental no es, pues, lo mismo que transcendente»; cfr. *op. cit.*, A 298/B 355: «Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado

conceptos y principios del entendimiento y de la razón. Antes que nada habrá que recordar un principio transcendental no tendrá sentido más que en relación a la posibilidad de la experiencia —*transcendental* mienta en efecto la posibilidad del carácter *a priori* de un conocimiento puro, de cuyo alcance y límites en el caso de la facultad del entendimiento se ocupará una *analítica transcendental*—, de suerte que la ontología crítica no podrá admitir sin más que el *sentido transcendental* de las categorías —su sentido meramente lógico— autorice su *uso transcendental*, en la medida en que aún habrá toda una riqueza transcendental de aquéllas que carezca de productividad ontológica. La ilusión derivada de la ausencia de esta distinción será difícil de desenmascararse, pero no resultará *inevitable*, atributo con que se definirá, sin embargo, a la *apariencia transcendental* de las Ideas de la razón. En ese sentido, el ejercicio saludable de la reflexión transcendental, tal y como lo propone el apéndice de la *Anfibolia*, puede prevenirlo, a diferencia de lo que ocurre con aquellos conceptos puros que no son dados en ninguna experiencia posible.

Lo más relevante y peculiar de la *lógica de la apariencia*, que sucede a la constitución estructural de una ontología y su lógica de la verdad, residirá en que, a diferencia de lo que ocurre en la apariencia producida por el uso transcendental de las categorías —donde el entendimiento incurre en el error víctima de su inercia—, o en las apariencias ópticas —productos de un engaño de la imaginación—, no se deriva de un defecto del conocimiento, de la intervención de razones insuficientes que desemboquen en la mera probabilidad¹. No deberá confundirnos su manifestación —como citábamos más arriba— mediante un desapercibido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por el que tomamos —en una desgraciada desviación— fundamentos subjetivos por objetos reales, de modo que lo redujéramos a los ejemplos anteriores, pues más bien se anclará en principios, cuyo uso no descansa en la experiencia —caso en el que al menos contaríamos con una piedra de toque de su corrección—, al conducir más allá del uso empírico de las categorías y entretenernos con el espejismo (*Blendwerk*) de una ampliación imposible para el entendimiento puro. Esos principios transcendentales de la razón que desorientan al piloto crítico en su itinerario podrán contar, a su vez, con un uso *transcendente*, que transgreda los límites de la experiencia, o bien *inmanente*, si es que decide contribuir a que el conjunto de los conocimientos empíricos del entendimiento conformen el más perfecto edificio que sea posible². Los motivos y las consecuencias de ese uso transcendente podrán descubrirse,

artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata, se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a las errancias momentáneas, los cuales requieren una continua corrección». Podemos continuar con textos de la sección *Las Ideas transcendentales*, perteneciente al primer libro de la dialéctica, *vd. op. cit.*, A 326-7/B 383: «La razón siempre se refiere al uso del entendimiento [...] para prescribirle una proyección hacia cierta unidad, de la que el entendimiento no tiene ningún concepto [...]. De ahí, que el uso objetivo de los conceptos puros de razón sea siempre transcendente, mientras que el de los conceptos puros del entendimiento tiene que ser, según su naturaleza, siempre inmanente, ya que se limita meramente a la experiencia posible»; *cfr. op. cit.*, A 238/B 297-8; acerca de la vinculación entre las Ideas transcendentales de la razón y una ampliación ilimitada (*unbegrenzt*) de los conceptos del entendimiento que conduciría a la *apariencia transcendental* puede acudir al §45 de los *Prolegómenos*.

¹ *Vd. KrV*, A 295/B 351-2: «Nuestra tarea presente no consiste en tratar de la ilusión empírica (la ilusión óptica, por ejemplo) con la que nos encontramos en el uso empírico de reglas, que, por lo demás, son correctas, del entendimiento y a través de la cual el Juicio es desviado por influjo de la imaginación».

² Como complemento de la nota anterior acerca de la distinción entre *transcendental* y *transcendente*, remitiremos a los siguientes pasajes concernientes al establecimiento de los distintos usos que se pueden dar de las Ideas transcendentales, en los que se subraya la posibilidad de un uso positivo de una estructura siempre excesiva desde la perspectiva de la ontología, *vd. op. cit.*, A 643/B 671: «Es, pues, de suponer que las Ideas transcendentales tengan un uso apropiado y, por consiguiente, inmanente, por más que, en el caso de que se desconozca su significado

pero nunca eliminarse del todo —como decíamos—, pues con ello perderíamos, si es que con todo fuera posible, una peculiaridad necesaria de nuestra razón, o dicho de otro modo, perderíamos más de lo que ganaríamos con la mutilación de nuestra *sensibilidad hacia la apariencia*. Por ello, no nos equivocaremos si afirmamos que nuestra razón contiene reglas fundamentales y máximas de su uso que tienen exactamente el aspecto de principios objetivos, así como que permite que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos a favor de nuestro entendimiento sea tenida por objetiva, como determinación efectiva de las cosas. La razón alberga, así, una *ilusión natural e inevitable* que habrá que distinguir con rigor de los sofismas solubles, distancia que ilustrará la diferencia entre las facultades del entendimiento y la razón, a saber, la facultad de la ontología y la de la metafísica especial. De hecho, pocas cosas resultan de tanta utilidad para la metafísica como ciencia que el siguiente paso:

«La distinción de las Ideas, es decir, de los conceptos puros de razón, de las categorías, o conceptos puros del entendimiento, como conocimientos de tipo, origen y uso completamente distinto, es una parte tan importante para la fundamentación de una ciencia que debe contener el sistema de todos estos conocimientos *a priori*, que sin una semejante abstracción la metafísica sería imposible, o todo lo más un intento menesteroso carente de reglas de componer un castillo de naipes, sin conocimiento de los materiales de los que se ocupa ni de su capacidad para este o aquel fin determinado. Si la *Crítica de la r.p.* tan sólo hubiera proporcionado eso, poner ante los ojos antes que nada esta distinción, habría contribuido mediante ello mucho más a la clarificación de nuestros conceptos y de la dirección de la investigación en el campo de la metafísica, que todos los esfuerzos infructuosos de dar satisfacción a las tareas de la r.p. [...] sin atisbar que uno se hallaba en un campo bien distinto que el del entendimiento, y de ahí, se denominó de un solo trazo conceptos del entendimiento y de la razón, justo como si fueran de una misma clase»¹.

(Bedeutung) y se las tome por cosas reales, puedan ser de uso transcendente, y, por ello, engañosas. Pues no la Idea en sí misma, sino su uso es el que puede, o bien traspasar toda la experiencia posible (uso transcendente), o bien respetar los límites de ésta (uso inmanente), según que la Idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone le corresponde, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata»; cfr. *op. cit.*, A 308/B 365: «[L]os principios que se derivan de este principio supremo de la razón pura serán transcendentales en relación con todos los fenómenos, es decir, jamás podrá hacerse de él un uso empíricamente adecuado. En consecuencia, será completamente distinto de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es por completo inmanente, ya que poseen como único tema la posibilidad de la experiencia)»; observando la distinción entre conceptos de razón cosmológicos y transcendentales, como paso del conflicto antinómico al Ideal de la razón, puede acudir a *op. cit.*, A 565/B 593: «Mientras los conceptos de razón no posean otros objetos que la totalidad de las condiciones del mundo sensible y lo que puede servir a la misma razón con respecto a ella, nuestras Ideas son cosmológicas, aun siendo transcendentales. Pero tan pronto como situemos lo incondicionado [...] en aquello que se halla totalmente fuera del mundo sensible y, consiguientemente, fuera de toda experiencia posible, las Ideas se convierten en transcendentales».

¹ Vd. *Prolegomena*, §41, A 127-8: «Die Unterscheidung der Ideen, d.i. der reinen Vernunftbegriffe, von der Kategorien, oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntnis der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik d.r.V. auch nur das geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlose Bemühungen, den transzendenten Aufgaben der r.V. ein Gnüge zu tun [...] ohne jemals zu wägen, daß man sich in einem ganz andern Felde befände, als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte». A esta distinción de su alcance, sentido y uso debía acompañar también una aclaración terminológica, que pusiese fin al uso indiscriminado de la palabra *idea* para referirse a toda representación de nuestras facultades cognitivas; vd. *KrV*, A 319/B 376-A 320/B 377. Un estudio en profundidad acerca del sentido enteramente positivo de la *Dialéctica transcendental* para la transformación kantiana de la metafísica lo encontramos en *Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft...* de R. Malter, en J. Kopper & W. Marx *200 Jahre KrV*, citado en bibliografía, pp. 169-210; vd. especialmente pp. 175-183, donde se

El destino final que pueda tener la tarea de estudiar con la exhaustividad deseable el alcance y los límites de nuestras facultades cognoscitivas, de manera que resulte posible reunir al conjunto de nuestros conocimientos *a priori* en un sistema, dependerá así estrechamente del análisis de las diferentes articulaciones intelectuales del entendimiento y de la razón, con vistas a determinar el conocimiento *a priori* de que es capaz cada una de ellas. En consideración a este paso podemos contemplar ahora el sentido de anteponer a la comprensión del problema racional del límite como apariencia, la consideración de éste como espacio vacío y como nada, a la que daba acceso la reflexión, pues sólo el establecimiento de un sistema cerrado de conceptos puros del entendimiento podía evidenciar la necesidad de distinguir por *contenido* y *origen* entre dos tipos de conceptos *a priori*, o si se prefiere, sólo un discurso que tomara en serio las distinciones transcendentales y que denunciara la mera *apariencia lógica* —como observamos en la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*— podía descubrir algo así como una *apariencia transcendental*.

En principio, el trazado de la distinción entre entendimiento y razón y sus conceptos correspondientes no parece poder decidirse de un modo *natural*, de modo que la *Crítica* llegará a preguntarse acerca de si realmente se trata de dos facultades, que suministren coordenadas de inteligibilidad distintas, o bien si no se estará hablando de diferentes intensidades del Juicio, que sólo se distingan por su estructura de fundamentación¹. Por el momento no estará de más recordar la pregunta fundamental, planteada en el *Prólogo A* de la *Crítica de la razón pura*, que inquiriere «¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?» (A XVII), la cual, lejos de interpretarse como un añadido meramente retórico, deberá considerarse como la clave para no malinterpretar las relaciones entre ambas facultades. Una nota perteneciente al *Prólogo B* de la obra citada (B XVIII) afirma, en la misma línea, que la metafísica puede acometer «un experimento con conceptos y principios supuestos *a priori*», con respecto a los cuales será posible adoptar dos puntos de vista diferentes «[p]or una parte, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón; por otra, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia». El reto de hacer la experiencia de un conocimiento que vaya más allá de los límites de la experiencia concierne a la razón humana

analiza más de cerca la clave de la distinción entre *entendimiento* y *razón*, así como la diferencia entre el *uso formal* y el *uso real* de la última.

¹ Vd. KrV, A 408/B 435-A 409/B 436, texto correspondiente al *Sistema de las Ideas cosmológicas*, donde con respecto a la presentación de éste habrá que observar lo siguiente: «los conceptos puros y transcendentales sólo pueden surgir del entendimiento; [...] la razón no engendra conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, libera el concepto del entendimiento de las inevitables limitaciones (Einschränkungen) de la experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de los límites (Grenzen) de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello»; cfr. *op. cit.*, A 407/B 433 y A 299/B 356; A 673/B 701: «Nada nos impide suponer (anzunehmen) esas Ideas como objetivas e hipostáticas, exceptuando la cosmológica, en la cual la razón choca con una antinomia al intentar desarrollarlas»; así como la pregunta introductoria del apartado de la *Introd. a la dialéctica transcendental* acerca del uso puro de la razón, vd. *op. cit.*, A 315/B 362: «¿Puede aislarse a la razón, seguirá siendo ella entonces una fuente propia de conceptos y juicios, que sólo surgen de ella, y que de ese modo refiere a objetos, o se trata más bien de una facultad meramente subalterna de dar una cierta forma a conocimientos dados, que se denomina lógica, mediante la cual los conocimientos del entendimiento se subordinarán unos a otros y reglas inferiores bajo otras más elevadas (cuya condición comprende la condición de la primera en su esfera), tanto como pueda realizarse mediante la comparación de los mismos?»; cfr. carta a Garve, 21 de Noviembre de 1789, XII, p. 257. Los *Prolegómenos* ponen de manifiesto la utilidad (Nutzen) del sistema de las categorías para la derivación de las cuatro Ideas cosmológicas que dan lugar al fenómeno más raro (seltsamstes Phänomen) de la razón pura, que no es otro que la Antinomia de la razón pura, utilidad tan digna de tener en cuenta que, aunque solamente fuera éste su provecho, sería suficiente —a entender de Kant— para incluirla entre las pruebas de un sistema de la razón pura, vd. *op. cit.*, § 51, A 143.

como una de sus más preciadas tareas, lo que implicará, al menos desde las limitaciones empíricas de nuestro entendimiento, que se pueda pensar en los objetos como cosas en sí mismas en tanto que fundamento de los fenómenos, sin lo cual «*se seguiría la absurda proposición de que habría fenómenos sin que nada se manifestara*» (B XXVI-XXVII). El mismo marco de lo fenoménico, desde el que hemos comenzado a vislumbrar el aspecto que cobraba el campo de lo incondicionado, al que arrastra una tendencia natural de la razón, cuenta, así, con los medios suficientes para señalar la elevada posibilidad representada por aquello que supera los límites de la experiencia, que reclama lo incondicionado para todo lo que hay de condicionado en las cosas (B XX).

Tras esta breve introducción a la efectiva de la diferencia entre entendimiento y razón podremos comenzar por distinguir formalmente la naturaleza y constitución de los instrumentos que emplean ambas facultades en su actividad cognoscitiva, a saber, el *juicio* y el *silogismo* respectivamente —a lo que habrá que volver, siquiera a modo de apunte, cuando se hable de la tarea de una *deducción metafísica* de las Ideas de la razón—, pero nada ganaremos comparándolos término a término, sino que habrá que analizarlos como dos modos de unificación posible, donde mientras que para uno resultará más relevante la *intensión* —la unidad distributiva—, para el otro lo esencial será la *extensión* —el elevado alcance de la inferencia racional—. El silogismo deberá ser expuesto mediante el momento lógico de la relación, adquiriendo diversas formas según el modo en que la regla del entendimiento —la *mayor*— subsuma un conocimiento bajo una regla —premisa *menor*— mediante el Juicio, para que la razón pueda determinar *a priori* su conocimiento mediante el predicado de la regla —la *conclusión*—. El juicio, por otro lado, será susceptible de una mayor plasticidad formal, no reducida a uno sólo de los momentos lógicos, que será la relación en este caso, si bien la clave entre ambos residirá en el distinto uso de los mismos elementos, a saber, los conceptos, y en la distinta densidad ontológica en la que realizan su trabajo, de manera que uno avanzará por meros conceptos, mientras que otro determinará una multiplicidad sensible. Nos hallamos así ante *dos modos de unificación* —a partir del núcleo S-P es posible trazar un mapa de las operaciones del entendimiento, así como de la universalidad de la relación entre el término medio y el mayor—, en los que podemos reconocer una unidad de primer y segundo grado. Por un lado, se conduce a unidad a conocimientos dados, en virtud de la unidad sintética originaria de la apercepción transcendental, por el otro, se llevan los términos de un juicio a su necesaria unidad gracias a la «*cantidad absoluta de la extensión en la regla*», de modo que, mientras que la unidad propia del entendimiento concierne tan sólo a representaciones presentes o que pueden serlo mediante la síntesis intelectual, la peculiar de la razón señalará a lo aún por hacer, concerniendo a una *tarea* (*Aufgabe*) —como no podía ser de otra manera tratándose de esta facultad problemática—, que no es sino la de la unificación completa de condiciones supuestamente dadas, donde la unidad se muestra como totalizadora y sólo homónima a la del entendimiento¹. Las ciencias “racionales”

¹ Acerca de las diferencias formales entre los juicios del entendimiento y las Ideas de la razón puede acudir a los siguientes textos, pertenecientes al análisis realizado en la *Introd. a la dialéctica transcendental* de la razón como asiento de la apariencia (*Sitze des Scheins*), vd. KrV, A 304/B 360-1: «*En toda inferencia de razón pienso primero una regla (maior) mediante el entendimiento. En segundo lugar subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (minor) mediante el Juicio. Finalmente determino mi conocimiento mediante el predicado de la regla (conclusio), es decir, a priori mediante la razón. Por lo tanto, la relación, que la premisa mayor, como la regla, representa entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios en general, son solamente tres, en la medida en que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento, a saber, categóricos, hipotéticos y disyuntivos*»; cfr. *op. cit.*, A 306/B 363-A 307/B 364, donde respondiendo a la pregunta que presentábamos un poco más arriba acerca de si la razón contenía conceptos, juicios o principios *a priori* propios, se definirá el uso de los *silogismos* o *inferencias*

ignoran esta diferencia entre la unidad sintético-distributiva del entendimiento y la unidad totalizante-colectiva de la razón, adscribiéndose, así, la capacidad de presentar un conocimiento *por principios* sin demasiados problemas, es decir, sin investigar suficientemente el origen y la naturaleza de los materiales cognoscitivos que se traen entre manos. Sin embargo, el análisis kantiano de ambas estructuras conduce al reconocimiento en ellas de dos órdenes de inteligibilidad bien distintos. No en vano la razón, en su búsqueda constante de lo *incondicionado*, muestra una carga de profundidad desconocida para el proceder bastante más técnico del entendimiento, hasta el punto de que resultaría muy difícil concebir un pensar que prescindiera de *reglas racionales*, en tanto que *pendant* de lo dado¹, por el que precisamente éste último recibe el impulso necesario para transformarse, ya sea en un sistema más perfecto de conocimientos, en la constitución de una república o en un reino de los fines, acontecimientos todos en los que la *libertad* —que comienza a evidenciar su adscripción del lado de la razón— actúa como el concepto clave.

El diámetro intelectual que permitirá medir a la razón en su capacidad de determinación será una máxima, que no es otra que el *principio transcendental* que dice lo siguiente, a saber, si lo condicionado está dado, entonces también estará dada la serie de todas las condiciones por las que lo condicionado se halla determinado. El cuidadoso desentrañamiento de esta *máxima racional* que ilumina lo que en ella hay de apariencia señalará el inicio de la *Crítica* en tanto que investigación subjetiva de la razón, pues ya no habrá valor objetivo que pueda ser demostrado en una deducción, a no ser que hagamos un uso metafórico de la estructura de sentido de esta prueba acerca de la validez objetiva de ciertos gérmenes (*Keime*) y disposiciones originarias (*ursprüngliche Anlage*) de nuestras facultades superiores de conocer, como muestran el *Apéndice a la dialéctica transcendental* y la *Metodología de la razón pura*. Desde esta perspectiva, nos parece que la *Dialéctica transcendental* se convertirá en una suerte de archivo de la relación entre entendimiento y razón, donde el primero reconocerá sus límites y permitirá que la razón prosiga el camino allí donde él debe detenerse, llevando a cabo un trabajo que él mismo no es capaz de realizar. La razón interviene así en la primera *Crítica* —salvo quizás en el *Canon*— como el fondo totalizador que promete lo naturalmente exigible para un acabamiento del trabajo distributivo del entendimiento en una clave colectiva, contexto en el que precisamente surgirá

de razón que le caracterizan de la siguiente manera: «En primer lugar, no se refiere la inferencia de razón a intuiciones, para someterlas a reglas (como el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y juicios [...] En segundo lugar la razón busca en su uso lógico la condición universal de su juicios (de la conclusión), y el mismo silogismo no es otra cosa que un juicio obtenido mediante la subsunción de su condición bajo una regla universal (premisa mayor). Como esta regla se halla precisamente expuesta al mismo ensayo de la razón, y que, por tanto, debe buscarse la condición de la condición (por medio de un prosilogismo), mientras ello sea factible, se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) sea: encontrar lo incondicionado para el conocimiento condicionado del entendimiento, con lo que se completa la unidad del mismo»; así el tipo de unidad que aporta la razón, del que ya hemos introducido que puede contar con un buen uso inmanente «no es la unidad de una experiencia posible, sino que se distingue esencialmente de ésta, como unidad del entendimiento»; cfr. asimismo *Logik-Jäsche*, §§ 59-60.

¹ No tenemos más que remitir a textos del tono de los siguientes: «¿Qué uso podríamos hacer de nuestro entendimiento, incluso en el respecto de la experiencia, si no nos proponemos fines para nosotros mismos?», vd. *KrV*, A 816/B 844, o «La ley de la razón que nos manda buscar [lo incondicionado] es una ley necesaria, desde el momento en que sin ella no tendríamos razón ninguna, sin razón no contaríamos con un uso coherente del entendimiento, y en la ausencia de éste no hay criterio suficiente de la verdad empírica», vd. *op. cit.*, A 651/B 679, puesto que el entendimiento «representa las cosas tal y como son, sin considerar si y cómo podemos obtener conocimiento de ellas», vd. *op. cit.*, A 498/B 526-7. S. Neimann —obra citada en bibliografía— propone dedicar una especial atención a la diferencia no únicamente *formal* entre ambas facultades para alcanzar una comprensión aceptable de lo incondicionado en la *Crítica* kantiana.

una antinomia, conflicto que amenaza con destruirla. El filósofo crítico convertido en dialéctico, pues, debe intervenir como parte neutral en la escena del combate, investigar las reglas del juego con hipótesis de trabajo meramente pensables, en las que llama especialmente la atención el que no se trate de un discurso atendido a la cosa discutida. Así, recorrerá las consecuencias que se presentan cuando el pensamiento se ocupa de la posibilidad de la metafísica, en virtud de un interés natural e innato hacia ella, en lugar de permanecer dentro de los límites del conocimiento posible. Observará que cada uno de los caballeros (*Ritter*) enfrentados en la disputa antinómica se considera orgullosamente portador del último y decisivo golpe, y se comporta en dirección contraria a la posibilidad del diálogo, abanderando una opinión meramente subjetiva —no concerniente a la cosa misma—, en lo que el juez imparcial de la lucha (*unparteiischer Kampfrichter*) diagnosticará el efecto de la permanencia de la razón en un punto de vista unilateral, en lugar de ampliar su perspectiva y reconocer de ese modo la limitación subjetiva en la que estaban encerradas sus tesis, lo que presupone un trabajo en profundidad acerca de las posiciones de que la razón es capaz en su tendencia natural dogmática¹. De este modo, conseguiríamos algo así como un largo camino de vuelta a casa desde la subjetividad de las meras opiniones, engalanadas con los elevados principios que es capaz de constituir la razón, hacia la cosa en litigio, adoptando un punto de vista que vaya más allá de las tesis de los partidos en liza, liberando así a la razón de su mala autocomprensión, de la autoalienación que la invalida para alcanzar siquiera un uso inmanente.

La *Crítica* propone, así, adoptar con respecto a las tesis antinómicas el punto de vista del *ni la una ni la otra* —sólo escéptico por el nombre— que permite superar las opiniones “extremas” acerca del mundo², por las cuales —entre otras decisiones incautas— la metafísica no ha podido encontrar aún el camino seguro de una ciencia, mientras que las demás —de un régimen de sentido menor y de un alcance más restringido— han salido ya del estado de vacilación mediante una revolución del modo de pensar, consistente en descubrir que «*la razón sólo conoce lo que ella misma produce según su proyecto*»³. No habrá tampoco duda alguna con respecto a que el terreno, la posesión (*Besitz*) que esta facultad aún asilvestrada —metafísica por naturaleza, no de modo sistemático, pues no conocemos todavía su verdadera figura esencial—, que es la razón, adquirirá, se derivará únicamente de su trabajo, que presupone siempre una ley, una regla, según la cual se tejerá ese contexto productivo⁴. Este trabajo comienza su avance subjetivo del siguiente modo:

¹ La descripción más completa de este ejercicio crítico saludable para la razón puede encontrarse en *La antitética de la razón pura*, vd. *KrV*, A 423/B 450-1, lugar al que ya nos referimos en el momento de describir en qué consistía el *método escéptico* que la razón debía adoptar con vistas a la solución del conflicto antinómico.

² Cfr. acerca de la necesidad de tomar este punto de vista el trabajo de F. Kaulbach citado en bibliografía *Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens*, p. 26.

³ Vd. *KrV*, B XIII.

⁴ Vd. F. Kaulbach, *op. cit.*, p. 29: «*De modo correspondiente a la dialéctica del amo y el esclavo de la fenomenología hegeliana también al final es aquí “señor” del conocimiento aquel que se ha convertido en ello mediante su trabajo. Trabajo presupone siempre la ley, la regla, según la cual éste se produce en un contexto productivo, de elaboración. La síntesis es trabajo. El prólogo a la edición de la crítica de la razón comienza con la pregunta, en la que se averigüe si “la elaboración de los conocimientos, que forman parte del negocio de la razón, ha tomado el seguro camino de una ciencia o no”*», y en el proceso de la reflexión subsiguiente aparecen justo en la siguiente frase los “colaboradores”, que tienen que hablar entre sí una lengua clara como participantes en el trabajo (*Werk*) del conocimiento»; cfr. asimismo *KrV*, A XXI y B VII.

«es conveniente que un ser que reflexiona e investigue dedique algún tiempo exclusivamente al examen de su razón, evitando toda parcialidad, exponiendo abiertamente a los otros las propias observaciones, con el fin de que éstos las enjuicien»¹.

Es decir, que el dialéctico presentará sus argumentos y contraargumentos sin temor de amenaza alguna ante un tribunal compuesto por hombres, como él, igualmente débiles y falibles, solución con cuya experimentación —una noción de gran calado para una facultad a la que le falta aun mucho para conocerse a sí misma, como es la razón— se espera abandonar definitivamente la unilateralidad y su carácter infructuoso, para dar paso a un reconocimiento de la naturaleza más propia de la facultad de las Ideas². Siguiendo estos pasos el filósofo transcendental hará público su descubrimiento del fenómeno de una apariencia transcendental en la *Crítica* como una suerte de indicio del trabajo que aún les queda por hacer al pensamiento y a la razón, suministrando así una presentación efectiva de lo que la *analítica* anunciaba como una posibilidad del entendimiento —convertir un *canon* para el enjuiciamiento en un *organon*—³. Por esta vía es de sospechar que nuestra capacidad de conocer *a priori* gane su exposición completa, tanto en su respecto positivo como en el negativo, como afirmación de su conocimiento y como negación del mismo, en tanto que dos posibilidades cooriginarias, cuyo motor residirá, en última instancia, en la vida interior de la razón, que la aboca, en una tendencia e interés natural, a la búsqueda sin fin de lo incondicionado. De esta manera desembozamos un desdoblamiento interno de la razón, estrechamente ligado al que separa a la verdad del error, entre su deseo de conocer y su autonegación como conocimiento, o si se prefiere, entre la exigencia de veracidad y el rechazo sofístico de sus condiciones de posibilidad. Una vez alcanzada esta perspectiva de la razón, solamente la reflexión crítica, en cuanto camino hacia su autoconocimiento, será la vía capaz de asegurar un uso legítimo de ella⁴, abriendo paso, así, a una suerte de tarea ética de la razón para consigo misma, no como finalidad especulativa, sino como búsqueda de la veracidad en tanto que fundamento del *pensar*. Ese deber ético conducirá, antes que nada, al esfuerzo crítico de reconocer y trazar los propios límites, recorrido que nosotros intentamos realizar en esta primera parte del trabajo. En él, nos parece que la razón aprende a tomar decisiones críticas y a contar con las consecuencias de éstas —como único modo que tiene a disposición para fundarse críticamente— de ahí que la primera lección a extraer de este proceso de autoconocimiento —en común con el buen empirista— sea el descubrimiento socrático de que con las Ideas

¹ Vd. KrV, A 475/B 503: «[E]s aber doch einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebei aber aller Parteilichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkungen anderen zur Beurteilung öffentlich mitzuteilen».

² Vd. cartas a M. Herz, 7 de Junio de 1771 y 21 de Febrero de 1772 concernientes a la necesidad de comunicar los propios pensamientos para poder ampliar las perspectivas que se poseen con respecto a cuestiones filosóficas, como si el pensar fuese capaz de sintetizar un resultado final a partir de la colaboración de múltiples perspectivas ópticas de procedencia y localización distinta.

³ Vd. KrV, A 642/B 670: «El resultado de todas estas tentativas dialécticas de la razón pura no sólo confirma lo que ya demostramos en la analítica, que todas las inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento, sino que nos enseña, a la vez, lo siguiente: que la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las Ideas transcendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa».

⁴ Vd. WhDo?, A 306-7: «[D]ebe dejarse [a la razón], en la medida en que es especulativa, nada más que el negocio de limpieza del concepto de razón común de contradicciones y la defensa de las máximas de una razón sana contra sus propios ataques sofísticos».

transcendentales «*se conoce (erkennen) tan sólo que no se sabe (wissen) nada*»¹. Nos parece que el conflicto de la razón consigo misma del que se ocupa en general la *Dialéctica transcendental*, puede interpretarse, por lo tanto, como un signo y una indicación de que se ha alcanzado, no una limitación provisional, sino más bien el límite más externo y más extremo, que no sólo recoge a lo delimitado, sino que guarda en sí la huella de aquello que le supera, huella que, en el seno de la razón especulativa, señala a un conocimiento analógico de lo transcendente como única vía para la comprensión de éste.

1.3.4. El límite desde el Ideal transcendental y el principio de omnimoda determinación: del fundamento de la totalidad de las cosas al orden del mundo.

Otro capítulo que nos parece igualmente relevante para la dilucidación de las relaciones entre lo sensible y lo suprasensible, por lo tanto, otro apartado de importancia metafísica por el que nuestro trabajo no puede sino sentirse concernido, nos remite a la discusión del sentido de una suerte de *hipótesis originaria* —pues tan unida resulta al ejercicio mismo de nuestra razón—, acerca del orden del mundo y la cohesión de sus partes constituyentes, que nos conducirá hasta lo discutido por Kant en el tercer capítulo del libro segundo de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*. En este sentido intentaremos dejar asentado en este apartado que la crítica puede reconocer en la postulación de la existencia de un Ser supremo una garantía conceptual de inteligibilidad, separando con todo cuidado esta lámina estructural de sentido de todo ensayo lógico-ontológico que pretenda progresar hacia el conocimiento posible de Dios por meros conceptos. Siguiendo una pauta hermenéutica proporcionada por G. Lebrun, nos proponemos, así, indagar en la suerte de metamorfosis que sufre el campo de trabajo intelectual que tradicionalmente se relaciona con la teología a partir de necesidades de la reflexión que descubre la crítica, como seguimiento de una senda que nos ayudará a determinar con mayor nitidez el espacio de sentido en el que se asienta algo de una presencia tan invisible como la libertad. Entre los motivos más repetidos por Kant acerca de la posible sistematización de nuestro conocimiento encontramos el concerniente a una de las exigencias operativas que el pensamiento humano —desde las coordenadas interpretativas que suministra el idealismo transcendental— parece exigir, si es que se quiere elaborar conocimiento alguno, que no es otra que la de que todo contenido efectivamente negado (determinado) o negable (contingente) tenga que ser pensado en relación a una totalidad de afirmaciones previas, algo en lo que ya reparamos de la mano de los ineludibles conceptos de reflexión de materia y forma. Esta convicción está presente ya en la obra precrítica kantiana, donde la decisión de pensar lo infinito como única condición en grado de garantizar que lo finito tenga sentido se traduce en la aceptación de una cierta prueba *a contingentia*². Desde este primer aspecto de la necesidad de pensar —incluso sólo desde un punto

¹ Vd. *KrV*, A 470/B 498.

² Con respecto a la esencial limitación del entendimiento humano puede acudir a la *Rfl.* n° 4247: «Un triángulo es posible por la realidad del espacio y su posibilidad consiste en lo que lo delimita en este espacio. La posibilidad es, por lo tanto, un concepto derivado, no de la realidad (*Wirklichkeit*) de esta cosa, sino de la realidad que contiene los data primeros para las cosas en general. En todas las cosas delimitadas, la posibilidad precede a la realidad (*Wirklichkeit*), porque la realidad (*Realität*) dada para las cosas precede al hecho de delimitarlas»; asimismo puede acudir a la n° 4322: «Las limitaciones son negaciones que excluyen del máximo (*Grössesten*) dado todo menos una cosa. El número es una multiplicidad que tiene límites; una magnitud dada en el espacio y el tiempo nace de los límites de la infinitud. Aquél es siempre un total, ésta una resta. Allí no se piensa en disminución alguna; aquí (la cosa) no es posible más que por disminución».

de vista lógico— algo así como un Ser supremo, una obra como el *Einzig Bew.* afirmará que, sin presuponer la existencia de un ser necesario situado en el origen de los posibles reales, nuestras operaciones lógico-cognoscitivas carecerían de las condiciones requeridas para su despliegue, a partir de lo cual se derivará que esa misma Existencia puede y debe —con vistas a la operatividad de nuestra razón— actuar como mero *índice* de sentido de aquéllos, lo que se traducirá en la única prueba posible de la existencia de Dios. Con ello utilizaremos el nombre de Dios, no como índice de un ser cuya perfección se halle inscrita en su esencia, sino —en un giro casi lockeano— como garantía racional de que podamos saber de qué hablamos cuando pronunciamos el nombre de las cosas¹. La teología irá así desdibujando su impostada densidad ontológica a favor de la necesidad crítica de conocer los límites de nuestro conocimiento, a partir de ahora la *conditio sine qua non* de todo nuevo ensayo acerca de la metafísica. No nos interesarán más esencias, desde este punto de vista que sólo puede descubrir la reflexión, que *lo pensable a priori*, de cuyos componentes Lambert solicitaba de Kant una recensión completa —desconociendo la dependencia constante de nuestra capacidad de conocer *a priori* su aplicación a la experiencia y a la riqueza inabarcable de la materia—. Por ello precisamente lo que habrá que indagar es si resulta inevitable que el *ens realissimum* funcione hipostáticamente como una condición inexorable de la consistencia de las cosas, en la medida en que se trata de aquello sin lo cual no las podríamos pensar —del mismo modo que la intuición sería aquello sin lo cual no podríamos conocer nada, al no contar sin ella con nada determinable (materia)—, o si no tendremos que encontrar necesariamente un espacio de juego más apropiado para una exigencia semejante de la razón:

«[N]ada es *para nosotros* un objeto, si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la realidad empírica. Mediante una ilusión natural, consideramos este principio como aplicable a todas las cosas en general, cuando sólo es realmente válido en relación con las cosas que se dan como objetos de nuestros sentidos. En consecuencia, tomamos el principio

¹ El camino trazado por la obra kantiana de 1763 presenta una confrontación con Leibniz y el racionalismo, como ya hemos visto que ocurría en el seno de la primera *Crítica* de la mano del apéndice de la *Anfibolia*, para el cual la perfección sería un predicado más entre otros inscrito en la esencia de algo, cuyo grado dependería de los criterios de elección de Dios —vd. *Monadología*, § 54—; cfr. *op. cit.* §§ 43-4: «Sin él no habría nada real en las posibilidades, y no solamente nada existente, sino nada posible. Porque es necesario que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundada en alguna cosa existente y actual; y, por consiguiente, en la existencia del ser necesario, en el que la esencia incluye la existencia, o en el cual es suficiente ser posible para ser actual». Podemos comparar estas afirmaciones leibnizianas acerca de la presuposición ontológica planteada por la materia de nuestros pensamientos en general y la posición kantiana en la *Nova Dilucidatio* (1755), según la cual la misma representación de algo como *posible* requiere presuponer la existencia (*Dasein*) de un Ser supremo, como una existencia única que no puede quedar repartida en varias —«*quodlibet harum rerum haberet existentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis iunctam*»—, y cuya anulación (*Aufhebung*) conllevaría la de todas las cosas pensables; vd. *op. cit.*, prop. VII: «Nada puede serme representado como posible, si no es real en todo concepto posible», pp. 433-5; cfr. *op. cit.*, prop. VII, escolio, p. 434-7: «Aunque haya costumbre de denominar absolutamente necesarias a las esencias (que consisten en la posibilidad interna), sería sin embargo más justo decir que convienen de manera absolutamente necesaria a las cosas. En efecto, la esencia del triángulo que consiste en la reunión de tres lados no es absolutamente necesaria en sí; ¿qué espíritu razonable sostendría que es necesario en sí que tres lados sean siempre representados como unidos? Pero yo concedo que ello sea necesario para un triángulo: si se piensa un triángulo, entonces se piensa necesariamente en tres lados. Como si se dijera: si alguna cosa es, él es [...] eso no podría concebirse si no estuviera en Dios, la fuente de toda realidad, todo lo que es real en el concepto [...]. Dios es el único de todos los entes en el que la existencia es lo primero, o si se prefiere, es idéntica con la posibilidad y tan pronto como nos alejamos de su existencia no resta ningún concepto de Él» [subrayado nuestro]. Según esta posición pre-crítica podríamos incluir en esta dependencia —limitada a su validez lógica—, con respecto al fundamento de la posibilidad de ser pensadas, al conjunto de nuestras proposiciones sintéticas.

empírico de nuestros conceptos sobre la posibilidad de las cosas en cuanto fenómenos por un principio transcendental de la posibilidad de las cosas en general, eliminando esta restricción »¹.

Este texto abre el paso hacia el *Ideal transcendental de la razón pura*, que nos parece un auténtico punto de inflexión de la filosofía crítica, a partir de cuyas observaciones puede señalarse y denunciarse la hipostatización de un principio regulativo de la razón —un Entendimiento arquetipo o supremo—, al sentenciar que, de la mano de la investigación subjetiva de la razón que representa la entera *Dialéctica transcendental*, que el concepto de un Ser supremo descende —si bien siguiendo unos pasos en los que este trabajo no puede detenerse como podría esperarse— de esencia suprema y culminante de la ontoteología dogmática a mera condición subjetiva de sentido, en virtud de la cual mis productos y elaboraciones (*Bearbeitungen*) cognoscitivos podrán conformar un todo lo más unificado y sistemático posible². La solución necesaria para un conflicto como el planteado por el Ideal de la razón, esencialmente ligado a la alianza de la que hablábamos en el apartado anterior entre la razón y la imaginación, a saber, para el problema de poder pensar, como estando ahí delante, un horizonte totalizador de todas las cosas que no resulte producto de un paso dialéctico, exigirá tomar en serio la siguiente exigencia lógico-racional:

«En relación con lo que no se halla contenido en él, todo *concepto* es indeterminado y está sometido al principio de *determinabilidad*, según el cual sólo uno de *cada par* de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al concepto, que se basa en el principio de contradicción, y de ahí es un principio meramente lógico, que abstrae de todo contenido cognoscitivo y no atiende más que a la forma lógica del conocimiento»³.

Una ilustración más extensa de este principio lógico de la razón, que afecta y concierne inevitablemente a la lógica transcendental, la encontramos en las lecciones kantianas sobre lógica, en las que la *determinación* resultará definida como *especificación*, es decir, como un

¹ Vd. KrV, A 582/B 610: «[I]st nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transszendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten». Podemos confrontar este texto plenamente crítico con las anteriores descripciones de esta aparentemente inevitable operación de la razón humana en Rfl. n° 4582: «La exigencia de la razón de conocer el Ser supremo es la de una hipótesis necesaria de su uso»; cfr. Rfl. n° 6290: «El ens realissimum debe ser dado con anterioridad a toda posibilidad; de ahí que, igualmente que el espacio, no pueda ser pensado como posible, sino como dado. Pero el espacio no es dado como un objeto real en sí, sino como una simple forma solamente en la cual los objetos pueden ser intuitos; igualmente el ens realissimum no debe pensarse como objeto, sino como la simple forma de la razón para pensar en su determinación completa la diferencia de todo lo posible, por lo tanto, como Idea; de donde no se sigue que el objeto de esta Idea, en sí, sea real».

² Estamos plenamente de acuerdo con la lectura de A. Philonenko —en su *Théorie kantienne de l'histoire*— acerca de la distancia de la comprensión de lo que está en juego en un discurso teológico en el *Einzig Beweis*. y en la KrV. En efecto el primero ofrecerá una suerte de *crítica ontológica de la ontología* —o como nosotros proponemos una *crítica onto-teológica de la ontología*—, mientras que la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* pondrá de manifiesto la *apariencia transcendental* que alberga el discurso teológico de la ontología clásica, vd. A. Philonenko, *op. cit.*, cap. VIII, p. 212, nota 7; cfr. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 501-2.

³ Vd. KrV, A 571/B 599: «Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht unter dem Grundsätze der Bestimmbarkeit: daß nur eines, von jeden zween einander kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht, und daher ein bloß logisches Prinzip ist, das von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, und nichts, als die logische Form derselben von Auge hat».

proceso mediante el cual añadimos sucesivamente al concepto inicial del caso un carácter que no esté analíticamente contenido en él, de modo que progresivamente vaya delimitándose su alcance (*Umfang*). Sin embargo, si bien será posible hallar un *conceptum summum* para series dadas de conceptos subordinados, más allá del cual no se pueda continuar el proceso de abstracción, la distinción transcendental entre intuición y concepto, entre sensibilidad y entendimiento —sólo en cuya síntesis podrá tener lugar el conocimiento—, impedirá que pueda darse algo así como un *conceptum infimum* o una especie ínfima, pues más bien sólo los *entes individuales* en rigor, a saber, las intuiciones formales del espacio y del tiempo, resultarán plenamente determinados en su singularidad, al constituir la determinación sensible irreductible de las cosas¹. La cuestión parecerá mucho más sencilla para un leibniziano, para el que bastará la presencia de una representación totalmente determinada —sin especificación de su naturaleza intuitiva o conceptual— para concederle el lugar de una *ultima species*, un concepto omnímodamente determinado, pero kantianamente semejante representación, recordando no sólo las condiciones establecidas en la *Estética transcendental* de la primera *Crítica*, sino también lo dicho en relación a una *tópica transcendental*, sólo podrá ser, en todo caso, una *intuición*². La única representación completamente determinada tendrá que referirse, pues, en todo caso a la intuición, con lo que los objetos se hallarán igualmente determinados, en tanto que *objetos singulares*, en la medida en que se trate de objetos dados mediante aquélla³. Pero de la mano de la máxima lógica presentada por el pasaje anterior, la razón humana generará de un modo natural un principio que ya no tendrá un aspecto meramente lógico, sino más bien transcendental, incurriendo en una apariencia que habrá de ser cuidadosamente desmontada, si es que se quiere iluminar y dejar a la vista, tras su aspecto dialéctico, el nivel de inteligibilidad que realmente ocupará en la *Crítica*, desde donde sea posible investigar cuál pueda ser la presuposición legítima que cimente y garantice el ejercicio de la disyunción transcendental de los conceptos. Para ello habrá que convencerse de lo inadecuado de la siguiente vía corta:

«Pero toda *cosa* se halla igualmente, desde el punto de vista de su posibilidad, sometida al principio de *omnimoda* determinación, según el cual tiene que convenirle uno de cada par de predicados opuestos, en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios *todos* los predicados *posibles* de las *cosas*. [...] El principio de *omnimoda* determinación afecta, pues, al contenido y no sólo a la forma lógica [...] El mismo principio contiene una presuposición transcendental, es decir, de la materia de *toda posibilidad*, la cual debe contener *a priori* los datos de la posibilidad *particular* de cada cosa»⁴.

¹ Puede compararse la distinción entre el principio lógico de *determinabilidad* y el transcendental de *omnimoda determinación* en la segunda sección del *Ideal transcendental de la razón pura* con lo expuesto en la *Logik-Jäsche* en relación a la *determinación*, en su oposición a la *abstracción*, y los límites de las mismas, vd. §11, Anm., A 150-1; §15, A 153-4.

² B. Longuenesse considera —vd. su ya mencionada intervención en el octavo *Congreso Internacional sobre Kant*— que Kant modifica del siguiente modo la *ley de continuidad* leibniziana: no sólo no hay *proxima species*, puesto que entre dos especies siempre se da una especie intermedia, sino que tampoco hay *infima species*, es decir, no es posible una especificación última mediante conceptos.

³ Hacemos abstracción por el momento de la indeterminación en la que permanecen las multiplicidades sensibles hasta que no reciben la determinación intelectual de los conceptos puros del entendimiento, conforme a una de las funciones lógicas del juzgar; vd. *KrV*, A 20/B 34; A 249. Habrá, pues, dos modos de determinación en la doctrina del idealismo transcendental, una singular e intuitiva, otra distributiva mediante conceptos del entendimiento.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 571/B 599-A 573/B 601: «*Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsätze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. [...] Das Principium der durchgängigen Bestimmung, betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form [...] enthält eine transzendente*

El texto anuncia una presuposición transcendental de la que, por el momento, podremos salvar la siguiente afirmación, a saber, aquello que permitirá determinar completamente a cada objeto singular será su poder ser comparado con todo otro objeto de la experiencia, pero esa posible comparación, en abstracción de las condiciones de las formas de la intuición, queda reducida a una mera regla de ordenación lógica de nuestras representaciones. Precisamente su carácter meramente lógico no hará necesario suponer la *actualidad* de la totalidad de predicados posibles, en el Entendimiento infinito de Dios, para afirmar que cada cosa se halle positiva o negativamente determinada en relación a todo posible predicado, sino que bastará con demostrar que nuestro entendimiento discursivo determina cada cosa individual, positiva o negativamente, en relación a todas las subesferas posibles de una común, que es señalada por las condiciones de posibilidad de la experiencia. Dicho de otra manera, convencerse de lo inadecuado del planteamiento de un principio transcendental como el de *omnímoda determinación* no significa que un concepto doctrinal como el idealismo transcendental pueda proceder a una entera abstracción del problema de fondo hacia el que señala esa *apariencia transcendental*, es más, habrá que aprender a descubrir en esta reviviscencia de la razón los desarreglos producidos por una nueva exigencia estructural que solicita salir a la luz¹. Comenzaremos señalando que el *Ideal de la razón* se presenta, de esta manera, en tanto que suposición necesaria de la aplicación a todas las cosas del principio de omnímoda determinación, como heredero del principio de *razón determinante*, que Kant recoge de la tradición escolar, manifestando muy pronto la insatisfacción —que le pone del lado de Crusius— con la denominación *suficiente*, que será más recomendable sustituir por la de *determinante*². Este principio requiere determinar las condiciones de operatividad del principio de tercero excluido, base lógica precisamente del de razón determinante y fundamento de sentido de los razonamientos disyuntivos, donde «*todos los miembros de la disyunción reunidos, salvo uno, forman el opuesto contradictorio de este uno*»³. Sin llegar a considerar al principio de *omnímoda determinación* como una suerte de corolario del principio supremo de todos los juicios sintéticos, fundamentado en la *Crítica de la razón pura*, si nos parece que podemos adscribir a esa representación de un *totum realitatis* cierta relevancia como una meta (*Ziel*) que la razón pone al entendimiento, para su progreso y la ulterior sistematización de sus conocimientos. A diferencia de la versión anfibólica que los racionalistas han ofrecido de esa representación ideal, el filósofo transcendental no deberá pensarla como algo actualmente dado, lo que únicamente desembocaría en la apariencia de la metafísica racional, sino como una presuposición derivada de un entendimiento sensiblemente condicionado. De cierta manera, el uso distributivo del entendimiento presupone en su reflexión la representación lógica de una unidad colectiva de la experiencia⁴, pero habrá que afinar enormemente lo que se

Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll».

¹ En un giro interpretativo que sin duda ha influido en la elección de la estructura del presente trabajo, G. Lebrun ha insistido en su obra consagrada al tratamiento y la concepción de la metafísica en Kant, especialmente a la luz de la conclusión del proyecto crítico con una *Crítica del Juicio*, en la vinculación entre este escollo crítico y el reconocimiento de la facultad de juzgar como una tercera facultad superior de conocer.

² *Vd. Nova Dilucidatio*, sección II, definición, prop. IV, pp. 422-427.

³ *Vd. Logik-Jäsche*, § 77, Anm. I, A 203; *cfr. Deutlichkeit*, 3ª consideración., § 3, A 90-1; *cfr. KrV*, §11, B 111-2; así como el intento leibniziano contrario de subordinar el principio de razón al de contradicción, de lo que se seguiría una demostración analítica, al menos de derecho, de todas las proposiciones de la lógica general, *vd. Phil. Schr.*, VII, pp. 199-200.

⁴ *Vd. KrV*, A 581/B 609: «[P]regunto: ¿cómo llega la razón a considerar toda posibilidad de las cosas como derivada de una única posibilidad, que se halla en su fundamento, es decir, la de la realidad suprema, e igualmente a presuponerla como contenida en un Ser supremo (Urwesen) particular?. La respuesta se ofrece de por sí a partir

afirme en este sentido, pues poco después del texto que citamos en la nota inmediatamente anterior, Kant criticará la subrepción dialéctica que significaría la transformación de la *unidad distributiva* del entendimiento en una *unidad colectiva*, propia del razón, es decir, la sustitución del marco categorial —meramente discursivo— por uno colectivo, considerado como efectivamente dado en la experiencia, con respecto al cual cada cosa particular (*besonder*) sería una de sus limitaciones. En virtud de la reducción de la relación que el *ens realissimum* mantiene con las realidades limitadas, finitas, a la relación de una suerte de *Idea regulativa* de la razón con los conceptos del entendimiento —relación esta última sin objeto, pues su concepto principal carece de referencia objetiva alguna—, la presuposición cosmogónica precrítica de una existencia suprema, que sostendría la posibilidad de todas las cosas, se transformará en la determinación de una *forma*, tal y como quedaba anunciado en la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*.

Pero al lado de la engañosa necesidad que presenta nuestra razón de pensar un principio lógico último con anterioridad a cualquier operación determinante (forma) —inversa pero complementaria a la anterioridad de la representación de la forma con respecto a la materia en los conceptos de reflexión, descubierta en la *analítica transcendental* como una estructura básica de nuestra reflexión, por lo tanto, de nuestra elaboración de conceptos—, y al lado de la idealización de un *ens realissimum* como condición de posibilidad del ejercicio nunca obstaculizado de la disyunción transcendental, la obra kantiana contiene un buen número de textos en los que está en juego otra representación suprema de determinación que concierne al estatuto de la *comunidad* que conforman unas cosas con otras —la conexión en la que se encuentran todos los elementos constituyentes de la materia del pensar—, lo que conducirá a repensar desde un marco totalizador los presupuestos reflexivos de la tercera analogía de la experiencia. Podemos comenzar por esta nueva dirección que toma el mismo problema —el establecimiento de una noción no dialéctica de totalidad como límite de nuestras operaciones intelectuales— trasladándonos a una obra como la *Dissertatio* de 1770, en la que se distinguirá entre la totalización *mero arbitrio* o por mera comparación y la totalización *nexu*, distinción a la que se volverá repetidas veces en las reflexiones, y que anuncia la que media entre matemático/dinámico y *composición* (*Zusammensetzung*)/conexión (*Verknüpfung*). Si avanzamos un poco más, observaremos que la distinción mencionada no separa dos elementos coordinados, sino que el segundo actúa como condición de posibilidad del primero. Así, en cierto modo, podremos hablar de todos los entes sin excepción porque supondremos ya su posible comunidad, como una suerte de concepto-límite, de manera que no los consideremos como un conjunto de partes indiferentes, sino de elementos que se hallan en relación recíproca. Nos falta por averiguar, sin embargo, *con respecto a qué* se hallan en esa disposición¹. En relación con esta presuposición necesaria Kant criticará a partir de la

de lo tratado en la *analítica transcendental*. La posibilidad de los objetos de los sentidos es una relación de los mismos con nuestro pensamiento, en el que algo (a saber, la forma empírica) puede ser pensado a priori, mientras que aquello que constituye la materia, la realidad en el fenómeno (lo que corresponde a la sensación), tiene que ser dado, sin lo cual ni siquiera podría ser pensado y, con ello, no podría representarse su posibilidad. Ahora bien, sólo puede determinarse omnimodamente (*durchgängig*) a un objeto de los sentidos si es comparado con todos los predicados del fenómeno y representado positiva o negativamente mediante los mismos».

¹ Vd. *Dissertatio*, § 2, A 5; *Ak.-Ausg. II*, p. 390: «En efecto, reuniendo juntas muchas cosas se puede hacer sin dificultad un todo de representación, pero no por lo mismo la representación de un todo. Por la misma razón, si por acaso se dan todos de sustancias, no ligados entre sí por ningún vínculo, su conjunto, por el cual la mente reduce una multitud de mundos abrazados por un único pensamiento. El *nexo* empero, que constituye la forma esencial del mundo, es considerado como el principio de los influjos posibles de las sustancias que constituyen el mundo [...] Porque para la identidad de un todo no basta la identidad de las partes, sino que se requiere la identidad de la composición característica», de donde sólo el conocimiento del *nexus* —modo de combinación de lo heterogéneo,

Nova Dilucidatio la tesis leibniziana de la espontaneidad interna de las sustancias, en cuanto tributaria de una definición arbitraria de la fuerza, de modo que la interacción entre sustancias no deberá interpretarse —desde la perspectiva de una determinación completa de esas mismas sustancias— como un efecto aparente, sino que esa exhaustiva determinación unilateral nunca podrá dar cuenta suficiente de los cambios, de las modificaciones sufridos por aquéllas¹. Finalmente, el planteamiento elegido por la *Crítica* sostendrá que los predicados que nos permiten reconocer una cosa (esencia lógica) son bien distintos de los acontecimientos contingentes que la afectan, es decir, distinguirá entre el orden meramente conceptual y el de la existencia. La acción real recíproca (*Gegenwirkung*) entre las sustancias, una conexión dinámica, será, así, el fundamento que nos permita comprender las modificaciones de las mismas, de las que tendremos noticia según la forma de una sucesión acontecida según reglas —como advierten los principios del entendimiento puro—. De esta manera, el tiempo de la *Crítica*, cuya esquematización —desde una dirección expositiva inversa a la que estamos siguiendo aquí— servirá de base de significación y aplicación para nuestras categorías, dando lugar a los principios del entendimiento puro —como los juicios sintéticos *a priori* supremos (*oberste*)—, no se presenta ya como una imagen de la eternidad, en sentido casi platónico, sino como un operador clave de ese orden del cosmos que resulta tan difícil identificar, el cual sólo contará con sentido si es que se da una comunidad de sustancias que se hallen vinculadas entre sí y que actúen unas sobre otras por el mero hecho de ocupar un mismo espacio. Sin la presencia de esa *conexión a priori*, la *forma* que tomarían las cosas en general —el hecho de que se muestren composibles unas con respecto a otras— no podría aparecer ante nuestros ojos más que como *un maravilloso azar* en el texto interconectado de la experiencia, que la sabiduría suprema habría decidido donarnos, caso en el que la solución leibniziana de la *armonía preestablecida* representaría una honrosa solución para la explicación de la concordancia que observáramos en el mundo². Esta última se manifiesta —desde el horizonte de enjuiciamiento que aporta la *Crítica*— como una suerte de garantía teológica para evitar el desorden, pero no deja de necesitar ser fundada y revisada a cada momento, al no constituir ninguna estructura *a priori*, es decir, al no asegurar que cada predicado de una sustancia y cada acontecimiento del mundo sean siempre compatibles —que no concordantes— de por sí con el resto —lo que permiten las condiciones de posibilidad de la experiencia—, y de ahí no podrá pretender sustituir a la tarea crítica de dar con la constitución de un campo de universalidad, donde pueda reducirse *a priori* la *natura materialiter spectata* a leyes. Desde este punto de vista crítico tanto el sistema de la *armonía preestablecida* como el *ocasionalismo* reabsorberán en la noción inteligible de Providencia el determinismo aparente del mundo, suspendiendo así la necesidad natural —que más bien habrá que pensar reflexivamente a partir de las estructuras cognoscitivas de nuestro ánimo— en aras de una decisión divina, de modo que las leyes, en virtud de su origen en una intervención del *Deus ex machina*, no dejarán de representar un punto de vista abstracto con respecto al orden de las sustancias individuales. En

según una conocida nota al principio de la *analítica de los principios*, vd. *op. cit.*, KrV, B 201-2— permitirá que nos representemos el mundo como una totalidad.

¹ Vd. *Nova Dilucidatio*, sección III, prop. XII, I. *El principio de sucesión*, p. 489: «Si, por lo tanto, una sustancia está en relación con otras, pero esta relación no se modifica, no habrá ningún cambio en su estado interno. También en un mundo privado de todo movimiento (porque el movimiento es el fenómeno de los cambios de relación), no se observará la menor sucesión en el estado interno de las sustancias, con ello sucesión y tiempo desaparecerían».

² Vd. *Einzig Bew.*, II, p. 109 y 112; cfr. Leibniz, *Phil. Schr.*, VI, p. 595: «Es necesario reconocer que habría cometido un gran error al objetar a los cartesianos que el acuerdo que Dios mantiene inmediatamente, según ellos, entre alma y cuerpo, no constituye una verdadera unión, puesto que seguramente mi armonía preestablecida no sabría hacerlo mejor».

este grupo de amigos de la *ignava ratio* habrá que incluir también —de un modo consecuente con el discurso kantiano— a los metafísicos newtonianos, cuya “ingenua” teoría coloca a un ordenador supremo en la cumbre de las cosas, lo que no hará más que desplegar una enorme distancia entre la naturaleza y sus causas, de modo que «esta apelación a una voluntad todopoderosa ordena a la razón investigadora detenerse en un respetuoso silencio»¹. Contrariamente al efecto deseado, el metafísico incita a abandonar la investigación de las leyes naturales y sus efectos, al asignar un fin único teológico a todas las producciones de la naturaleza, revelando así —en un manejo aún pre-crítico del discurso ontológico y del teológico— un profundo desconocimiento del uso legítimo de principios teleológicos en la filosofía.

En oposición a esta tendencia tan “natural”, Kant propondrá desde el período precrítico —como muestra una obra como la *Theorie des Himmels*— acompañar al investigador natural (*Naturforscher*) en su seguimiento de las relaciones constantes que se observan en la naturaleza —de lo que siguen dando buena cuenta los prólogos a ambas ediciones de la primera *Crítica*—, imitándole en su despreocupación hacia las posibles disposiciones de la sabiduría divina como principio determinante del objeto de estudio, camino por el cual aquél tendrá que acabar reconociendo que las leyes que recoge y archiva le devuelven lo más parecido a un orden no humano —de un modo más fiable que toda referencia a la Providencia—, en la medida en que el ajuste y la integración entre las partes resultará tan admirable que ninguna finalidad artística —siempre limitada a este u otro fin determinado, incapaz de construir algo así como un sistema de fines— podría haberle dado lugar. A diferencia de Newton, para el cual la regularidad natural resulta tan llamativa que debe suponerse tras ella la mano divina —pues será del todo imposible explicar mecánicamente la formación, por ejemplo, del sistema planetario—, Kant reconocerá en el orden del mundo la presencia de una serie de imperfecciones que revelan que se trata, no tanto de una perfecta creación, con todo lo que ello pudiera conllevar, como de un mundo cohesionado —es más, si la clave estribase en su origen divino, ¿cómo justificar entonces la existencia en el mismo de llamativas irregularidades?—².

En virtud de un *thaumazein* aún teológico Newton abandonará la teoría cartesiana de los torbellinos, que supuestamente enlazarían a los planetas y sostendrá la existencia de un vacío, por lo que las revoluciones planetarias no podrán adscribirse a ninguna causa mecánica actual. Kant responderá —en el período crítico— a esta tesis con la suposición, nada transcendente, de que las diversas regiones del espacio no hayan estado nunca vacías, de modo que las moléculas dispersas que se hallarían en ellas habrían podido guardar y mantener su movimiento tras la formación de los planetas, sobre cuya base será posible remitir a la gravitación la fuerza tangencial de los

¹ Vd. *Einzig Bew.*, II, p. 127.

² Podemos acudir al respecto a *Th d. Himmels*, una obra precrítica cuya importancia no nos parece haber sido valorada en su justa medida en la historia de los estudios kantianos, donde Kant resiste con vehemencia contra la adscripción de los resultados de la observación a una deliberación divina: «Se reconoce la mano de la naturaleza en la falta de precisión de las relaciones que ella se esfuerza por establecer. ¿Si fuera mejor que las órbitas de los planetas estuvieran situadas en un área un poco más homogénea, porque no lo están exactamente? [...] Si es verdad [...] que Dios ejerce continuamente la geometría, y si ello aparece también en las vías de las leyes universales de la naturaleza, debería esperarse encontrar esta regla plenamente respetada en las obras inmediatas de la voluntad todopoderosa y deberían mostrar toda la exactitud de la perfección geométrica», vd. *op. cit.*, I, p. 337. Pero precisamente esta ausencia de regularidad total, como decíamos, constituye un punto de apoyo esencial para la defensa de una ateología del orden natural: «Esta analogía, lejos de mostrar un motivo de conveniencia, es más bien, la causa de una cierta perturbación que sería suprimida por una libre variación de las órbitas planetarias; pues las atracciones de los planetas obstaculizan de un cierto modo la uniformidad de su movimiento y no se solapan las unas sobre las otras si no se produjeran exactamente según el mismo plan», vd. *op. cit.*, I, 336.

planetas y su velocidad adquirida¹. De este modo, el planteamiento *horizontal* kantiano denuncia lo ilegítimo de toda explicación demiúrgica en la naturaleza, así como la paradoja de que el nacimiento de una física científica sea incapaz de deshacerse de ciertos prejuicios mitológicos y camine hacia atrás —con respecto a la *epagagé* crítica— en el paso que emprende desde la naturaleza a la Creación. Newton aparece así como el prototipo de este desarrollo de la *nueva física*, a la vez racionalismo experimental y teísmo empírico, donde la filosofía natural introduce en la explicación de la unidad sistemática del mundo un principio que el mecanismo no contenía, a saber, la armonía fenoménica en la que Dios manifiesta constantemente su poder y sabiduría. Desde la crítica no puede haber, pues, distinción de origen y contenido entre las posiciones de Leibniz, Clarke o Newton. Aunque el segundo denuncie la ateología del primero², Leibniz se ocupa muy bien de señalar el abismo, que ninguna analogía podrá cubrir, existente entre las obras de manufactura divina y los productos elaborados por las manos humanas, matiz que sus críticos fueron incapaces de observar en su justo sentido. Por otro lado, contra lo que podría parecer, la revolución newtoniana, al sustituir la imagen de un Dios planificador por un Dios demiúrgico, no terminaba de discutir la imagen del Dios artista.

Con este recorrido pretendíamos poner de manifiesto, preferentemente de la mano de los mismos textos kantianos, que la comprensión kantiana de la totalidad, en general de todo aquello que puede significar en el campo de la *Crítica* el preocuparse por los horizontes totalizadores— de nuestros conceptos, de la determinación de las cosas—, intentará localizar adecuadamente el sentido de la necesidad de las leyes, camino en el que Kant presenta una originalidad que la confrontación con las obras de sus interlocutores no hace sino acentuar³. Para esta localización resultará decisivo hablar de *mundo*, en lugar de *Creación*, concepto transcendente este último del que ningún uso inmanente es posible, ni en el uso especulativo de la razón ni en el práctico. A partir de aquí la única concesión al teísmo residirá en la aceptación de la creación de la materia, pero el *orden* de la misma —su constitución como mundo, y no más bien como nada— no podría ser otro que el que es, con lo que carecerá de todo sentido su derivación de una decisión arbitraria divina (Descartes), del cumplimiento del principio de lo mejor (Leibniz) o de la benevolencia de un Ser supremo (Newton), soluciones todas que encubren el *faktum* de que el mundo cuente con un orden propio y que aparezca, no tanto como el producto de una arquitectónica sobrehumana,

¹ Vd. *Einzig Bew.*, II Abt., 3. *Breve esbozo del modo probable en que un sistema planetario ha podido formarse mecánicamente*, A 164-172.

² Vd. Clarke, 1ère. *Écrit à Leibniz*, §4 y 5ème. *Écrit à Leibniz*, §§110-116; Leibniz, 2ème. *Écrit à Clarke*, §8 y 5ème. *Écrit à Clarke*, §§18-9.

³ Además de las disputas que hemos recorrido, Kant se referirá al mismo paso en falso por parte del conocido principio de mínima acción de Maupertuis, según el cual «cuando ocurre algún cambio en la naturaleza, la cantidad de acción necesaria para ese cambio es la más pequeña que sea posible». Maupertuis eleva a garantía de la validez de este principio a una causa suprema del universo, que podemos reconocer en virtud de «una conexión (Zusammenhang) tan general entre las naturalezas más simples de las cosas, porque ella proporcionará un fundamento mucho más válido [...] que toda percepción de combinaciones contingentes y variables debidas a leyes especiales», vd. *Einzig Bew.*, II parte, 1ª consideración, 2, A 62ss. En general, resulta muy difícil hallar entre las teorías físicas y cosmológicas de los siglos XVII y XVIII una justificación ateológica del orden natural tan consecuente en este sentido como el análisis kantiano —incluso entre los ilustrados oficiales, D'Alembert considerará que la materia abandonada a sí misma permitía deducir las leyes de la mecánica, pero siempre como una *verdad necesaria*, subordinada a la libre elección del Creador—, de esta discusión nos parece que proporciona una información muy valiosa el citado trabajo de G. Lebrun. De este modo, la debilidad del argumento de Maupertuis —el principio de mínima acción será una prueba de la intervención continuada de Dios en un mundo que no puede regularse por sí mismo, con lo que se abrirá el paso a la “falsa física” leibniziana— radica en que nos aleja infinitamente de la intención kantiana por lo que respecta al pensamiento del orden del mundo, que no es otra que la de encontrar un fundamento *a priori* de la física, como un logro del uso *a priori* de la razón especulativa.

sino como expresión de un determinismo natural que inquieta en su regularidad material —la legalidad de lo contingente (*Gesetzmäßigkeit des Zufalligen*)— a la reflexión crítica. Así, la repetida observación de la naturaleza, más que convencernos de la grandiosidad divina en sus obras, nos llevará a asombrarnos ante los pomposos discursos de aquellos que consideran haber dado con proposiciones significativas acerca de Dios, en lo que supone, nos parece, una de las enseñanzas de la exposición del tercer tipo de inferencias dialécticas que nuestra razón genera que más deberían tenerse en cuenta en la lectura de la primera *Crítica*. De lo que sí puede convencer la observación natural es la ausencia de escisión entre el mundo y su orden, entre un hecho y lo que le hace inteligible —no sabemos nada acerca de una presunta imposición divina de las leyes naturales al mundo, lo que sí sabemos es que las leyes despliegan la expresión del mundo, de lo que dará buena cuenta la filosofía trascendental—, como si cada uno perteneciera a órdenes ontológicos distintos. La ley se hallará, de esta manera, presente en el mundo creado, pero su inteligibilidad no presupondrá un acto de creación, con lo que se consumará la liberación de la ciencia física de todo fundamento teológico —la legalidad del mundo pertenece a los fenómenos, y además, lejos de Newton, no manifestará ya la libertad creadora de un Ser divino—. En todo caso, Dios podrá actuar a lo largo de la obra crítica como *causa moral del mundo*, esto es, del orden del mundo considerado desde una perspectiva suprasensible, como señalan los textos que van desde el *Canon de la razón pura*, pasando por la *doctrina de los postulados de la razón práctica* hasta los párrafos finales de la *Crítica del Juicio*, pero su voluntad no intervendrá de ninguna manera en el orden del mundo, o si se prefiere —con el *Einzig Bew.*—, esa Causa suprema no se comporta —las reglas de juego de la ontología lo impiden— con respecto a la naturaleza como un legislador humano lo hace en su reino. Un paso tan sutil, pero tan cargado de consecuencias como éste, separaba a Descartes, Leibniz y Newton del camino crítico en lo que respecta a la reflexión cosmológica. En virtud de él, podremos aventurarnos por otra senda posible perteneciente a la misma cuestión. Desde el momento en que el desposeimiento progresivo de Dios del gobierno del mundo desde la obra de 1763 —la comunidad de las esencias no es producida *por* él, en todo caso se halla *en* él— comienza a señalar su ausencia como fundamento rector del orden del mundo, estamos preocupados por la necesidad de justificar esta ausencia de su función tradicional en la onto-teología, que dará paso a su mantenimiento en el discurso filosófico sólo como un *nombre*, como una estructura-límite de sentido, paralela al concepto-límite que el entendimiento constituye en beneficio de sus propias operaciones, como horizonte máximo de regulación de las mismas.

En primer lugar, la justificación de dicha ausencia nos permitirá desembozar horizontes de sentido novedosos donde antes ni siquiera cabía sospecharlos¹. Una de las primeras consecuencias de esa apertura la encontraremos en el reconocimiento del fenómeno de la belleza como un acontecimiento independiente del conocimiento y sus grados de perfección. De un modo significativo, Leibniz había descubierto a ésta última allí donde se presentaba una llamativa concordancia, y donde no se observaba una necesidad geométrica en las leyes que Dios había elegido para producirla, por lo que el efecto “belleza” no debía adscribirse más que a una ignorancia o confusión, así como debía situarse entre la necesidad y lo arbitrario, entre los ámbitos de lo confuso y lo distinto. Frente a esta visión de las cosas, ya la obra precrítica kantiana —donde la *Th. D. Himmels* ocupa un lugar nunca suficientemente subrayado— suministra interesantes indicaciones acerca de la presencia de una apariencia de finalidad en la naturaleza, que se traducirá en admiración ante una naturaleza espontáneamente creadora de orden, que

¹ Un desarrollo mucho más exhaustivo de lo que proponemos en las páginas que siguen puede hallarse en la obra citada de G. Lebrun, cap. VI, VI, pp. 170-181.

termina por disolver todo lo que de maravillosa disposición pudiera haber en ella. No serán bellos los milagros, por otro lado incomprensibles para un entendimiento discursivo como el humano, sino más bien la disposición natural del mundo como *phýsis*. De ahí el que quizás los esfuerzos de la razón por proponer y hacer valer tesis transcendentales acerca del mundo, que en su conjunto conforman la *cosmología racional*, debieran emplearse en la mera observación del orden natural, de la que goza el naturalista en sus estudios experimentales, pues esa contemplación bien orientada —en una orientación que habilitará el Juicio teleológico— encierra más *saber* —que no ciencia— que toda una teoría de la apariencia transcendental. La crítica kantiana a lo que considera torcida fundación de la *nueva ciencia*, por lo que concierne a la reflexión, estructura subjetiva que —como hemos visto— acompaña ineludiblemente a toda construcción conceptual, defiende así que la naturaleza posee un orden legible para nosotros como finalidad, que presupone la elaboración —a medio camino entre la física de los principios del entendimiento puro y las ciencias positivas— de un concepto de necesidad, a la vez arquitectónico y no-teológico, basado en la idea de un *orden sin ordenador* —anunciada con frecuencia en los ejemplos de autorregulación en la obra de 1763 y los escritos acerca de la geografía física—. Con independencia del recurso a la benevolencia divina y a su insondable sabiduría habrá que hallar, por lo tanto, un acceso a la *sabiduría de la naturaleza*, ganando un punto de vista que permita integrar en un monograma racional las incoherencias y los desastres naturales, para el cual toda queja acerca del maltrato que la naturaleza nos reserva con su irregularidad sonará a antropocentrismo. Si ello es así, si éste es realmente el camino kantiano —lo que deberá dejar huellas evidentes a lo largo de la obra crítica—, se obtendrá, cuando menos, una modificación de la idea de ciencia, una amplificación de su concepto, por medio de una distinción, que no será la de apodictico/empírico, sino más bien la de arquitectónico/técnico, con la que se aleja toda posible identificación de lo científico con el ser susceptible de matematización y que abre el paso (*den Bahn eröffnet*) a lo que pueda ser *lo racional en general*, sin necesidad de un soporte teológico para mantenerse en pie. La profundización y el uso de esta idea de ciencia dará un nuevo impulso a la metafísica, pues en ella la Idea de Dios permanece como una mera sombra, aunque como signo suficiente para que la crítica no pierda de vista una concepción de la racionalidad que sólo proporciona un pensar *por conceptos*, no un pensar por construcción de conceptos —de carácter matemático— o un conocimiento histórico, cuyo contenido pueda aprenderse sin necesidad de recurrir a un proceder *ex principiis*.

Hasta el momento la filosofía precrítica kantiana nos ha puesto sobre la pista de un concepto de divinidad que cumple los requisitos requeridos *a priori* por aquello que pueda ser contenido del pensamiento en general, en tanto que fundamento formal de todos los pensamientos, de la misma manera en que ejerce de base de apoyo del principio de determinación completa que permite el despliegue determinante de la razón. En último lugar reparábamos en las decisivas consecuencias de la función desempeñada por el *ens realissimum* con respecto a la posible integración total de los componentes en una comunidad, opuesta ésta a una totalidad sintética (*compositum*), que conduce a que alguna vez se la compare con las totalidades analíticas o continuas del espacio y el tiempo, de modo que, como cada espacio es una determinación del espacio infinito, cada parte del mundo será posible como una determinación del todo. En esta *omnitudo* todas las realidades estarían dadas conjuntamente, y la relación que puedan mantener con la realidad suprema será la de una consecuencia con respecto a su fundamento —no se comportarán *à la Spinoza* como sus partes o modos—. Por otro lado, no puede pasarse por alto que, en virtud del principio de *oposición real*, encontraremos en ese Ser —en lo que entiende propiamente el dogmatismo como tal— una serie de ausencias y supresiones, como resultados de conflictos, bien diferentes de las meras negaciones. Atribuyendo la completitud de todos los

contenidos posibles a un individuo singular, que no será otro que el Ideal transcendental, transformando así la unidad distributiva propia del entendimiento en una unidad colectiva propia de la razón, como un todo de la experiencia en el que concebimos una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica, parece que puede asignársele más fácilmente el conjunto de las realidades sin distinción —en lo que radica la ilusión esencial al *teísmo*—. Las vías de determinación de un fundamento de la totalidad de las cosas que suministra la *ontoteología clásica*, desde la clave de su lectura kantiana, ya sea como un infinito cualitativo —tiene en común con el todo que constituyen los cuerpos orgánicos el hecho de que es completo porque *interminatum*—, ya sea como un Dios personal —concebido como el ser más elevado de la escala de los entes, al que pensamos como carente de terminación y al que atribuimos predicados de contenido moral—, se traducirán en formas de una misma apariencia. Por otra parte, kantianamente resultará imposible sostener que la suma de las perfecciones positivas y la suma de los contenidos reales sean equivalentes —en virtud de lo expuesto del hilo de la existencia de las *magnitudes negativas*—. Por lo cual, la indeterminación del *ens realissimum* no será indicio de una plenitud de realidad para la crítica, sino que más bien su mera Idea proviene de un argumento ontológico ilegítimo, que no integra entre sus conceptos el pensamiento acerca de la realidad efectiva de anulaciones recíprocas entre fuerzas y principios, es decir, que no habilita un espacio para pensar la *oposición real*¹. Así, tampoco seremos capaces de determinar nada de esa Realidad suprema, porque los predicados analíticos que se identifican con el concepto ontológico de necesidad, tales como inmutabilidad, incorruptibilidad, eternidad y simplicidad de la sustancia no pueden actuar como determinaciones, y en todo juicio idéntico —como es el caso de *Dios existe*— no cabe suprimir el predicado manteniendo el sujeto²:

«Cuando suprimo el predicado en un juicio idéntico y mantengo el sujeto surge una contradicción, a partir de lo cual sostengo: aquél corresponde de manera necesaria a éste. Pero si suprimo el sujeto junto con el predicado no surge ninguna contradicción; pues *no hay ya nada* a lo que se pudiera contradecir. Poner un triángulo y así eliminar los tres ángulos del mismo es contradictorio; pero suprimir al triángulo junto con sus tres ángulos no es una contradicción. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados [...] [S]i decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado suprimidos juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción alguna [...] [N]o puedo hacerme el menor concepto de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción, y sin ésta, con meros conceptos puros *a priori*, no poseo criterio ninguno que indique la imposibilidad»³

¹ Vd. *Neg. Gr.*, II, p. 198: «*Se da siempre un gran malentendido al identificar la suma de la realidad con la magnitud de la perfección; hemos visto más arriba que el displacer es tan positivo como el placer; por lo que, ¿quién lo denominaría una imperfección?*».

² Vd. *Fortschr.*, XX, *Teología trascendente*, p. 304: «[E]s sencillamente imposible indicar con determinación el concepto de un ser de naturaleza tal que origine una contradicción cuando lo suprimo en el pensamiento (in Gedanken aufhebe), aun suponiendo que lo admitiera como suma total de la realidad. Pues una contradicción no ha lugar en un juicio sino cuando suprimo (aufhebe) un predicado en él manteniendo empero en el concepto del sujeto algo que es idéntico a ese predicado; pero no ha lugar a contradicción si suprimo la cosa juntamente con todos sus predicados y afirmo, por ejemplo, que *no hay ser realísimo*»; cfr. con el punto de vista opuesto de Spinoza en el *Tratado breve*, 1ª parte, cap. II, §2, nota.

³ Vd. *KrV*, A 594/B 622-A 595/B 623: «*Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nicht mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkel aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es*

El Dios de la metafísica especial se muestra, de esta manera, como un *concepto vacío*, que comprende en teoría todo lo real, pero lo real *in abstracto*, es decir, en ausencia de toda determinación, por lo que resulta ser un concepto supremo (*höchster Begriff*) «del que no se puede abstraer nada más sin que el concepto entero desaparezca»¹, pues si suprimimos su existencia suprimiremos también ese sujeto con todos sus predicados. Nos hallamos ante una situación que Hegel supo diagnosticar perfectamente, pues en estas circunstancias *el puro ser es la pura nada*². Empleando el vocabulario de escuela, el ser más real pasa a ser el más abstracto de los *entia universalia*, como conclusión de la identificación de la determinación completa —Dios como la Idea de un *ens omnimodo determinatum*— de la suma ideal de predicados de un sujeto, con la abstracción de toda determinación real, y, así, con la indeterminación por excelencia³. La investigación crítica de nuestra capacidad de conocer *a priori* conducirá a una rigurosa atención a la constitución discursiva de nuestro entendimiento, la cual concluye que para nosotros lo puramente afirmativo que puedan contener unos conceptos indeterminados se convierte en nada si no nos es dado en una *forma*, condición necesaria de que algo se nos aparezca y manifieste como un objeto reconocible⁴. Podría decirse —con Lebrun— que esta suerte de *ateología* kantiana, cuyas bases de apoyo estamos recorriendo, se traduce en un espinosismo invertido. No en vano el concepto de *infinito* conserva en el Criticismo el mismo sentido que en Spinoza, si bien se rechaza, en un gesto decisivo, uno de sus principios básicos, a saber, aquél que afirma que dos positivos no pueden excluirse —tal y como establece la introducción de la noción de *oposición real*—, rechazo del que se extraerán todas las debidas consecuencias⁵. Siendo la infinitud tal noción abstracta, nuestra finitud puede dejar de parecer una confesión de debilidad, para pasar a ser considerada más bien como el hallazgo de la siguiente paradoja, a saber, que el infinito es el contenido supremo de los conceptos que, en virtud de su abstracción de toda referencia intuitiva, se nos transforma en una no-cosa, por lo que, permaneciendo dentro de los límites de nuestra razón, de nuestras facultades de conocimiento, responderemos mejor a nuestra condición de seres finitos racionales. Lo que vincula a ambos pensadores, a Kant y a Spinoza —como será necesario recordar de la mano de la libertad práctica—, será su oposición a la hipótesis

mit dem Begriffe eines absolutnotwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf [...] Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. [...] [I]ch kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit».

¹ Vd. Logik-Jäsche, IX, p. 97.

² Vd. el inicio de la *Ciencia de la lógica*, así como *Enz.*, §§ 36 y 49: «Para el entendimiento, toda determinación, contrariamente a la simple identidad, es solamente un límite, una negación en cuanto tal; así resulta que la realidad total sólo se puede entender como ilimitada, es decir, como indeterminada, y Dios, en cuanto compendio de todas las realidades o como el ente realísimo, deviene un algo abstracto simple para cuya determinación sólo resta entonces la determinidad también simplemente abstracta: el ser. Identidad abstracta (que aquí [en este lugar de la filosofía kantiana] también se llama concepto) y ser son los dos momentos cuya unión es lo que la razón busca; esta unión es el ideal de la razón».

³ Vd. Wolff, *Ontologia*, §§ 226-7; cfr. § 230: «*Ens universale est, quod omnimodo determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis is, quae in individuis diversae sunt*»; cfr. Baumgarten, *Metaphy.*, §158: «*Ens cuius essentia non est pars alterius, est Ens completum*».

⁴ La transgresión de estas condiciones conduciría a un sistema como el racionalista de la escuela leibniziano-wolffiana, en el que nuestros conceptos nunca encontrarían nada heterogéneo a su densidad ontológica, encontrándonos, según la imagen de los *Forsch.*, XX, p. 282: «[en] un mundo hecho de pura luz y sombra, sin tener en cuenta que para colocar un espacio en la sombra hace falta que haya ahí un cuerpo, o sea, algo real que resista a la luz y la impida penetrar en el espacio».

⁵ Vd. Lebrun, *op. cit.*, cap. VII, V, pp. 203-7.

creacionista, por lo que ésta alberga de incómodo misterio, directamente rechazado por Spinoza, y cuyo sentido resultará neutralizado por la posición crítica kantiana, en la medida en que «*la creación concierne a su existencia [la de los agentes creados] inteligible, pero no a la sensible, y no puede ser considerada fundamento de determinación de los fenómenos*»¹. Pasar por alto semejante distinción, asentada por la primera *Crítica*, entre el fenómeno y la cosa en sí misma, generaría grandes dificultades con vistas a pensar la relación existente entre el *ens realissimum* y los entes mundanos, que de ese modo pasarían a ser tenidos como homogéneos entre sí². Por el contrario, la *Crítica de la razón pura* prohíbe algo así como una ontología común a lo infinito y a lo creado —en ello nos detendremos en el siguiente apartado—, y así no habrá mayores dificultades en que para nosotros lo que la tradición onto-teológica ha considerado como totalidad se transforme en una nada, así como que lo positivo se convierta en vacío y carezca de productividad. El filósofo transcendental se ve obligado, por un lado, a reconocer una coherencia arquitectónica en el defensor del monismo ontológico, en comparación con la desmesura dogmática, pero, por otro, en virtud de su esencial finitud, la razón humana no procederá reconociendo la existencia de lo que la supera, sino que, en la medida en que se reconoce como criatura, no se encontrará ya en condiciones de lanzar hipótesis alguna acerca de su creación ni de su Creador. En oposición al espinosismo, habitamos el espacio de inteligibilidad que ha proporcionado la fundación (*Ergründung*) de las fuentes y límites de nuestro conocimiento *a priori*, de modo que podemos representarnos a nosotros mismos como una finitud rodeada de un espacio infinito, lo que tendrá que ver con el posible uso inmanente en la ontología de la determinación de un límite de la razón que presenta múltiples aspectos. Desde el marco en el que nos encontramos, estaría plenamente justificado el compartir la opinión de Schelling, que encuentra en la exposición del Ideal de la razón pura un punto de inflexión de la *Crítica* que nos permite introducir la misma tarea de ésta, como trazado de los límites de aquélla y ruptura con el método analítico de la metafísica escolar³. El producto conceptual del *ens realissimum* revelará una cierta fidelidad aún a la metafísica de lo infinito, al representarse como lo *otro* de las criaturas, pero a medida que la teología se encierre y disuelva dentro de las directrices que suministra la ontología, la presencia de cabezas que hablan con entusiasmo y convencimiento acerca de presuntas verdades divinas no podrá dejar de asombrarnos como un verdadero milagro. El punto en que nos abandona la exposición del tercer tipo de apariencia dialéctica de la razón

¹ Vd. KprV, *Aclaración crítica...*, A 182-3: «[E]l espinosismo, aparte de lo absurdo de su idea fundamental, concluye, sin embargo, con mucho más rigor de lo que puede hacerlo la teoría de la creación, ya que en ésta los seres, aceptados como substancias y existentes en sí en el tiempo, son considerados como efectos de una causa suprema, y, sin embargo, al mismo tiempo, como no pertenecientes a ella y a su acción, sino por sí como substancias»; del mismo modo la hipótesis creacionista queda fuera de juego en la *Religión*, III parte, *Observ. general*, pp. 215-6: «Pero es absolutamente inconcebible para nuestra razón cómo deben ser creados seres con vistas al libre uso de sus fuerzas; pues según el principio de causalidad no podemos atribuir a un ser que aceptamos como producido ningún otro fundamento interno de sus acciones que aquel que ha puesto en él la causa productora, por el cual (por lo tanto por una causa externa) estaría entonces determinada toda acción de tal ser, con lo que éste no sería libre. Así pues, la legislación divina, santa, que concierne, por lo tanto, sólo a seres libres, no se deja conciliar por nuestra inteligencia racional con el concepto de una creación de tales seres, sino que es preciso considerar a éstos como seres libres ya existentes, que no son determinados mediante su dependencia natural por virtud de su creación, sino por una compulsión meramente moral, posible según leyes de la libertad, esto es: una vocación a la ciudadanía en el Estado divino. Así, la vocación a este fin es moralmente del todo clara, si bien para la especulación la posibilidad de estos llamados es un misterio impenetrable» [subrayado nuestro].

² Vía que propone Spinoza en su *Tratado breve*, parte I, cap. II, § 9; cfr. definición de sustancia, modo y atributo en la *Ética*, I, definiciones III-V.

³ Vd. Schelling, *Phil. Myth.*, p. 283, nota; cita proporcionada por G. Lebrun, que sostiene que el Ideal puede actuar como uno de los posibles prefacios a la *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, cap. VII, v, p. 206.

señala que habrá que encontrar una vía para admitir lo suprasensible sin pretender conocerlo, vía que podemos adelantar como la solución del *antropomorfismo simbólico*, ensayada en los *Prolegómenos*, capaz de aunar en un mismo discurso los dos momentos de esa exigencia y prohibición. Reducido a su máxima pureza conceptual, el Ideal plantea de hecho el problema abierto por una necesaria presuposición para la ciencia. En otras palabras, lo divino, como estructura de sentido cuya legitimación se ocupa de investigar una *Dialéctica transcendental*, se muestra necesario para descubrir el perfil total de los límites del conocimiento *a priori* de nuestro entendimiento. La totalidad pre-crítica y el Ideal crítico plantean ambos, en el nivel más abstracto, de los meros conceptos de la razón que carecen de aplicación empírica posible, la cuestión de un orden que quizás sólo las cosas bellas puedan manifestar, como una suerte de escritura de lo inaparente. En semejante orden la libertad hallará lo que su origen dialéctico cosmo-teológico permitía vislumbrar sólo de un modo confuso, a saber, algo así como la vinculación de la realización de su objeto con la disposición misma de la naturaleza para sus acciones, como condición de posibilidad de la realización del *fin final* en el mundo. Quizás la *totalidad* de los metafísicos de escuela debía convertirse en una nada —*ens rationis*— para, a partir de ella, como nada de los conceptos, sin aplicación empírica alguna, aunque poseedora de un importante sentido —que ha habido que determinar cuidadosamente—, abrir paso a la posibilidad del concepto de la libertad —*clave de bóveda* (*Schlußstein*) del edificio crítico—, portador de efectos reales en el mundo. En virtud de esa previa nadificación, cuando intentemos llevar a cabo algo así como una fenomenología de semejante concepto —desde el uso especulativo de la razón, no desde su uso práctico, que en realidad no puede comenzar con esa tarea fenomenológica si no es de la mano de un ente determinado, que no es otro que el hombre— nos encontraremos como ante esos dibujos chinos en los que el trazo más delicado resulta el más rico en significado, enseñanza estética de lo simple (*Einfalt*) de la que dará sobrada cuenta una *analítica de lo sublime*. La crítica parece manifestar con este procedimiento minimalista, frente a la exhuberancia y barroquismo dogmáticos, que, si queremos aprender a reconocer algo así como la *libertad*, deberemos borrar antes que nada el rastro del método conceptual de la metafísica dogmática de la infinitud, tras cuya operación de borrado quedarán unos trazos apenas visibles, pero decisivos para la sensibilidad del crítico, casi convertido en crítico de arte. Que sin abandono de la metafísica escolar no habría lugar alguno para algo así como lo que se traerá entre manos una *Crítica del Juicio*, es algo que casi va de suyo, pero nos parece que en algo profundizamos en este estado de cosas si enlazamos estrechamente este camino con la exigencia de una *fenomenología de la libertad*, cuya apertura habilitan las mismas matizaciones y operaciones críticas realizadas con los conceptos y principios del uso teórico de la razón.

1.3.5. El límite desde la relación simbólica: el antropomorfismo simbólico.

En virtud de los pasos que nuestra razón se ve obligada a dar, si es que no quiere fomentar una suerte de sistema en el que la determinación transcendental del tiempo en el esquematismo señale el único régimen de sentido, así como para salvar algo así como la posibilidad de la libertad, parece que habrá que sacar a la luz toda una familia de conceptos, giros y expresiones que se refieran metafórica y simbólicamente al estadio de lo suprasensible, determinando, de alguna manera, la perspectiva provechosa que pensar nuestra relación con éste puede reportarnos. En vista de ello, nos parece que concierne directamente a la comprensión kantiana de la metafísica la presencia de un lenguaje simbólico, sin el que esa ciencia buscada estaría condenada a constituir un mero conocimiento de lo general *in abstracto*, al no poder recurrir como el matemático a la figuración sensible o a la construcción que expone directamente los conceptos —

como hace aquél con respecto a las proporciones entre magnitudes— en la intuición, en definitiva, al carecer de una importante simplificación operatoria que permite a otros poder servirse de signos singulares, en lugar de conceptos determinantes de las multiplicidades sensibles¹. Si, por el contrario, siguiendo propuestas pronunciadas por la secta nómada de los empiristas, sometiésemos el discurso de la metafísica a las mismas condiciones de formalización de tipo matemático, todo el espacio de sentido del que se nos habla del hilo de la *dialéctica transcendental* se perdería². Justamente para evitar la vacuidad a la que quedaría condenado entonces el lenguaje filosófico, surge todo un intento de legitimación del *simbolismo*³, del que resulta paradigmático el caso representado por el único discurso críticamente válido acerca del Ser supremo, del cual no conocemos, en realidad, los supuestos efectos que tenga en el mundo fenoménico —a diferencia de lo que ocurre con la libertad, exponible por acciones morales en el mundo—, desde el momento en que, como ya vimos, la noción de creación es enteramente intelectual. Nos referimos a un discurso, pues, que no nos permite conocer ni determinar nada de los fenómenos mismos, ni puede ser expuesto en un *ejemplo*, pero que, al mismo tiempo, tampoco desemboca en un verbalismo vacío, sino que más bien induce a averiguar cuáles sean las condiciones del uso correcto de la analogía, mediante el que al menos podamos conocer nuestra relación con lo que nos inalcanzable. La necesidad y utilidad especulativa de esta virtualidad semántica de nuestras fuerzas cognoscitivas viene indicada en la primera *Crítica* —como adelanto de lo que nos va a ocupar en las próximas páginas— por el tratamiento, en la *Dialéctica* de la misma, de una Inteligencia suprema como esquema de un concepto en general, que «no sirve más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra Razón»⁴, mediante el cual no indicamos qué sea un objeto semejante, sino *cómo hay que buscar*

¹ Vd. *KrV*, *Disciplina de la razón en su uso dogmático*, *passim*; cfr. *Deutlichkeit*, II, pp. 278-9.

² Por ejemplo, la filosofía del lenguaje de Locke establece que el signo lingüístico no se refiere a una entidad real que el nombre vendría a significar, sino que, en realidad, representa las ideas del espíritu, vd. *Ensayo*, §§ 44, 45 y 49; crítica que será retomada más tarde por Condillac, el cual en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* denunciará que con frecuencia se refieran signos a realidades de las que no se tienen más que ideas. Asimismo, en su *Arte de pensar*, el mismo autor sostiene que las palabras tienen que ser para las ideas científicas lo que las cifras son para las ideas de la aritmética. Con la ruptura con esta tradición tendrá mucho que ver una obra como la *Crítica del Juicio* y su carácter decisivo para una pregunta como *¿qué significa pensar?* De la mano de las afirmaciones que apenas hemos sobrevolado, el empirismo desatiende la auténtica naturaleza del signo, al confundir a éste con la imagen y al postular, así, que las palabras son imágenes de algo, para desenmascarar que no son signos de nada, como es siempre el caso de la metafísica. Sin embargo hay expresiones que debemos comprender, y que sólo podemos elaborar con referencia a realidades o cosas transcendentales, que no somos capaces de mostrar. Locke considera una ilusión presente en algunos discursos filosóficos, que alcanzarían incluso a la *fe doctrinal*, el postular sin razones suficientes en ellos que a la significaciones empleadas les corresponden objetos reales. De ese modo, no habría significación sin designación, ni comprensión sin visión, al respecto puede acudirse al *Ensayo* de Locke, III, cap. 6, §§ 15 y 33. Hume reivindicará, por su parte, el análisis filosófico del alcance de los argumentos del entendimiento humano, con el fin de determinar su campo legítimo de acción, como prevención de dificultades y antinomias que obstaculicen su avance, vd. *Enquiry*, cap. 8, p. 103: «Feliz ella [la filosofía] si fuera consciente de su propia temeridad cuando escudriña estos misterios sublimes y, abandonando un escenario tan repleto de oscuridades y perplejidades, vuelve con la modestia debida a su verdadera y debida esfera, el examen de la vida común, donde encontrará suficientes dificultades para ocupar sus investigaciones sin lanzarse a un océano tan ilimitado de duda, incertidumbre y contradicción».

³ Cuando en el § 59 de la *KU* se elabore un cuadro sistemático de los diferentes tipos de presentación de los conceptos, del entendimiento y de la razón, se excluirá de la lista a los *caracterismas*, *caracteres* (*Bezeichnungen*) de conceptos por *signos* (*Zeichen*) sensibles que les acompañan, pero que no contienen nada perteneciente a la intuición del objeto, ya se trate de palabras como de signos visibles (algebraicos o mímicos); cfr. definición de caracteres en la *Anthrop.* §38.

⁴ Vd. *KrV*, A 670/B 698.

—en un sentido regulativo, pues— el enlace de los objetos en general bajo la dirección de un concepto¹. Puesto que con ese esquema la razón únicamente nos proporciona la Idea de algo que sirve de base a la unidad máxima de toda realidad empírica, que sólo podemos representarnos por analogía con un sustrato real que sea causa de todas las causas, ocurrirá lo siguiente:

«Sucedee, pues, que, al suponer un Ser divino, no poseemos el menor concepto de la interna posibilidad de su perfección suprema ni de la necesidad de su existencia, pero sí podemos responder a todas las demás cuestiones relativas a lo contingente y suministrar a la razón la más completa satisfacción en lo referente a la máxima unidad que persigue en su uso empírico, aunque no en lo referente a la presuposición misma»².

Con esta consideración de la ordenación del mundo *como si* procediera del propósito de un *intellectus archetypus*, se abrirán novedosas perspectivas para la razón acerca de un enlace posible de las cosas del mundo conforme a fines, que permita alcanzar la máxima unidad posible, de manera que, dado que el horizonte de investigación que abre este hilo conductor es de carácter regulativo, los resultados de la experiencia podrán, en todo caso, corregirlo, pero nunca socavarlo en su fundamento. Es digno de atención el hecho de que el tipo de *exposición* (*Darstellung*) propia de esta Idea regulativa sea *simbólico*, es decir, que proceda por analogía, por lo que será propuesta como un *objeto en la Idea*, no en la realidad. Como mencionamos un poco más arriba, la Idea de unidad sistemática del mundo como análogo de un esquema de esa unidad no se referirá a un ser distinto de aquél, sino que de ese fundamento nos interesa exclusivamente cómo debemos emplearlo para satisfacer las exigencias de totalidad cosmológica de nuestra razón, y así:

«no nos es lícito suponer, más allá de la naturaleza, un ser dotado de tales propiedades, sino sólo basarnos en la Idea del mismo, con el fin de considerar los fenómenos como sistemáticamente ligados entre sí, por analogía con la determinación causal»³.

El *Apéndice a la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* nos suministra, como vemos, un rico armazón de conceptos regulativos, de Ideas, que actúan como *análogos de esquemas*, como expresiones lingüísticas —“darse un objeto en la Idea”, “suposición relativa la modo de pensar”— que pretenden colaborar en la habilitación de un espacio desde el que sea posible pensar a las leyes del entendimiento como una unidad sistemática, unidad que tiene que ser presupuesta para poder concebir el mismo uso cognoscitivo de esa facultad. Por el contrario, si —como ya apuntábamos un poco más arriba— sometiéramos a la metafísica —en la línea de las propuestas del *Ensayo* de Locke— a las mismas condiciones de formalización que la matemática, todo el ámbito de sentido del que se nos habla del hilo de la unidad sistemática de las leyes de la experiencia se perdería irremediablemente. La regulación y la misma tarea de determinación de los límites de la razón pura, la convicción de que ésta puede resolver los

¹ Vd. *KrV*, A 673/B 701.

² Vd. *op. cit.*, A 675/B 703-A 676/B 704: «Daher geschieht's nun, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit, noch von der Notwendigkeit seines Daseins, den mindesten Begriff habe, aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge tun kann, und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst, verschaffen kann»; cfr. secc. VII de *El Ideal trascendental*, en *op. cit.*, A 631/B 659 y *Proleg.*, § 57, A 171-2.

³ Vd. *KrV*, A 700/B 728: «[W]ir nicht berechtigt waren, ein Wesen über die Natur von den gedachten Eigenschaften anzunehmen, sondern die Idee desselben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Kausalbestimmung der Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen».

problemas transcendentales que surgen en su seno, no hallarían ningún espíritu receptivo en las sedes del escepticismo más resistente al diálogo.

1.3.5.1. Las condiciones de un lenguaje simbólico: el nuevo uso de la analogía que defiende Kant.

Precisamente el final de la *Dialéctica trascendental* contiene un diálogo imaginado que puede constituir una buena introducción a la cuestión de la que pasamos a ocuparnos en las siguientes páginas, que no es otra que la de las condiciones del establecimiento de algo así como un lenguaje simbólico, el cual nos permita abandonar la provisional indigencia del silencio con respecto a lo suprasensible:

«Si alguien (con la vista puesta en una teología trascendental) pregunta, *en primer lugar*, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo, la respuesta es la siguiente: *sin duda*. [...] Si, *en segundo lugar*, la pregunta es si ese ser es sustancia, de la mayor realidad, necesario, etc., respondo: *esta pregunta no tiene significado alguno*, ya que las categorías mediante las cuales trato de hacerme un concepto de semejante objeto no poseen otro uso que el empírico, careciendo de sentido cuando no son aplicadas a objetos de la experiencia posible, es decir, al mundo sensible [...] Si, *en tercer lugar*, se pregunta finalmente: ¿no podemos al menos pensar ese ser distinto del mundo *por analogía* con los objetos de la experiencia?, la respuesta es *desde luego*, pero sólo como objeto en la Idea, no en la realidad»¹.

El pasaje citado que despliega, a lo largo de tres pasos, lo que al final del apartado anterior denominábamos la necesidad de hallar un lenguaje que reuniera en sí la obligación de pensar un Ser supremo como causa del mundo y la imposibilidad de conocerlo, sirve de algún modo de apoyo textual de esa vía buscada por el filósofo trascendental, que nos parece suministrar una renovación de la tradicional noción de la analogía. No se halla en juego la posibilidad de formular una hipótesis polémica contra el ateo y el escéptico, que confunden la ausencia de pruebas empíricas suficientes con la demostración de la imposibilidad de cualquier prueba, ni de pensar las condiciones de posibilidad del sumo Bien en el mundo, en tanto que objeto total de la ley moral, cuyo fomento será deber para nosotros, sino más bien el poder pensar —sin recurrir a otra ayuda que no sea inherente a nuestras facultades de conocimiento— con sentido en un orden del mundo, es decir, la viabilidad de una suposición necesaria para nuestro pensar. No se trata de que la Idea de Dios haga, sin más apreciaciones, inteligible este orden —cuya comprensión, por otro lado, depende de la investigación natural—, sino de que me asegure que al emplear expresiones del tipo “orden del mundo” o “unidad sistemática” no estaré utilizando expresiones vacías. Si bien pueden calificarse de expresiones inconcebibles (*unbegreifbar*) —pues para que fueran concebibles habría que contar con las condiciones de posibilidad de sus objetos—, al menos podremos considerarlas comprensibles (*verstehbar*), aunque carezcamos de

¹ Vd. KrV, A 695/B 723-A 696/B 724: «*Frägt man denn also (in Absicht auf eine transzendente Theologie) erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. [...] Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig, etc. sei: so antworte ich: daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d.i. auf die Sinnenwelt angewandt werden [...]. Ist endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? So ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität*»; cfr. KU, § 91 y Vornehmen Ton, VIII, p. 396.

medios para exhibirlas de algún modo. Como decíamos al introducir este apartado, en relación a la *exposición* de sus conceptos, el filósofo se encuentra en una situación de gran menesterosidad, que sale a la luz siempre que se pretende elaborar un discurso significativo acerca de lo suprasensible, objeto de la metafísica. Efectivamente el pensar *por conceptos* está privado de una originaria figuración sensible y de la construcción, por la que los conceptos —con mayor claridad los concernientes a las relaciones numéricas— son presentados en signos intuitivos. El matemático además puede simbolizar operaciones tales como la determinación de la *magnitud en general*, aunque no se trate de un objeto figurable, como en el caso de las figuras geométricas. Sin embargo, el metafísico se reconoce incapaz de mostrar directamente los objetos de los que habla, así como de encontrar en defecto de esa exhibición un sustituto característico. Por ello, según los criterios de la matemática, el conocimiento filosófico resultará un mero verbalismo¹. Para salir de este escollo el filósofo transcendental tenía que hacer caso omiso a las rígidas distinciones que le eran impuestas desde el exterior de su propia razón, para acabar concluyendo que no todas las fuentes de simbolización son de tipo matemático, algo que recuerda especialmente el §59 de la *Crítica del Juicio*. Un primer paso de las observaciones que proporciona este apartado de la tercera *Crítica* conducirá a la distinción entre los diferentes tipos de *exposición* (*Darstellung*, *hipotiposis*, *subiectio sub aspectum*) de una modalidad *esquemática*, que dará *a priori* el procedimiento mediante el cual los conceptos puros del entendimiento pueden aplicarse a las intuiciones empíricas, y una *simbólica*, mediante la que se suministra una intuición a un concepto de la razón, luego a una Idea, a la que, sin embargo, no puede resultar apropiada directamente ninguna intuición sensible, por medio de un acto del entendimiento (*Handlung des Verstandes*) análogo al que opera en el esquematismo, a saber, concordante con éste último sólo por lo que concierne a la *forma de la reflexión*, pero no según el contenido. En el segundo caso, el Juicio lleva a cabo una *doble tarea*, pues, en primer lugar, aplica el concepto al objeto de una intuición sensible, para, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión acerca de esa intuición a otro objeto distinto, para el que el primero actuará como *símbolo*. Una de las pruebas con mayor peso para cimentar la viabilidad de este modo de presentación para el entendimiento humano será la presencia en nuestro lenguaje de exposiciones indirectas semejantes, construidas según una analogía, mediante las cuales la expresión no contiene un esquema propio para el concepto, sino sólo el símbolo necesario para la operatividad de la reflexión². Un segundo paso de esta distinción nos conduce a distinguir en el interior de nuestro conocimiento *intuitivo* —como opuesto al *discursivo*—, una modalidad *esquemática* y otra *simbólica*, en tanto que tipos de presentación de conceptos, que enriquecen un panorama que no

¹ Vd. KrV, *Disciplina de la razón en su uso dogmático*, A 713/B 741: «El conocimiento filosófico es un conocimiento racional derivado de conceptos; el conocimiento matemático es un conocimiento por construcción de los conceptos. Construir un concepto significa presentar a priori la intuición que le corresponde [...] Así pues, el conocimiento filosófico sólo considera lo particular en lo universal; las matemáticas, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular, pero a priori y por medio de la razón [...] Es, por tanto, esta diferencia formal lo que distingue esencialmente estas dos clases de conocimiento de razón; y no se basa en la diferencia de su materia o de sus objetos» [subrayado nuestro]; cfr. *Über ein Entdeckung*, VIII, p. 246.

² Vd. KU, § 59, A 253-4/B 257: «Nuestra lengua está llena de semejantes presentaciones indirectas, según una analogía, mediante las cuales la expresión no contiene el esquema propio para el concepto, sino solamente un símbolo para la reflexión. Así, son las palabras fundamento (apoyo, base); depender (ser sostenido desde arriba), derivar de algo (seguirse de); substancia (como se expresa Locke: la portadora de los accidentes), y otras incontables hipotiposis, no esquemáticas, sino simbólicas, y expresiones para conceptos no por medio de una intuición directa, sino solamente según una analogía con la misma, es decir, la transposición de la reflexión sobre un objeto de la intuición a un objeto totalmente otro, al cual no puede corresponder nunca una intuición directamente».

puede protagonizar únicamente la exposición matemática. De ahí que una expresión semejante a la de “unidad de la naturaleza” no quede desprovista de sentido, al no poder ser expuesta en lo sensible, pues será viable ilustrarla simbólicamente con una representación también abstracta — Dios como objeto en la Idea—, que le permita expresar, en la única medida aceptable y legítima, el sentido que alberga. Todo nuestro conocimiento acerca de lo que pensamos al introducir a Dios en la discusión filosófica será simbólico, por lo cual pretender acompañar nuestro concepto en la Idea con propiedades tales como entendimiento, voluntad, y otras tales, que únicamente cuentan con aplicación en la intuición empírica, tomando a aquél como esquemático, supondrá caer en el *antropomorfismo*, así como cuando se dejara a un lado todo lo que tuviera que ver con lo intuitivo, se desembocaría en el *deísmo*, mediante el que nada, ni siquiera en sentido práctico, puede ser conocido. El conocimiento *por conceptos* requiere algún tipo de traducción figurativa, por lo que el esquematismo se mostrará como una operación necesaria si es que queremos traducir en la lengua de la intuición a las Ideas y conceptos, como un medio de caracterización unívoca que concierne tanto al uso empírico de nuestras categorías, como a las exposiciones simbólicas que realicemos mediante la analogía. La relación simbólica incluye asimismo una resonancia del verbo griego *symbolein*, en cuanto que único modo de reunir (*zusammenbringen*) lo delimitado (*begrenzt*) y aquello que le supera, sin pasar en ningún momento más allá del límite, sino más bien desplegando su entero alcance en tanto que línea divisoria entre órdenes de inteligibilidad. Poseemos, así, en virtud del límite (*Grenze*) el *symbolon* —signo que permite el reconocimiento—, que en su borde (*Rand*), más allá del cual se extiende la nada de una determinabilidad desconocida para el entendimiento, guarda la inscripción de su origen inteligible. En la atestigüación (*Bezeugung*) de ese conocimiento, que no puede ser anulado aportando ningún conocimiento óntico, alcanza el concepto de la metafísica como ciencia su *terminación y perfección*¹.

Situándonos ahora más cerca de la argumentación del pensamiento por analogía contenida en los *Prolegómenos*, observamos en ella la justificación —desde la particular constitución de nuestras fuerzas cognoscitivas— de pensar el mundo como obra de un entendimiento y una voluntad superiores a los nuestros, de modo que, de la misma manera en que se relaciona un reloj, un barco o un regimiento, respectivamente con un relojero, un ingeniero o un comandante, así habrá que relacionar al mundo de los sentidos con lo desconocido para él, de lo que únicamente sabemos lo que es para nosotros, es decir, lo que sea en relación al mundo al que pertenecemos como seres naturales. Para empezar con la determinación del uso que Kant establece de la analogía podemos afirmar que, a diferencia de lo que su larga tradición podría dar a pensar, el conocimiento por analogía no indicará una semejanza incompleta entre dos cosas, sino más bien una semejanza completa de dos relaciones entre cosas totalmente distintas. Así se traerá a colación, entre los numerosos ejemplos aportados, la analogía presente entre las relaciones jurídicas de las acciones humanas y las relaciones mecánicas de las fuerzas en movimiento, de manera que podamos derivar que no puede hacerse algo a otro individuo, sin concederle el derecho a hacer con nosotros exactamente lo mismo, del mismo modo en que un cuerpo no puede obrar sobre otro con su fuerza, sin que éste reaccione a su vez sobre él, proporción que trazamos en virtud de la completa semejanza que se aprecia en ambas relaciones².

¹ Esta es la lectura de la cuestión que transmite F. Chiereghin en su trabajo *Die Metaphysik als Wissenschaft und Erfahrung der Grenze. Symbolisches Verhältnis und praktische Selbstbestimmung nach Kant*, en *Metaphysik nach Kant?*, citado en bibliografía, pp. 469-493.

² Vd. KU, § 91, A 444/B 450-A445/B 451. Cfr. las siguientes definiciones de *analogía* en KU § 59, A 254/B 257: «transposición de la reflexión sobre un objeto de la intuición sobre otro concepto enteramente otro, al que quizás no pueda corresponder directamente una intuición»; cfr. *op. cit.* § 91, A 443/B 448: «Analogía (en significado

El mismo caso afectará a la posible relación analógica entre un estado monárquico y una máquina —un molinillo de mano es el ejemplo kantiano—, que introduce la tercera *Crítica*, donde el segundo actuará como símbolo del primero, cuando aquél se halla regido por leyes internas del pueblo, por una única voluntad absoluta. Allí, la identidad no pasa entre el Estado despótico y el molinillo, entre los que, se mire por donde se mire, no encontraremos ningún parecido, sino entre la regla de la reflexión acerca de ambos y la causalidad de los mismos¹. El mismo caso, prosiguiendo con el conjunto de ejemplos, lo hallaremos en la *combinación en la Idea* (*Verbindung in der Idee*) entre la transformación (*Umbildung*) de un pueblo en Estado, mediante un acontecimiento que bien podría ser la revolución, y la constitución de un organismo, en el que todos los miembros resultan a la vez causas y fines². También el concepto de *fin natural* (*Naturzweck*) será de carácter regulativo para nuestro Juicio reflexionante teleológico, según una lejana analogía con nuestra causalidad según fines, que permita guiar la investigación acerca de objetos de esta especie. De esta manera, Kant fundamenta cómo, por analogía entre relaciones, pueden admitirse cosas que nos sean del todo desconocidas y cómo sea viable establecer algo así como que, del mismo modo en que la producción de la felicidad de los niños se debe al amor de los padres, la salud del género humano proviene de lo desconocido en Dios³. El § 90 de la tercera *Crítica* localizará con todo acierto la clave del pensamiento según la analogía en el poder pensar dos cosas heterogéneas (*ungleichartig*), una con la otra, precisamente en el punto de su heterogeneidad, en tanto que uso de la analogía en su significación cualitativa, como identidad de relaciones entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), que tiene lugar prescindiendo de la diferencia específica de las cosas o cualidades entre sí que contengan el fundamento de consecuencias semejantes. De ahí, por ejemplo, que la mera observación pueda conducirnos a afirmar —en una imagen llamativamente cartesiana— la identidad de la relación causa-efecto que se da entre la facultad artística de los animales, impulsada por puro instinto, y sus productos, por un lado, y entre la razón y el resultado de los fines que se propone, por el otro. Por este camino, podremos concluir que los animales también obran en cierto modo por representaciones —según la definición kantiana de la *vida*—, si bien no por la razón, que es una facultad sólo propia del hombre y de los seres racionales en general —por lo que tampoco se tratará de

*cualitativo) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en la medida en que tiene lugar, a pesar de la distinción específica de las cosas, o de aquellas propiedades en sí, que contienen el fundamento de consecuencias semejantes (es decir, considerado fuera de esta relación); Proleg., § 58, A 176 donde se dice del conocimiento por analogía lo siguiente: «no es, como se toma comúnmente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino que significa una semejanza completa de dos relaciones entre cosas totalmente diferentes». Pero, en una observación aún pre-crítica, en la *Logik-Jäsche*, §84, A 207-8, se nos dirá que la inducción «infiere de lo particular a lo universal (a particulari ad universale) según el principio de la generalización (*Allgemeinmachung*): Lo que corresponde a muchas cosas de un género, corresponde también al resto», mientras que la analogía, en cambio, «infiere de la semejanza particular de dos cosas una total según el principio de especificación: cosas de un género, de las que se conocen muchas coincidencias, concuerdan también por el resto, lo que conocemos en algunas cosas de este género, pero que no percibimos en otras. -La inducción amplía lo empírico dado de lo particular a lo universal en consideración de muchos objetos; -la analogía, en cambio, amplía las propiedades dadas de una cosa a otras de la misma cosa. -Uno en muchos, por lo tanto, en todos: inducción; -muchos en Uno (lo que también está en otros), por lo tanto, también en el mismo: analogía». Así, la inducción aparecerá como transferencia a un individuo de un carácter que se declara genérico, mientras que la analogía determina a un individuo, en la esperanza de que albergue una semejanza significativa con otro individuo de un género dado. Por un lado, generalizar una propiedad, por el otro, extender las propiedades del género y presuponer la existencia de éste último.*

¹ *Vd. KU.*, § 59, A 253/B 256.

² *Vd. op. cit.*, § 65; A 290/B 294.

³ *Vd. Proleg.*, § 58, nota, A 176.

máquinas, como afirmaba el pensador francés—, y según el género, en cuanto seres vivos, serán del todo idénticos a los hombres, ya que se dan todas las condiciones —hay *par ratio*— para la aplicación legítima de la *identidad del fundamento* (*Einerleiheit des Grundes*)¹. Igualmente, formando parte del mismo argumento, la causalidad de un Ser supremo, cuyos productos finales en el mundo fueran comparados con las obras de arte del hombre, puede pensarse según la analogía con un entendimiento discursivo, pero no concluir de ahí esa cualidad en él, lo que supondría una subrepción teísta, pues no se dan las condiciones necesarias —que, como veremos un poco más adelante, no difieren demasiado de las establecidas por Hume— para proceder a ese paso final. Antes que nada falta la *paritas rationis* que permitiría reunir bajo un mismo género al Ser supremo y al hombre, en consideración de la causalidad de ambos. La causalidad del hombre está siempre condicionada sensiblemente y no tiene en común con ese Ser más que algo tan abstracto como el concepto de una cosa en general. La nota aclaratoria kantiana, en su estructuración del argumento en dos pasos —la determinación de la inferencia válida, dentro de ciertos límites, y la de la incorrecta desde todos los puntos de vista— desemboca, por lo tanto, en que no podrá concluirse a partir de la mera semejanza entre productos naturales y obras de arte humanas la homogeneidad de su modo de producción. De un modo llamativamente concerniente a la discusión en la que nos hemos introducido de la mano de la aceptación kantiana de la analogía, Descartes comenta en su correspondencia que un hombre que no hubiera conocido nunca otra cosa que otros hombres y los autómatas que él mismo fabricara, al encontrar un animal, lo integraría entre los autómatas superiores, al reparar en la semejanza existente entre algunas de sus acciones exteriores y las de las máquinas —el desconocimiento de ciertas reglas necesarias le conduciría a dejarse llevar por una observación superficial—, mientras que un hombre libre de prejuicios hubiera apreciado la homogeneidad “garantizada” de los productos naturales con los del arte divino, dejando a un lado su punto de desemejanza, al estar convencido de la igualdad que les vincula. Así, el hombre expuesto a los prejuicios, debido a su desconocimiento de la existencia de la especie animal, emparentada sin embargo con el hombre, y a su mal ordenamiento del mundo en seres humanos y autómatas, representaría una primera vía

¹ No hablamos en estos momentos de la analogía matemática, fórmula que expresa la igualdad de dos relaciones cuantitativas y resulta siempre constitutiva, de modo que, dados tres miembros de la construcción, podamos derivar un cuarto. En sentido filosófico la analogía señalará la igualdad de dos relaciones cualitativas, según la cual, dados tres miembros, podemos conocer e indicar *a priori* la relación con un cuarto, pero no conocerlo directamente y mucho menos construirlo. Con lo que contamos más bien es con una regla para buscarlo en la experiencia y con una característica para reconocerlo en ella. Lo que pone de manifiesto que las analogías filosóficas no pueden presentar ni realizar la existencia por construcción apriórica —opacidad esencial de la existencia a los conceptos—, sino que en ellas se dan sólo indicaciones para la búsqueda de relaciones por las que se pueda concluir, a partir de una experiencia, otra, *vd. KrV*, A 178/B 221: «la existencia de los fenómenos no puede ser conocida a priori y, aunque pudiésemos llegar por este camino a inferir alguna existencia, no la conoceríamos de forma determinada, es decir, no seríamos capaces de anticipar aquello en virtud de lo cual su intuición empírica se distinguiría de las demás [...] esos principios de referirán únicamente a la relación de la existencia y no podrán suministrar sino principios reguladores». La analogías filosóficas darán nombre a las *analogías de la experiencia*, que pertenecen al primer grupo de principios dinámicos del entendimiento —para su distinción con respecto a lo matemáticos puede acudir en *op. cit.* A 162/B 201—, y conciernen, siguiendo en este punto el fundamental trabajo heideggeriano sobre el sentido y alcance de éstos —*Die Frage nach dem Ding*—, no ya al en dónde (*Stand*) de lo que viene a oponérsenos como objeto y al carácter-*quid* del enfrente (*Gegen*), sino al *si*, al *cómo*, al *hecho de que* algo sale al encuentro y está presente, es decir, a la posibilidad del estar de un objeto en general o a su existencia y realidad efectiva (*Wirklichkeit*) —en términos de la analítica existencial de SuZ, a su presencia objetiva (*Vorhandensein*)—, estancia que se fundamenta en el *nexus* de los fenómenos, en lo que posibilita de antemano el enlace, *vd. op. cit.*, B. II, pp. 174-183; *cfr. KrV, Sistema de los principios del entendimiento puro*, secc. tercera, A 176/B 218-A 181/B 224; *cfr. op. cit.*, A 766/B 794.

de desconocimiento de la relación analógica. De la misma manera en que para aquél que estuviera adiestrado en las *reglas del método* pasaría desapercibida toda desemejanza —la auténtica clave impulsora de la analogía—, con lo que hallaríamos una segunda vía de obstaculización de las operaciones analógicas del pensamiento humano¹. No en vano, esta relación elaborada por la reflexión se ancla en el hallazgo de algún punto de desemejanza, imposible de subsanar ya sea por una observación más profunda o perfecta, o por un mayor conocimiento de las variables que intervengan en la determinación del caso, por lo que, a pesar de que el instinto animal y la razón humana sean de naturaleza totalmente distinta, sus efectos pueden parecerse y presentar relaciones semejantes —por ejemplo, las construcciones de los castores con respecto a las humanas—, pero, al mismo tiempo, el límite de esta semejanza admitida por analogía no permite pensar a los animales como seres dotados de racionalidad. El ejemplo cartesiano se propone, por un lado y por el otro, confluir en el reconocimiento de que la industria divina se hallaría en el origen tanto del arte humano como de la naturaleza, con lo que, al amparo de una proveniencia común, se terminaría escapando a las conclusiones posibles por una inferencia analógica. Por esta vía anunciada por Descartes la posibilidad del zoomorfismo no quedaría demasiado lejos —lo que constituirá una de las más radicales objeciones de Filón-Hume con respecto a toda clase de teísmo en los *Diálogos*—, pues si es incluso en los instintos de los animales —en la misma apariencia externa de sus acciones— donde hallamos las pruebas más evidentes de la sabiduría divina, tanto o más que en las propiedades de la razón humana, estaríamos tan justificados para pensar una analogía entre la causalidad divina y la racional, como entre la divina y la animal².

El ejercicio de la analogía, tal y como es expuesto en la obra kantiana, requiere —en virtud de su vinculación estrecha con la operación reflexiva— las mismas condiciones de operatividad de la reflexión, como observamos claramente en el *Apéndice a la dialéctica transcendental*. Con ello quiere decirse que sin homogeneidad —condición de subsunción de los géneros— y diferencia en la homogeneidad —el trabajo de las especies— no se dará el tejido necesario para el ejercicio mismo del entendimiento como *facultad de juzgar* (*Vermögen zu urteilen*), pues la analogía carecería de uso y sentido. Pero justamente éste es el horizonte al que nos traslada la obra cartesiana —con respecto a cuyo *dogmatismo* la *Crítica* pretende representar un progreso, en tanto que apertura y cimentación de nuevas experiencias para el pensar—, pues, si la diferencia fáctica intergenérica fuera superada mediante la ganancia de un suelo más profundo de homogeneidad, al estilo de lo defendido en las reglas cartesianas V y VI para la dirección del espíritu³, como una suerte de campo de universalidad en el que las diferencias

¹ Vd. Descartes, *Lettres à Renéri* [?], marzo 1638, O.C., Paris, Pléiade, p. 1005; cfr. los comentarios de G. Lebrun acerca de este argumento cartesiano en *op. cit.*, pp. 220-1.

² Contra una teleología demasiado atrevida leemos en la Rfl. n.º 6442: «No podemos concluir de la causalidad de las cosas por el entendimiento a una causa del mundo de la misma especie dotada de entendimiento, tan poco como de las obras de arte de las abejas a su entendimiento; pues, del mismo modo que en las abejas la causalidad es de una especie muy inferior, igualmente puede ser allí de una especie muy superior a la que nosotros reconocemos en el entendimiento»; Rfl. n.º 4353.

³ Vd. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, VI, donde este fondo de homogeneidad está presupuesto en la descripción del método —en las reglas V y VI— como efecto de una disposición en orden de las proposiciones, que procede desde lo complejo a lo simple, para después poder «ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás»: «Aunque esta proposición [en referencia al enunciado de la regla VI] no parece enseñar nada realmente nuevo, contiene, sin embargo, el principal secreto del arte, y no hay ninguna más útil en todo este tratado: pues enseña que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, de modo que cuantas veces se presente alguna

cualitativas dejaran de tener sentido, éstas podrían considerarse como diferencias aparentes, cuya auténtica semejanza se hará fácilmente manifiesta con la ayuda de una mayor atención —desde el punto de iluminación adecuado—, a los objetos:

«Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otro, sino más bien nos ayuda»¹.

Un pensamiento que hable de esta manera no dejará espacio alguno para algo así como el pensamiento analógico, ni podrá plantear el problema de orden transcendental —la posibilidad de un discurso sobre el límite de la razón pura— al que da lugar la discusión que nos ocupa.

1.3.5.2. Las reglas y límites de la analogía: la utilidad crítica de los “Diálogos sobre la religión natural” de David Hume.

Una vez expuestas las razones filosóficas —para un pensar *ex principiis*— que autorizan el uso del razonamiento analógico, quedan por fijar aún los criterios de la identidad genérica que permitirán transitar de una semejanza parcial a una total, escapando a la menesterosidad que al respecto representa el dogmatismo, para el cual no resulta necesario delimitar y circunscribir los dominios en el interior de los cuales opera la analogía. «No hay más diferencia que la de lo grande a lo pequeño, de lo sensible a lo insensible», dirá Leibniz en los *Nuevos Ensayos*, a partir de lo cual no se observará mayor dificultad para concluir por meros conceptos desde un objeto percibido otro cuya percepción sea sólo posible, desde lo creado lo increado, y así desde lo sensible lo suprasensible. Al haberse unificado con anterioridad todos los géneros ontológicos mediante una *mathesis universalis* será siempre posible realizar un razonamiento analógico sólo en apariencia, habitando el yermo territorio de quien cree poder concluir algo nuevo a partir de cosas que en realidad no tienen en común más que el concepto genérico de una cosa en general². Por otro lado, se halla la propuesta aristotélica, según la cual los distintos principios ontológicos —forma, privación, causa eficiente— no pueden contar con el mismo sentido, distinguiéndose por el uso que reciben en cada categoría, el conjunto de las cuales despliega los diferentes significados del ser. En este horizonte la analogía vendría a representar un expediente discursivo, que no suprime la homonimia de aquél. Así, nuestras palabras intentarán reconstruir cierta unidad

dificultad, inmediatamente podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero, y cuáles y en qué orden», p. 381; cfr. el tercer precepto del *Discurso del método*, AT, VI, pp. 18-9: «conducir por orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos y suponiendo incluso un orden entre aquéllos que no se preceden naturalmente unos a otros»; cfr. Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, cap. III, *Le critique des quatre préceptes*, pp. 133-198.

¹ Vd. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, I, p. 360; cfr. p. 361: «Y hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas a la vez, que separar una sola de ellas de las demás. Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí entrelazadas y dependiendo unas de otras reciprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir».

² Vd. KU, § 90, A 443/B 448, nota.

en una ontología definitivamente expresada en una pluralidad de sentidos¹. Precisamente esta separación entre el orden del discurso y el orden ontológico, imposible de anular mediante un afinamiento de la atención del espíritu, era el objeto de la crítica que encerraba la primera parte de la meditación cartesiana que exponíamos más arriba, soterradamente dirigida a la metafísica aristotélica y a su odenación distributiva de los géneros ontológicos.

Abriendo nuevas perspectivas a esta cuestión, la crítica humeana del teísmo será, por un lado, totalmente irrefutable para Kant, pero igualmente habrá que esforzarse por dar con la manera de poder seguir hablando del último vestigio de la metafísica especial —que sigue desempeñando una función necesaria para pensar la racionalidad del mundo—, sin caer en un tosco antropomorfismo. Es verdad que la Idea metafísica de Dios presenta grandes insatisfacciones en cuanto a los argumentos relativos a su justificación, pero también podríamos considerar que la metafísica se ha servido, en una decisión que ya cuenta con una larga historia, en su orientación de un mapa equivocado, que encubre un territorio desconocido —la metafísica como mar sin riberas— y, al mismo tiempo, buscado y anhelado, del que no cesan de llegar preguntas que acosan a nuestra razón. Así, entre el cielo y la tierra —tomando prestada la expresión a G. Lebrun— habrá que dar con un tercer orden de sentido —que, como veremos, será un *lenguaje*—, sin el que no podríamos ejercitar nuestras fuerzas cognoscitivas, en tanto que en él se guarda y conserva el *pasado transcendental* de las legislaciones teórica y práctica de la razón, y quizás a ese orden debamos justamente importantes observaciones acerca de la localización de la libertad en el sistema de la crítica. En medio de esta discusión, la analogía no nos permite conocer algo *en su esencia*, ni siquiera nos proporciona la *esencia lógica* de algo, tampoco abre la puerta a la restauración teológica de la metafísica racional —ensayo intentado por los profesores Storr y Süskind, contra el que reaccionarán duramente los jóvenes Hegel, Hölderlin y Schelling—. Pero antes de proceder al análisis de cuáles sean el alcance y el aspecto que toma un saber analógico en el pensamiento crítico, realizaremos un recorrido mínimamente atento a los pasos contenidos en las consideraciones humeanas acerca del uso correcto de la analogía que puedan resultar de interés para comprender el hilo argumentativo kantiano acerca de la elaboración de un lenguaje sobre el límite de la razón en los párrafos conclusivos de los *Prolegómenos*.

Kant aceptará en lo esencial las reglas humeanas acerca del uso legítimo de la analogía, utilizadas en las objeciones del pensador empirista al teísmo, a las que podemos resumir en dos condiciones fundamentalmente, que no pueden dejar de tenerse en cuenta si queremos respetar los límites de nuestro conocimiento. La primera manda —como manda una máxima— *proporcionar la causa al efecto en la inferencia causal*, de modo que no atribuyamos a la primera más cualidades que las estrictamente necesarias para la producción del segundo —regla a la que no se ajustará ninguna proposición que enlace causalmente a la materia inerte y a un ser racional e inteligente—. Por otro lado, el carácter unilateral de la operación impedirá que, una vez que hayamos inferido del efecto conocido la causa en cuestión, podamos utilizar a la última para referirla a otros efectos distintos del primero, pues, si realmente se halla ajustada al efecto no podrá dar cuenta de ningún otro producto². En segundo lugar, estrechamente relacionado con lo

¹ Vd. Aristóteles, *EN*, I, 4, 1096 b26; *Metafísica* Γ, 4, 1006 a 34ss; A, 4, 1070b 18, 26 y 5 1071a 26, 33; N, 2 1089b 3; *Anal. post.*, I, 10, 76a 38; *Top.*, I, 15, 107 a55s.; pueden consultarse asimismo las ya clásicas páginas de Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles* dedicadas a esta cuestión, pp. 202-6.

² La enumeración de las reglas en la humeana *Investigación sobre el entendimiento humano* se inscribe significativamente dentro de una apología de Epicuro, así como del arraigo del cultivo de la filosofía en la libertad civil, dado que los intereses políticos carecen de autoridad sobre las discusiones acerca de la metafísica y la religión, texto de tono fácilmente comparable al del cap. XX del *Tratado teológico-político* de Spinoza y al del kantiano

anterior, la analogía únicamente podrá aplicarse entre causas y efectos pertenecientes a una misma especie o género, lo que implica atender al criterio que propone el siguiente ejemplo, a saber, conocemos al hombre y sus actos, así como los efectos que es capaz de producir en el mundo en virtud de su arbitrio —las reglas técnicas en lenguaje kantiano—, gracias a la experiencia, lo cual nos ha conducido a adquirir una cierta familiaridad, en lo que se refiere a los juicios que realizamos acerca de sus productos, familiaridad de la que podemos servirnos para inferir de la observación actual de una huella de pie humano el paso por ese terreno del hombre, así como la desaparición de otra huella que seguramente acompañó a la que nosotros hemos encontrado ahora. De esta manera, procederemos del efecto a la causa, que pueden encadenarse sin problema alguno, teniendo cuidado en no atribuir a la segunda más elementos que los estrictamente necesarios para producir el primero y en no transitar de un género ontológico a otro, de modo que volveremos de nuevo al efecto, intentando suministrarle una explicación coherente, contribuyendo a la constitución del tejido proyectivo de la naturaleza humana, como un sistema coherente, en el que es relativamente sencillo orientarse por medio de inferencias. Esta facilidad de la inferencia no funcionaría en caso de que careciéramos de esa familiaridad con la causa —familiaridad que proporciona el pertenecer al mismo plano ontológico—, por ejemplo, si sólo contáramos con la experiencia de una única obra realizada por las manos humanas, un objeto aislado, pues, al estar carente de contexto, éste no nos permitiría elevarnos unívocamente hasta la causa y la inferencia quedaría condenada a la indeterminación. Desde estas observaciones de Hume, se advierte que la inferencia causal sólo puede resultar válida si cuenta con los medios suficientes para presumir de poseer un interés y una finalidad cognoscitiva, de manera que la analogía no se muestre aún como vía de descubrimiento de un novedoso plano de inteligibilidad, que queda más allá del campo de la experiencia, sino como un ejercicio que depende estrechamente de la presencia de razones empíricas suficientes, lo que ya anuncia la inevitable lejanía con respecto al planteamiento crítico. Una deficiencia de tales razones empíricas será la que aparezca en nuestro conocimiento de la deidad por sus obras naturales, en la medida en que —a pesar de que conocemos sus obras— se trata de un Ser único en el universo, es decir, sin posibilidad de enlace mediante alguna ley de asociación con otro ser alcanzable para nuestro entendimiento. Por ello, hallaremos serias dificultades para introducirlo en alguna especie o género conocidos, a raíz de lo cual tampoco estaremos autorizados para inferir de la racionalidad final-proyectiva humana la de un ser distinto y superior, totalmente desconocida e incomprensible para nosotros, ya que la operación analógica no permitirá la comunicación entre densidades ontológicas tan alejadas. Hume llegará a decir que la acción causal humana comparada con la acción causal divina se asemejan entre sí como «el sol con una vela de cera», por lo que no admiten la aplicación de la analogía, que —como se ha visto— carece en principio

¿Cómo es posible orientarse en el pensamiento? La justificación de la regla apuntada se encuentra fundamentalmente en la primera *Investigación*, así como en los *Diálogos* —acerca de los que hablaremos más adelante—. Reproducimos por su interés para el desarrollo del argumento humeano los siguientes pasajes de esa *op. cit.*, pp. 136-7: «Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una al otro, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que las estrictamente suficientes para producir el efecto [...] La misma regla es válida, sea la causa asignada materia bruta, inconsciente, o un ser racional o inteligente. Si la causa fuera conocida sólo por el efecto, jamás debemos adscribirle más cualidades de las que son precisamente necesarias para la producción del efecto, ni podemos, por cualquiera de las reglas de razonamiento correcto, volver atrás, a la causa, e inferir de ella otros efectos que aquellos por los que nos es conocida [...]. La causa ha de ser proporcional al efecto, y si la proporcionamos con precisión y exactitud, nunca encontraremos en ella cualidades que apuntan más allá, o permiten una inferencia acerca de cualquier otro plan o actuación»; cfr. G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, IV; Kant, *Einzig Bew.*, II, p. 260; cfr. KU, § 85, A 404/B 409.

de todo sentido metafórico¹. La objeción kantiana a esta posición vendrá a señalar que, si el filósofo escocés no hubiera interpretado de un modo tan uniforme la capacidad humana de realizar inferencias —como referidas no a fenómenos, sino a cosas en sí—, hubiera podido vislumbrar la necesidad de habilitar un espacio, vacío en principio, pero realmente existente en la Idea, para objetos en general no determinables empíricamente, espacio con respecto al cual las reglas de la analogía, aún manteniéndose y respetándose, pudieran recibir una ampliación (*Erweiterung*), al menos en sentido metafórico.

La crítica kantiana a la teología racional, y especialmente a la prueba físico-teológica de la existencia de Dios² se muestra en muchos aspectos deudora de estas observaciones humeanas, en cuyas líneas directrices se apoya, de manera que, partiendo de la admiración ante la grandeza del creador del mundo, en virtud de la perfección de sus productos, no será posible transitar por vía empírica —aunque tampoco por meros conceptos, como pretende la prueba cosmológica— a la buscada totalidad de lo absoluto, sino que, todo lo más, podrá demostrarse la unidad técnica del mundo, y con ello, la función arquitectónica de Dios, pero no su unidad sabia, a saber, Dios como creador, puesto que nada puede decirse con certeza acerca de la caracterización ontológica de éste desde una analogía con el arte humano. De ahí que la prueba —la única prueba teológica que parte de fundamentos empíricos— se aparte en un primer momento de las dificultades en que incurre el argumento cosmológico —que se cifran en la existencia de un Ser necesario a partir de conceptos transcendentales—, que no es, en el fondo, más que un argumento ontológico solapado que afirma la existencia de un Ser absolutamente necesario, para pasar tras la investigación del magnífico orden natural a un concepto omnimodamente determinado como fundamento del mismo, que no será otro que la quimera (*Grille*) de una *realidad omnicompreensiva*. De este modo, se termina mostrando que lo que parecía basarse en demostraciones empíricas evidentes

¹ Los textos que más nos pueden interesar se encuentran en el cap. 11 de la primera *Investigación sobre el entendimiento humano*, pp. 143-6: «En las obras de mano y diseño humanos, es permisible avanzar del efecto a la causa, y volver de la causa para formar nuevas inferencias acerca del efecto y examinar las alteraciones que probablemente ha sufrido o puede sufrir. Pero ¿cuál es el fundamento de este método de razonamiento? Claramente éste: que el hombre es un ser que conocemos por experiencia, con cuyos motivos y designios estamos familiarizados, y cuyos proyectos e inclinaciones tienen una cierta conexión y coherencia de acuerdo con las leyes que la naturaleza ha establecido para el gobierno de tal criatura [...] Pero si sólo conociéramos al hombre por el examen de una única obra y hechura, nos sería imposible discutir de esta manera, pues, al derivarse en este caso nuestro conocimiento de todas las cualidades atribuidas al objeto del examen de una única obra o producto, sería imposible que pudiera apuntar a algo más o ser el fundamento de una nueva inferencia. La huella de un pie en la arena sólo puede demostrar, cuando se la considera aisladamente, que había una figura, adaptada a ella, por la que fue producida. Pero la impronta de un pie humano demuestra igualmente, por nuestra otra experiencia, que probablemente hubo otro pie que también dejó su impresión, aunque borrada por el tiempo y otros accidentes. Aquí, pues, nos elevamos del efecto a la causa, y descendiendo nuevamente de la causa, inferimos alteraciones en el efecto; pero esto no es la continuación de la misma cadena simple de razonamientos [...] El caso no es el mismo con nuestros razonamientos a partir de las obras de la naturaleza. La deidad nos es conocida sólo por sus obras, y es un ser único en el universo, no incluido bajo cualquier especie o género, de la experimentación de cuyos atributos y cualidades podemos inferir cualquier atributo o cualidad en ella [...] ha de parecer contrario a todas las reglas de la analogía razonar a partir de las intenciones y proyectos de los hombres, hasta llegar a los de un ser distinto y tan superior. En la naturaleza humana se experimenta una cierta coherencia de designios e inclinaciones, de modo que cuando, a partir de cualquier hecho, hemos descubierto la intención de cualquier hombre, frecuentemente es razonable por experiencia inferir otro, y establecer una larga cadena de conjunciones acerca de su conducta pasada o futura. Pero este método de razonar nunca puede tener lugar con respecto a un ser tan alejado e incomprensible, que tiene mucha menos semejanza con cualquier otro ser en el universo que el sol con una vela de cera, y que sólo se descubre por algunas ligeras huellas o esbozos, más allá de los cuales no tenemos autoridad para atribuirle atributo o perfección alguna» [subrayado nuestro].

² Vd. KrV, A 620/B 648-A 630/B 658.

termina recurriendo, en última instancia, a la razón pura, o lo que viene a ser lo mismo, que los defensores y cultivadores de ese fruto conceptual sin posible maduración que es el argumento fisicoteológico cambian, tras un cierto trecho transcurrido en el ámbito natural perteneciente a la experiencia, de densidad de reino, transitando a otra región, y pretendiendo justificar empíricamente el Ideal transcendental, un producto de la razón pura, que como tal poco arraigo puede tener en el *báthos* de la crítica.

Pero las derivaciones realizadas por Hume a partir de estas dos reglas irán demasiado lejos en su radicalidad, abortando cualquier elaboración de un discurso no verbalista acerca de nuestra relación con un supuesto Ser supremo, del que de antemano reconocemos que nada podemos determinar empíricamente. Esta radicalidad en la crítica se observará más de cerca en la discusión acerca de la posible *autocracia* de la materia, para Hume aceptable con la misma fuerza y dignidad que una ordenación teleológica de ésta. Mediante semejante ataque a la coherencia interna de la razón, tan difícil de desmontar —el §80 de la *Crítica del Juicio* llevará a cabo esta tarea—, Hume denuncia el peligro que representa para el defensor del teísmo el hecho de que el recurso a la espontaneidad determinante del concepto —que estará presente en la definición de *fin* en el §10 de la misma obra— y a la autonomía de la Inteligencia divina opere con propiedades que también pueda atribuirse a la materia, destruyendo en ese paso todo finalismo realista. Así, ante la explicación del antropomorfista —la racionalidad y el orden del mundo material descansa en un mundo ideal—, el escéptico Filón sacará a colación la mítica historia indú del filósofo y sus elefantes, para defender que nada en nuestros pasos lógicos impedirá continuar la búsqueda *in antecendentia* hasta el infinito (*ad infinitum*), llegando a defender la autocracia de la materia en lugar del antropomorfismo¹. Desde la parte V hasta la VIII de los *Diálogos* el trabajo escéptico estará dirigido a mostrar que la causalidad racional del mundo no se encuentra fundamentada en ninguna Idea, sino que en todo caso cuenta con una validez en tanto que principio práctico, según el conocimiento que tenemos de nuestra propia actividad. Permaneciendo fieles al argumento humeano tan sólo contaremos con dos posibilidades, de modo que, o bien se corre el peligro de atribuir a la divinidad determinaciones propias de las cosas creadas, colocando a ambos en un plano de homogeneidad, en un ya conocido paso en falso, o bien se termina expulsando a todo antropomorfismo, con lo que el Ser supremo quedará reducido a una palabra vacía y sin sentido. El discurso kantiano de la analogía pretende acabar precisamente con esta falsa diatriba, planteando como tarea la determinación de cuáles puedan ser las condiciones bajo las que podremos hablar simbólicamente de Dios, es decir, de cuáles sean las reglas del uso válido de la analogía tradicional. Desde este punto de vista, pensar la unidad del fundamento de la combinación de la multiplicidad en un producto en una causa productora del mismo como sustancia simple servirá para contestar suficientemente a la pregunta acerca de la primera

¹ Vd. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, IV, pp. 131: «Recordemos la historia del filósofo indio y su elefante. Nunca fue más aplicable que en el tema presente. [la detención de la investigación acerca de una causa suprema del mundo en un principio inteligente] Si el mundo material descansa en un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe descansar en algún otro, y así sucesivamente sin final. Sería mejor, por consiguiente, no mirar nunca más allá del mundo material presente. Suponiendo que contiene el principio de su orden en sí mismo, afirmamos en realidad que es Dios; y cuanto más pronto lleguemos a ese ser divino, tanto mejor. Cuando das un paso más allá del sistema del mundo, lo único que haces es excitar un humor inquisitivo que no es posible satisfacer jamás. Decir que las diferentes ideas que componen la razón del supremo se organizan por sí mismas y por su propia naturaleza es, en realidad, hablar sin un sentido preciso. Si tiene algún sentido, me gustaría saber por qué no es también de buen sentido decir que las partes del mundo material se organizan por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede una de estas opiniones ser inteligible y no serlo la otra?» [subrayado nuestro]; cfr. *op. cit.*, p. 133: «Un sistema ideal, organizado por sí mismo sin un designio anterior no es un concepto más explicable que el de un mundo material que alcanza su organización de la misma manera; no hay más dificultad en la última suposición que en la primera».

producción de una cosa que contiene en sí misma fines y sólo resultará concebible de este modo. Frente a esta respuesta teleológica resultará menesterosa la solución que sitúe esa causa en la materia, como un agregado de sustancias, en comparación con la unidad del principio requerida para la forma interna final de su formación, que descubre en la autocracia de la materia una palabra sin significación¹. Sin embargo, por muchas que sean las distancias entre ambos pensadores, lo que nos interesa en estos momentos es que, a diferencia del uso escolástico de la analogía, que se creía justificado para instituir al menos una comunidad intencional entre dos órdenes privados de comunidad ontológica, la crítica establecerá con Hume que el uso de la analogía sólo puede ser lícito entre términos pertenecientes al mismo género ontológico. La prueba atentará fundamentalmente contra los partidarios del creacionismo, los cuales, si bien distinguen de palabra lo creado de lo increado —a diferencia del spinozismo que inscribe la heterogeneidad aparente entre el atributo de la extensión y la extensión divisible, entre eternidad y duración, en el monismo ontológico fundado en un Ser único—, de hecho los integran en el seno del mismo género, por lo que se encuentran aún muy lejos de la irreductibilidad crítica de la existencia al concepto². En este sentido, el interlocutor del defensor del escepticismo enarbola un argumento que en siglo XVIII presenta la extensión propia de una *koiné*, según el cual el espectáculo de la gran máquina del mundo manifestaría una adaptación tan perfecta de medios a fines que parecería uno de los productos artesanales del hombre, de donde podría llegarse a inferir la existencia de un autor de la naturaleza semejante a nuestro espíritu. El dogmático se esfuerza en defender el carácter *natural* de esta vía demostrativa *a posteriori*, consistente en una inferencia analógica basada en la experiencia empírica de la armonía del universo. No será la existencia de Dios la que permita, en primer lugar, garantizar la racionalidad del mundo, sino que será la aprehensión empírica de la racionalidad de lo real la que invite a suponer un principio teológico, que, a su vez, cuenta con una función dilucidatoria —por su estructura analógica—, en relación a la finalidad. Si ésta no recibe esa explicación teológica, su concepto se entregará al escepticismo y materialismo.

Tomando como hilo conductor las dos reglas que hemos expuesto y fundamentado según el orden humeano de razones, el personaje de los *Diálogos*, Filón, *alter ego* del escéptico escocés, intentará reducir *ad absurdum* la fundamentación de ese «teísmo experimental» del antropomorfista Cleantes, mediante los pasos que nos disponemos a recorrer. En primer lugar, el principio rector del teísmo se enuncia de la siguiente manera, a saber, «*efectos semejantes prueban causas semejantes*», que en principio se adecuaba a la primera regla humeana del uso legítimo de la analogía, si bien las mismas obras de la naturaleza, en la medida en que se alejan en su carácter de efecto de toda semejanza con los efectos del arte humano, oponen objeciones a la misma aplicación de la máxima. En segundo lugar, debemos contar con la imposibilidad de formarnos la Idea de una causa ilimitada partiendo de nuestra experiencia de las limitadas producciones de la invención humana —en el fondo la única que conocemos—, objeción escéptica que, en caso de ser aceptada, conducirá al dogmático a reconocer que, dado que el efecto que conocemos no puede ser infinito, la causa tampoco lo será, con lo que se debilitarían notablemente las pruebas acerca de la existencia divina. En la misma línea, debido a nuestro limitado conocimiento, no podremos ni siquiera establecer con seguridad si las obras de la naturaleza contienen, en realidad, grandes defectos o merecen considerables alabanzas. Tampoco

¹ Vd. KU, § 80, A 367-8/B 372.

² Vd. Descartes, *Principia*, I, §51, p. 51: «Sobre lo que es la sustancia y que este nombre no puede ser atribuido a Dios y a las criaturas en un mismo sentido», distinción que sin embargo se muestra incapaz de separar dos regiones del ser.

será estrictamente necesario que, en tanto que defensores del antropomorfismo, atribuyamos la creación del mundo y su orden a una sola divinidad, pues bien podríamos considerar la existencia de una suerte de «comunidad científica divina», la cual mediante la transmisión de conocimientos y técnicas daría lugar a esas magníficas producciones —al quedar repartido el elevado rango de sus atributos, se facilitaría la inferencia—, suponiendo siempre de antemano una notable cercanía entre su modo de obrar y el de los hombres. De ese modo desembocaríamos en una suerte de *teogonía*, donde, siguiendo a Epicuro, los dioses tendrían forma humana, puesto que «ningún hombre [ha] visto nunca la razón más que en forma humana»¹. En tercer lugar, si consideramos que el universo surgió alguna vez a partir de un designio divino, esa misma suposición impedirá —por la carencia de proporción entre las partes relacionadas— que podamos aportar ni un solo detalle con suficiente fundamento acerca de esa proveniencia, de manera que, únicamente disminuyendo la perfección de sus atributos podamos alcanzar algo semejante, dando lugar con ello, sin embargo, a suposiciones muy extrañas, como un «sistema de teología» tan disparatado y mal fundamentado que no resulte en nada preferible a «la ausencia total de sistema», lo cual emplazaría en el mismo nivel al politeísmo, al escepticismo y al teísmo, sin ventaja alguna de los unos sobre los otros. En definitiva, tomar en serio la argumentación antropomórfica conlleva perder por el camino una infinidad de atributos divinos, pues la existencia de un magnífico orden natural bien podría haberse derivado de un agente inferior, débil e incluso mediocre en sus propósitos².

La argumentación de Filón-Hume continúa un poco más adelante, en la parte sexta de los *Diálogos*, exponiendo las consecuencias del otro principio, estrechamente relacionado con el primero, por el que opera el antropomorfista, según el cual si se observa que varias circunstancias conocidas son semejantes, la circunstancia buscada desconocida resultará también semejante. De esta manera, si estamos habituados a observar los miembros del cuerpo humano, podremos concluir la existencia de uno de ellos, por ejemplo, la cabeza, a pesar de que en el momento de la observación se halle cubierta y no podamos percibirla realmente; o igualmente, si percibimos una grieta en una pared, por donde vislumbramos una parte del sol, podremos inferir que, si elimináramos la pared, veríamos el astro completo. Empleando el mismo razonamiento, el escéptico no encuentra demasiados problemas para derivar una llamativa semejanza entre el orden del universo con un animal o cuerpo organizado, accionado por un principio de vida o movimiento —en virtud de la circulación sin fin de la materia, de la reparación constante de las pérdidas en ambos—, de dónde sea posible inferir —recordando a sistemas cosmogónicos de la Antigüedad— que el mundo es un animal, o la divinidad el alma del mundo, que le acciona y por el que resulta accionada, dando lugar a algo así como el sistema cosmológico estoico. El escepticismo no percibe problemas en esta derivación, desde el momento en que no concebirá diferencia alguna entre la semejanza de las *relaciones externas* y la constitución de las cosas en sí mismas —distancia puesta de manifiesto en la nota del §90 de la tercera *Crítica*—, es decir, desde el momento en que desconoce la distinción transcendental entre las cosas en tanto que fenómenos y en tanto que noúmenos, así como entre límite y limitación, por lo que no podrá comprender las

¹ *Vd. Hume, Diálogos sobre la religión natural*, V, pp. 182-3.

² *Vd. M. Malherbe, Kant ou Hume* —obra citada en nuestra bibliografía—, cap. IV, pp. 152-3: «El materialismo antiguo, si bien ocupa una situación límite puesto que suprime la analogía y con ella toda determinación del concepto de finalidad, no es más que una hipótesis entre otras, a situar en el mismo rango que las otras hipótesis religiosas, que se puede suscitar cuando se investiga acerca del problema de la cosmogonía. Perfección, intención, identidad y necesidad, tales son los atributos que el concepto de finalidad adjunta a la experiencia del orden, a título de hipótesis (en el sentido newtoniano de la palabra)».

verdaderas intenciones del uso kantiano de la analogía¹. Algo bien diferente se observa en las argumentaciones de los teístas, en las que se considera al orden, a la disposición de las causas finales en las cosas de la naturaleza como una prueba de la existencia de un plan, sin que se haya producido lo único que para el escepticismo humeano podría justificar esa inferencia, a saber, la comprobación empírica de que ese orden natural proviene de tal principio, lo que podría justificar una conexión causal. En opinión de Filón, Cleantes habría utilizado como regla del Juicio acerca del origen del universo, una parte muy pequeña de éste —las operaciones del hombre— y su aplicación sobre otra parte igualmente diminuta, la materia inanimada que aquél encuentra a su alcance, con lo que «*mide unos objetos inmensamente desproporcionados con un único patrón*». De este modo el antropomorfista no repararía en que, además de las máquinas de invención humana, existen otras partes del universo que guardan una semejanza aún mayor con el edificio del mundo, siendo recomendables para conjeturar el origen de este sistema, como es el caso de los animales y los vegetales². La breve intervención de Demes, afirmando que la débil semejanza del universo con un animal o un vegetal no permite establecer la misma inferencia con respecto a ambos, sirve a Filón para aclarar que él ha considerado imposible desde el principio de la discusión establecer un sistema de cosmogonía semejante, en la medida en que carecemos de datos y de experiencias acerca de la totalidad de las cosas y su organización. Más bien lo que el escéptico se proponía era exponer la vía no unívoca abierta por Cleantes, de cuya tesis podían extraerse esas consecuencias sorprendentes y descabelladas, señalando la posibilidad que albergaba de justificar un zoomorfismo, en lugar del deseado antropomorfismo, dado que *generación* y *razón* son esencias desconocidas para nosotros, de las que sólo conocemos los efectos, por lo cual ni una ni otra contarán con privilegio alguno para convertirse en modelo del orden mostrado por la naturaleza. Cualquiera de los principios citados —razón, instinto, generación, vegetación— podría proporcionar una teoría mediante la cual juzgar el origen del mundo, pero de ellos conocemos solamente los efectos, desconociendo todo acerca de su constitución y formas de actuación³.

Por este camino Filón se proponía poner de relieve que la afirmación, según la cual el orden animal y vegetal provendría en último término de un proyecto intencional, supone una auténtica *petitio principii*, pues semejante principio no se sostiene más que si se prueba *a priori* que el orden está, por su propia naturaleza, inseparablemente ligado al pensamiento y que nunca puede pertenecer por sí mismo a la materia, esto es, que no hay autocracia posible o que dicha solución carece de significado⁴. De esta manera Hume cierra todos los accesos al proceder reflexivo del Juicio, que conducirá a la necesidad de introducir una lectura teleológica de la

¹ Vd. M. Malherbe, *op. cit.*, p. 132.

² Vd. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, VII, p. 145.

³ Vd. Hume, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 146-7: «Ese es el tema sobre el que he estado insistiendo todo el tiempo. Incluso he afirmado que no tenemos datos para establecer ningún sistema de cosmogonía. Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma y tan limitada, lo mismo en extensión que en duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable sobre la totalidad de las cosas. Pero si tuviéramos que decidirnos necesariamente por alguna hipótesis ¿puedes decirme, por favor, por qué regla deberíamos determinar nuestra elección? ¿Existe alguna otra regla que no sea la de la mayor semejanza de los objetos comparados? ¿Y no es cierto que una planta o un animal, que nacen por vegetación o generación, presentan una semejanza más fuerte con el mundo que la que pudiera presentar cualquier máquina artificial que tiene su origen en una razón y un proyecto? [...] Estas palabras, generación, razón, sólo indican ciertos poderes y energías de la naturaleza cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprensible, y ninguno de estos principios tiene más privilegio que el otro para ser erigido como modelo de la totalidad de la naturaleza».

⁴ Vd. la lectura de M. Malherbe acerca de la teleología kantiana en la *Crítica del Juicio* y la confrontación de ésta con el escepticismo humeano, *op. cit.*, cap. IV, pp. 154-180.

naturaleza, pues todo discurso con sentido acerca del mundo deberá decidir únicamente entre dos posibilidades, a saber, la negación de todo saber acerca de una inteligencia suprema y la limitación a la investigación natural o el antropomorfismo. Así, el argumento que defienda la última posición se hundirá al no poder responder suficientemente a la pregunta acerca de la causa de la inteligencia racional suprema que supone en el origen del mundo¹, frente a lo cual, el escéptico se comportará, de acuerdo con la descripción kantiana, como alguien perteneciente a la «*especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero*», suspendiendo radicalmente el juicio en materia de religión y alcanzando la victoria de quien siempre permanece en la ofensiva, y nunca cuenta con una demora fija que esté obligado a defender². Como medio para frenar el ímpetu visionario del antropomorfista, el pensador escéptico propondrá, en lugar de extraer las consecuencias posibles de aquella tesis absurda, leer el mundo al modo de un algebrista, con el propósito de no descubrir en su *sabia disposición* más que el efecto de una necesidad, a la que hubiera sido imposible tomar otro aspecto, camino por el que se obtendrían conclusiones opuestas a las religiosas³. Por esta vía encontramos una notable cercanía entre la elección humeana del matematicismo como curación de todos los males metafísicos y la consideración kantiana del orden del mundo —para la que éste tampoco podría haber sido de otra manera, al no depender de la bondad o el arbitrio divino— como una suerte de *a priori* que, lejos de conducir a teología alguna, más bien apunta a un estudio reflexivo acerca de nuestras facultades superiores de conocer, con la intención de encontrar entre ellas quizás un nuevo miembro, medial y dotado para el tránsito, que —como se verá más adelante— resultará ser el Juicio.

Como conclusión de la disputa, Filón observará que, dada la existencia de una importante analogía entre las obras de la naturaleza y los productos del arte, estaremos justificados para inferir que sus causas guardan una *analogía proporcionada*, pero dado que, al mismo tiempo, les separan llamativas diferencias, habrá que suponer también una *diferencia proporcionada* en las causas y atribuir a la causa suprema un grado de poder y capacidad que no podemos conocer en la experiencia humana⁴. Las determinaciones de la naturaleza de esa causa que se propone el teísmo caerán en el ámbito de las meras disputas verbales, que los hombres de sano juicio

¹ Para el argumento de Cleantes, contra el que se dirige Filón, vd. *Diálogos sobre la religión natural*, VII, p. 148: «Debemos detenernos en alguna parte, [dice Cleantes], y nunca ha estado al alcance de la capacidad humana el explicar las últimas causas o mostrar las últimas conexiones de cualquier objeto. Es suficiente con que todos nuestros pasos, hasta donde lleguemos, estén apoyados en la experiencia y la observación». Un resumen del razonamiento empleado por Filón lo encontramos en la p. 149 de la misma parte de esta obra: «Compara [a Demes], te lo ruego, las consecuencias de una y otra parte. El mundo, digo yo, se parece a un animal; por consiguiente, es un animal, por consiguiente, nace por generación. Confieso que los pasos son amplios, aunque hay alguna pequeña apariencia de analogía en cada paso. El mundo, dice Cleantes, se parece a una máquina; por consiguiente, es una máquina, por consiguiente surge de un designio. Los pasos son aquí igualmente amplios y la analogía menos aparente. Y si él pretende obligar a mi hipótesis a dar un paso e inferir un designio o una razón a partir del gran principio de generación en el que yo insisto, yo puedo, con más razón, usar la misma libertad para llevar más lejos su hipótesis e inferir una generación divina o teogonía a partir de su principio de razón. Yo tengo al menos a mi favor una débil sombra de experiencia, que es lo más que puede alcanzarse en el presente tema. En innumerables ejemplos se observa que la razón surge del principio de generación y que nunca surge de ningún otro principio» [subrayado nuestro].

² Vd. op. cit., VIII, p. 155.

³ Vd. op. cit., IX, p. 159: «Para un observador superficial una regularidad tan maravillosa puede ser admirada como el efecto o bien de la casualidad, o bien de un designio; pero un algebrista hábil inmediatamente intuye que es la obra de la necesidad y demuestra que siempre resultará así por la naturaleza de esos números. ¿No es probable, pregunto, que toda la economía del universo esté conducida por una necesidad parecida, aunque ningún algebrista humano pueda proporcionar una clave que resuelva la dificultad?».

⁴ Vd. op. cit., XII, p. 185.

aborrecen y de las que podemos defendernos mediante definiciones claras, precisiones de las ideas que empleamos y un uso estricto y uniforme de los términos en juego en cada argumento, consejos que nada pueden, sin embargo, contra la controversia acerca de los grados de cualquier cualidad o sustancia en la que se encuentran atrapados el teísta y el ateo, en la que no puede introducirse, por una parte ni por la otra, ninguna significación precisa de divinidad¹. Así, en opinión de Hume, si «*conocer a Dios es rendirle culto*», siguiendo el dicho estoico, nadie resultará más merecedor de indulgencia en esta controversia que la secta de los escépticos, que, ateniéndose a las limitaciones naturales de su capacidad cognoscitiva, suspenden o al menos intentan suspender el juicio con respecto a temas tan sublimes. La única proposición con sentido de la que podrá presumir una *teología natural* será la siguiente, a saber, que «*la causa o causas del orden del universo presentan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*», de modo que únicamente el cielo, por medio de alguna revelación, estará en condiciones de disipar y aliviar esta ignorancia en la que nos encontramos con respecto a aquella oscura y remota causa suprema, comunicándonos mediante ese acto sobrenatural la naturaleza y atributos del objeto divino de la fe. Filón ha recorrido críticamente los diferentes sistemas religiosos posibles como si se tratase de figuras de la finalidad, de modo que —trazando el camino que va desde la perfección de una inteligencia suprema a la ausencia de toda huella divina— el motivo de la finalidad racional conducirá al teísmo, la finalidad artesanal al politeísmo, la finalidad animada a los panteísmos vitalistas, la finalidad natural a la cosmología naturalista y la finalidad estética del orden al ateísmo materialista². La religión se manifiesta, así, a partir de sus argumentos como el desarrollo de una pregunta cosmogónica, relativa a la cuestión del origen del mundo, y con respecto a la cual todos los sistemas serán equivalentes, ya se basen en una analogía incorrectamente utilizada o en un principio concreto —razón, instinto, generación, vegetación, materia—.

La crítica de la religión y las pretendidas hipótesis con sentido acerca de la causa del orden del mundo planteada por los *Diálogos* reconocerá el estatuto de *creencia* de las propuestas cosmológicas teístas, sin por ello fundarlas racionalmente, pues las considera como si se tratase de una suerte de tendencias racional-imaginativas irresistibles para la mente humana, pero carentes de valor universal. Si bien en la *Historia natural de la religión* se recomienda mantener el estado de guerra continua entre las diferentes opiniones religiosas, con el propósito de reservar al filósofo un espacio de mayor tranquilidad fuera de ellas, en los *Diálogos* Filón —desechada la postura de la posibilidad de suspender el juicio en materia de religión— intentará reducir a aquéllas a un mismo punto de partida, a las mismas creencias, diferenciándolas únicamente por una variación de grados. El argumento fundamental de Cleantes acerca de la existencia de un plan divino en la naturaleza será refutado en la segunda parte de los *Diálogos*, pero, sin embargo, su estatuto de creencia pondrá en dificultades al escepticismo de Filón, en un paso semejante al que observamos entre la primera *Crítica*, en la que se denunciaba la apariencia dialéctica en la que consiste la prueba fisicoteológica —cuyo particular punto de partida desde la experiencia servía especialmente para integrarla en la crítica humeana a la religión natural—, y la *Crítica del Juicio*, donde el núcleo de sentido recuperable de ésta recibirá un grado de aquiescencia que puede localizarse en la fe o creencia, tras un detenido estudio de la relación entre la reflexión teleológica, que terminará descubriendo en la naturaleza un sistema de fines, y la presuposición

¹ Vd. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, XII, p. 185.

² Vd. M. Malherbe, *op. cit.*, cap. IV, p. 160 ss.

práctica de una Causa suprema del mundo¹. Pero, pese a todos los parecidos, frente a esta solución empírico-escéptica, Kant descubrirá, entre el silencio y la revelación, una virtualidad de la analogía aún no aprovechada en el razonamiento filosófico, como una suerte de hilo conductor que permita hablar de aquello que —de acuerdo, hasta cierto punto, con Hume— no podemos conocer, así como situarnos en un punto de vista desde el que podremos considerarnos casi como espectadores de nosotros mismos, de nuestra propia racionalidad, sin que haya rastro aún del sometimiento imperativo a la misma que nos comunica la ley moral. En pocas palabras, el filósofo proyectará *pensar* desde fuera del mundo —como si fuéramos seres exclusivamente inteligibles—, sin haber salido, en el fondo, de él. Investigar los beneficios que un discurso semejante puede aportar a la decisión crítica acerca del problema de la metafísica será lo que nos ocupará en las próximas páginas.

1.3.5.3. La constitución de un lenguaje en el límite (auf der Grenze) de la Razón como lo específico del antropomorfismo simbólico.

El uso kantiano de la analogía, que respeta en lo esencial las reglas establecidas por el empirismo humeano, propondrá que nos sirvamos del concepto de Dios, no tanto para elaborar un discurso acerca de este Ser supremo y determinar los atributos que le podamos adscribir, sino para alcanzar una comprensión del mundo desde un punto de vista más amplio que el que nos permiten las condiciones de posibilidad de la experiencia². De esta manera, se actualizará una de las virtualidades presentes en la razón humana, no desde la perspectiva de la totalización de los horizontes empíricos, sino desde la que permite adoptar distintos puntos de vista para su orientación. Así, se propone considerar a una Inteligencia superior=X como causa creadora del mundo, no con la intención de determinarla conceptualmente —lo que implicaría una caída en la subrepción teísta—, sino con vistas a elaborar discursos acerca del mundo que traten a éste como si fuera un objeto mundano más, como un producto artesanal cualquiera que podríamos encontrar en la experiencia, estableciendo una relación analógica entre la causalidad de ese Ser supremo y el artesano humano. Por el momento, bastará con que reparemos en lo peculiar y decisivo para la marcha de la *Crítica*, en relación a la terminación de su negocio ontológico, del *pensar una relación*, sin determinar ulteriormente, y muchos menos cognoscitivamente, a uno de los

¹ Vd. M. Malherbe, cap. IV, p. 146-160; con respecto a la estrecha relación entre la crítica kantiana a toda prueba especulativa acerca de la existencia divina, así como a la posterior suerte de la fisico-teología en la tercera *Crítica*, y los argumentos escépticos de Hume en los *Diálogos*, puede acudir al trabajo de D.J. Loewisch, *Kants "KrV" und Hume "Dialogues concerning Natural Religion"*, citado en bibliografía.

² M. Malherbe define del siguiente modo, que nos parece especialmente coincidente con la interpretación del paso kantiano que aquí intentamos justificar —en su obra *Kant ou Hume*, de la que ya hemos apuntado a algunos pasajes—, el propósito del uso de la analogía en el trabajo crítico, vd. *op. cit.*, p. 139: «¿Cuál es el resultado de la *Crítica*? Dirigiéndose fundamentalmente a la analogía ella arruina el valor demostrativo de la inferencia: destruye la pretensión dogmática de la fisico-teología. Pero no se ha erradicado, por ello, su principio. En efecto la analogía puede todavía presentarse como la estructura de sentido que, immanente al orden del mundo, se encuentra así suficientemente fundada en la experiencia real que tenemos de este orden, sean las que sean las dificultades especulativas que una razón escéptica o metafísica pueda suscitar»; cfr. *op. cit.*, p. 173: «El como si heurístico de la Dialéctica transcendental deja a la razón concentrada en la preocupación del conocimiento y de su unidad sistemática, así como se añade a la necesidad de una racionalidad arquitectónica, en la evidencia no criticada de la finalidad. Por el contrario, en la *Crítica* del Juicio, que toma el punto de vista de la reflexión, la metáfora es inyectada en el principio racional mismo; el principio racional de la reflexión es ese movimiento analógico por el cual el pensamiento se desarrolla y se enriquece de significaciones: el como si deviene la necesidad subjetiva del pensamiento en busca de sí mismo [...] La analogía tendrá, por lo tanto, aquí un valor de ilustración, de simbolización (y no de inferencia como en Hume)».

miembros que forman parte de la misma. Con ello, descubriremos que con la ampliación más llamativa de la capacidad de conocer ganamos la experiencia de la terminación del límite en relación a una otredad radical, sólo expresable como símbolo.

A continuación pasaremos a exponer los pasos necesarios para habilitar esa experiencia del límite de la razón, que la *Crítica* presenta como preámbulo del fin final representado por la metafísica. En primer lugar, el filósofo crítico advertirá de lo contraproducente e imprudente que alberga la falta de previsión de las consecuencias metafísicas de decisiones que fueron tomadas en la *analítica trascendental* u ontología entendida en sentido crítico. Por ello, debe reconocerse el absurdo que cometeríamos en caso de no habilitar y guardar un espacio para las cosas en sí mismas, al considerar a nuestra experiencia como el único modo de conocimiento y a los principios de posibilidad de la misma como condiciones universales de las cosas en sí¹. Pero, como ya hemos puesto de manifiesto repetidas veces al comienzo de este trabajo, no estaremos en condiciones de dar ese paso por medio de una tendencia natural del sano entendimiento común, sino que sólo una investigación de los límites de nuestra razón impedirá que las limitaciones (*Schranken*) de ésta sean consideradas como concernientes a las cosas en sí mismas². Únicamente el camino crítico podrá hallar, pues, un camino intermedio entre la *imposibilidad* de determinar, de ofrecer un concepto susceptible de sensibilización esquemática de las cosas en sí, y la *obligación* de pensarlas, que sea capaz de unir a ambas. Las explicaciones que el entendimiento es capaz de aportar al respecto permanecerán *incapaces de alcanzar* (*unzulänglich*) aquello que requieren los problemas de la razón. Como ya mostraba la exposición de la *apariencia trascendental*, el pensamiento filosófico, a diferencia de las matemáticas y de las ciencias ónticas en general, escribe su trayectoria entre dos motivos impulsores, representados por lo ineludible, es decir, aquello que no puede dejar de acosar a la razón (*unumgänglich*) y aquello a lo que nunca suministramos una solución satisfactoria, por lo que siempre vuelve a acuciarnos en busca de respuesta (*unüberwältigend*). En el caso kantiano, el trabajo del entendimiento se reconoce, desde su primer encuentro con la razón —aquella parte de nosotros mismos cuyo fondo abismático menos podemos controlar y reducir, incluso con mayor razón que el instinto—, menesteroso, incapaz de aportar una demora segura —pese a las apariencias— para la razón humana, la cual se aventura en las vías aportadas por sus Ideas, en busca del concepto de un ente que dé tranquilidad y satisfacción (*Befriedigung*) a sus aspiraciones (*Bestreben*), convenciendo al mismo entendimiento de lo que éste ya sospechaba al introducir en su propia esfera el estatuto de lo problemático, a saber, que el mundo sensible no completa (*vollendet*) la capacidad cuestionadora de la razón, por lo que, si bien no somos capaces de penetrar en la posibilidad de la Idea, al ser ésta un mero ente intelectual, tampoco podremos contradecir o negar su objeto³.

¹ Vd. *Prolegómenos*, § 57; A 163.

² Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, A 164-5: «[S]olamente surgiría una confusión particular en la ciencia, que no puede determinar con qué alcance y por qué la razón no puede atreverse más allá, sino sólo hasta aquí. Pero solamente podrá disminuirse esa confusión mediante una determinación del límite de nuestro uso de la razón planteada formalmente y por principios (durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs) y escapar a todo retroceso en tiempo venidero».

³ Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, A 169: «El mundo sensible no es más que una cadena según leyes universales de fenómenos conectados, por lo tanto, no tiene ninguna consistencia ante sí, no es en propiedad la cosa en sí misma, y se refiere por ello necesariamente a aquello que contiene el fundamento de estos fenómenos, a entes, que pueden conocerse no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas. La razón solamente puede esperar en el conocimiento de las mismas el ver, de una vez por todas, satisfecha su exigencia de completitud en la prosecución de lo condicionado a sus condiciones».

De esta manera, a diferencia de lo que ocurre cuando los conocimientos se muestran siempre homogéneos entre sí en su alcance —caso de las matemáticas y de la ciencia natural, que siempre encontrarán ante sí limitaciones negativas meramente provisionales de su saber—, las Ideas transcendentales de la razón permitirán no sólo mostrar los límites del uso puro de esta facultad, sino también determinarlos, proporcionando así el andamiaje de la historia de una razón que posee un germen (*Keim*) originario, que vincula a sus miembros constituyentes y organiza sus productos conforme a importantes fines¹. Las Ideas nos conducirán hasta *entrar en contacto y tocar* (*Berührung*) el espacio vacío de los noúmenos desde el edificio de la experiencia, que como límite permitirá observar la delimitación (*Begrenzung*) de la esfera natural mediante algo que nos sea desconocido. Desde este punto de vista, la razón no se encerrará ni reprimirá dentro de las limitaciones del mundo sensible, tampoco devaneará visionariamente en el suprasensible, sino que hará uso de su propio conocimiento del límite, restringiéndose (*einschränken*) a determinar la relación de aquello que reside fuera del primero con aquello que éste contiene:

«[L]a delimitación del campo de la experiencia mediante algo que le es, por otro lado, desconocido, es un conocimiento que le resta a la razón en este punto de vista, mediante lo cual no se encierra dentro del mundo sensible, ni avanza visionaria fuera de él, sino que, como corresponde a un conocimiento del límite, se restringe meramente a la relación de aquello que se encuentra fuera de éste con aquello que está contenido dentro de él»².

Esta experiencia del límite, que como tal siempre contiene —a diferencia de las meras limitaciones fácticas— algo positivo, suministrará un saber *positivo* realmente efectivo, que permita a nuestra razón ver *formas* de cosas, si bien no cosas en sí mismas, que no puede conocer, pues, en un reconocimiento que hace uso de un concepto de reflexión, cuya operación —como ya vimos— resulta previa a la constitución del concepto propiamente dicho³. Tal decisión del pensar contará entre sus conceptos —sin dejar de respetar las reglas de la lógica transcendental— con una *teología natural*, concepto *en el límite* (*auf der Grenze*) de la razón humana, determinado según la analogía, que servirá para guiar según principios la unidad mayor posible de ésta en su uso empírico. El resultado de la crítica como fundamentación de una ontología, de una ciencia acerca del ser de los entes, desemboca así en la restricción o limitación de nuestra razón según principios *a priori* —paso previo que la crítica exige para la renovación de la pregunta por la posibilidad de la metafísica, en cuanto clave para el reconocimiento a su debido tiempo de las diferentes legalidades de la razón— al conocimiento de los fenómenos,

¹ *Vd., Proleg.*, §57, A 168-9: «Solamente la metafísica nos conduce en los ensayos dialécticos de la razón pura (que no son comenzados arbitrariamente, o de manera voluntaria, sino a los que impulsa (treibt) la naturaleza de la razón) a límites (Grenzen), y las Ideas transcendentales, a pesar de que no se tenga contacto con ellas, de que igualmente no puedan ser nunca realizadas, sirven no solamente para mostrarnos los límites del uso puro de la razón, sino también el modo de determinarlos, y ése es también el fin y la utilidad de esta disposición natural (Naturanlage) de nuestra razón, que ha dado a luz a la metafísica, como su hijo preferido, cuya generación, como cualquier otra en el mundo, no debe atribuirse al azar aproximado, sino a un germen originario, que está organizado sabiamente para grandes fines. Pues la metafísica está colocada, quizás más que ninguna otra ciencia, en nosotros mediante la misma naturaleza según sus rasgos fundamentales, y no puede en absoluto considerarse como el producto de una elección voluntaria, o como la ampliación azarosa en la prosecución de las experiencias (de las que se separa enteramente)».

² *Vd. op. cit.*, § 59, A 181-2: «[D]ie Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten sei, einschränkt».

³ *Vd. op. cit., loc. cit.*, A 181.

decisión que no impide ni mucho menos que ésta nos conduzca al límite objetivo de la experiencia, es decir, a la relación con algo que no podrá constituir objeto de nuestra experiencia, pero que debemos considerar como fundamento supremo de todos los objetos de la misma, del que nada conocemos, y en relación a su uso más completo y encauzado a los fines más elevados en el campo de la experiencia posible. De esta manera, el discurso crítico muestra que la razón puede habitar en su mismo límite como un espacio que le es propio, no para elevarse sobre él y superarlo, pues más allá no dejará de encontrar un espacio vacío, en el que carecerá de orientación posible en su uso especulativo, sino más bien para conocer la conexión (*Verknüpfung*) de aquello que conocemos con aquello que inevitablemente desconocemos, concepto que sin embargo debemos aclarar y determinar. Por ello nuestra razón necesita pensar en un ser inmaterial, en un mundo inteligible y en un mundo nouménico, pues sólo así hallará una terminación del trabajo del entendimiento y una satisfacción de su afán de totalización, si bien siempre *en relación* con el mundo sensible, paso sin el cual o bien no pensaríamos nada más que conceptos del entendimiento sin aplicación empírica alguna, es decir, carentes de significado, o bien, les adscribiríamos —para poder determinarlos de alguna manera— propiedades extraídas del mundo sensible, con lo que dejarían de ser conceptos referentes a entes inteligibles, pasando a formar parte como fenómenos del mundo sensible¹.

Ensayando esta vía de acceso —propuesta por Kant— a la experiencia del límite que aquí estamos intentando exponer, el filósofo crítico abandonará todos los ensayos especulativos acerca de la existencia de Dios y la determinación de la relación del mundo con una inteligencia creadora —ya criticados en la primera *Crítica*—, para reparar en el hecho de que el mundo nos parezca adecuado para el ejercicio racional, pues se muestra *conforme a razón* (*vernunftmässig*), descubrimos en él una *forma de la razón* (*Vernunftform*), a partir de la cual podemos proponer algo semejante a una puesta en relación del orden del mismo con el efecto de inteligibilidad que produce en nosotros. Para ello habrá que volver a la disputa entre escepticismo y antropomorfismo, con el fin de establecer una serie de matizaciones más sutiles que las realizadas por Hume. En este retorno se extraerán las condiciones útiles que el concepto deístico de Dios —contra el que las críticas humeanas resultan muy débiles— contiene para la filosofía transcendental, en la medida en que su argumento se detiene ante la inferencia dialéctica de emplear predicados sensibles para determinar un ente inteligible. Semejante concepto se representará únicamente una cosa que contenga toda la realidad, pero sin poder determinar uno solo de sus componentes, pues para ello debería acudir a un ejemplo extraído de la experiencia, del mundo sensible, con lo que no nos las veríamos con algo distinto específicamente (*ungleichartig*) con respecto a lo sensible. Como ya se puso de relieve, las objeciones de Hume al teísmo lograron desestructurar una apariencia dialéctica de gran alcance, pero, a diferencia del pensador escocés, que considera al teísmo inseparable del antropomorfismo y, por ello, en sí mismo contradictorio, podemos, o mejor dicho, *nuestra razón puede* conectar la prohibición que nos conduce a evitar todo juicio trascendente con el mandato, aparentemente en conflicto con aquélla, de ascender hacia conceptos que residen fuera del campo de su uso empírico inmanente, alcanzando así su límite y adquiriendo una nueva residencia *auf der Grenze* de todo uso racional permitido, en el que podemos permanecer si restringimos nuestro juicio a la relación que el mundo pueda tener con semejante ente:

¹ Un paso bien semejante deberá perseguirse en la *Obs. general a la teleología* con que se pone fin a la *KU* en la que se estudia el verdadero sentido de la habilitación de un tránsito de lo sensible a lo suprasensible en clave práctica —la única posible— mediante una ético-teología, *vd. KU*, A 475/B 481-A 476/B 482, lo que trataremos más de cerca en el apartado VI.2.2 de este mismo trabajo; *cfr.* el pasaje ya citado en *KrV*, A 695/B 723-A 696/B 724.

«Empero nos mantenemos sobre este límite, si restringimos nuestro juicio meramente a la relación que el mundo puede tener con un ente, cuyo concepto mismo se encuentra fuera del alcance de todo conocimiento, del que somos capaces dentro del mundo»¹.

Permaneciendo en ese punto no atribuiremos al ente supremo ninguna propiedad en sí misma, mediante la que pensamos objetos de la experiencia, ni estaremos obligados a hacerlo, evitando, así, todo *antropomorfismo dogmático*, sino que sólo determinaremos la relación de ese Ser con el mundo que conocemos y al que pertenecemos como seres naturales, con lo que daremos lugar a una suerte de *antropomorfismo simbólico*, que en propiedad «*conciérne al lenguaje y no al objeto mismo*»². Este antropomorfismo se traducirá en un conocimiento analógico que irá constituyéndose en un trabajo conjunto de la razón y el entendimiento, en una colaboración de sus respectivas razones, con el que respondemos a un impulso (*Trieb*) y necesaria exigencia (*Bedürfnis*) de la razón, desde el momento en que consideramos al mundo como si fuera la obra de un entendimiento y voluntad supremos. Este discurso se apoyará en el descubrimiento de que, así como un reloj, un barco o un regimiento se hallan en una situación de dependencia con respecto al artista, al constructor y al comandante respectivamente, el mundo sensible se relacionará con lo desconocido (*Unbekanntes*) para él —nuestro entendimiento seguirá desconociendo lo que es en sí—, pero del que al menos sabemos lo que es para nosotros, es decir, en consideración al mundo sensible. Por este camino no le atribuiremos al Ser supremo ninguna propiedad proveniente de una ontología de la experiencia o siquiera de la libertad —cuya posibilidad aún está por ver—, pues no nos basaremos en una suerte de «*esquematismo de la determinación del objeto*», con el que pudiéramos ampliar nuestro conocimiento, sino en un «*esquematismo de la analogía*», necesario para alcanzar una explicación de nuestro mundo sensible desde la perspectiva más amplia y englobante que sea posible, sin caer con ello en una representación antinómica³. Con ello ganaremos una vía intermedia —no proveniente de cálculo alguno, sino determinable por principios— entre el dogmatismo atacado por Hume y el escepticismo que éste introduce con sus tesis ateológicas, en la medida en que intentemos comprender la causalidad divina del mundo, haciendo uso de la categoría de causalidad, en desvinculación con respecto a su referencia a la sensibilidad, basándonos únicamente en su significado transcendental⁴, es decir, renunciando a alcanzar conocimiento alguno mediante ella:

«Pues, si se nos concede en un principio (como concede Hume en sus *Diálogos* en la persona de Filón a Cleantes), como una hipótesis necesaria, el concepto deísta del Ser primero, en el cual se concibe el Ser primero por meros predicados ontológicos, de sustancia, causa, etc...[...], no se nos puede impedir predicar a este ser una *causalidad para la razón* en relación al mundo, y pasar así al teísmo, sin estar precisamente obligado a atribuirle esta razón a él mismo como una propiedad a él inherente. Pues, por lo que toca a lo primero, el único camino posible para ejercitar, en el más alto grado, el uso de la razón respecto a toda experiencia posible en el mundo de los sentidos, generalmente de acuerdo consigo misma, es aceptar una razón más elevada como una causa de todas las relaciones en el mundo; tal principio debe ser completamente favorable para ella, y no puede, en parte alguna, perjudicarla en su uso en relación a la naturaleza. Pero, en segundo

¹ Vd. *Proleg.*, § 57, A 175: «*Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sein*».

² Vd., *ibid.*

³ Un pasaje de la *Religión* define con claridad, del hilo de las descripciones religiosas —pues somos incapaces de pensar algún valor moral en las acciones de alguien sin, al mismo tiempo, representarnos a esa persona o su manifestación—, en qué se distingue un “esquematismo de la analogía” de un tosco “antropomorfismo”, *vd.*, II parte, p. 81, nota.

⁴ Vd. *Prolegómenos*, § 33; *cfr.* *KrV*, A 248/B 305.

lugar, por esto, no se transportará, pues, la razón, como una propiedad, al ser primero, sino solamente a las relaciones del mismo con el mundo de los sentidos, y, por consiguiente, se evitará, por completo, el antropomorfismo»¹.

Lejos de atenuar de esta manera el juicio ya dictado acerca de la imposibilidad de conocimiento alguno acerca del objeto suprasensible que representa Dios, la conclusión de los *Prolegómenos* terminará de romper amarras con todo posible acercamiento en clave teórica a la existencia divina². En este sentido no nos serviremos de la propiedad de la razón para pensar a un ente suprasensible, creador del mundo, sino para pensar a éste último como un paso necesario para alcanzar el uso de la razón más completo posible según principios³. Para ello, como veíamos, recurriamos al significado transcendental de nuestros conceptos —en concreto de la categoría de causalidad—, pero sin incurrir en un uso transcendental de los mismos, de modo que pudiéramos pensar el mundo *como si proviniera (abstammen)* de una razón suprema, según su existencia y determinación interna, hallando en la relación de la causa suprema con el mundo el fundamento de la constitución de éste último, de su forma racional. Insistimos nuevamente en que al realizar esta comparación analógica entre la causalidad del Ser supremo y la de la razón humana con respecto a sus productos, no penetramos (*einsehen*) en mayor medida la naturaleza de esa causa suprema, sino que solamente comparamos un efecto que nos es conocido —el orden del mundo y su conformidad racional— con los efectos que conocemos de la razón humana:

«Diré, pues: la causalidad de la causa suprema es, con respecto al mundo, lo que la razón humana es con respecto a sus obras de arte. Con esto, sigue siéndome desconocida la naturaleza de la causa suprema misma: comparo solamente su efecto conocido para mí (el orden del mundo) y su racionalidad, con los efectos por mí conocidos de la razón humana, y después llamo a aquella razón, sin atribuirle, por eso, lo mismo que concibo en el hombre bajo esa expresión, o, en otro caso, algo suyo conocido por mí como su propiedad»⁴.

¹ Vd. *Proleg.*, § 58, A 177-8: «Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen tut), als eine notwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate, der Substanz, Ursache, etc... denkt [...], so kann uns nicht hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu präzisieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anlebende Eigenschaft, beizulegen. Denn, was das erste betrifft, so ist der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglicher Erfahrung, in der Sinnewelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Prinzip muß ihr durchgängig vorteilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden, zweitens aber wird dadurch noch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnewelt und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden».

² En este punto residen las dificultades que G. Lebrun encuentra en la interpretación de G. Martin —en *Probleme der Prinzipienlehre in die Philosophie Kants*, artículo incluido en nuestra bibliografía—, según el cual, el razonamiento analógico serviría de ocasión para reconducir a Kant a la tradición filosófica anterior, de modo que las atribuciones a Dios según analogía de una causalidad, de existencia o voluntad, se habrían derivado en relación con las categorías mismas, entendidas como significaciones originales y, disminuyendo la equivocidad, Kant no haría más que «volver a los viejos caminos de la analogía».

³ Vd. *Prolegómenos*, § 58, A 178: «Mediante ello [la inferencia por analogía] se evita que nos sirvamos de la propiedad de la razón, para pensar mediante ella a Dios, sino al mundo, como es necesario, para tener el uso más amplio posible de la razón en consideración de éste según un principio».

⁴ Vd. op. cit., *ibid.*, A 179, nota: «Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft,

La explicación kantiana manifiesta, así, por si permaneciese alguna duda, que el discurso analógico adoptado no transgrede la máxima lógico-transcendental, según la cual no hay un género común para el Ser supremo y los productos naturales y humanos, sino que únicamente nos permite comparar efectos, no penetrar naturalezas, y mucho menos las inteligibles. De este modo vienen a disolverse las dificultades planteadas por el teísmo, pues vinculamos al principio humeano de no conducir el uso de la razón más allá del campo de la experiencia posible con otro principio desconocido para Hume, que nos dice que no debemos considerar a la experiencia como algo que se delimite por sí sola a sí misma, sin ayuda de la razón. Una atención semejante a los matices del uso que realizamos de los conceptos y una tal ampliación del modo de pensar en el campo de la experiencia como la que requiere el establecimiento de un conocimiento del límite, debe contar con una utilidad notable en consideración del fin final de nuestra razón, que es la metafísica. Precisamente la justificación de semejante discurso limítrofe corona la exposición de las posibilidades de la razón en clave subjetiva —casi como un estudio “antropológico” que ha de quedar fuera del sistema, según palabras de Kant—, dejando aún en el aire la digna tarea de descubrir los fines naturales (*Naturzwecke*) a los que se dirige su disposición (*Anlage*) para conceptos transcendentales, desde el momento en que todo lo que reside en la razón se halla incorporado con vistas a un propósito útil¹. El camino desembozado será el impulsado por las Ideas de la razón, las cuales edifican lo que entendemos por metafísica, en su aspiración y esfuerzo (*Bestrebung*) por superar las limitaciones de la experiencia, Ideas que encontramos de la mano de una disposición natural (*Naturanlage*) de nuestra razón, destinada a liberar (*befreien*) a nuestros conceptos de las cadenas de la experiencia y de las limitaciones de la mera observación natural. Por esta vía se abrirá el paso hacia el campo (*Feld*) de objetos del entendimiento puro que no podemos determinar como aquellos que nos son dados mediante la intuición empírica, pero que permite que principios, necesarios e indispensables (*unumgänglich*) para la Razón en su uso práctico, se extiendan (*ausbreiten*) hasta alcanzar la universalidad (*Allgemeinheit*) requerida. En virtud de esta ampliación de nuestra perspectiva acerca del mundo, las Ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas nos librarán del materialismo, del naturalismo y del fatalismo respectivamente, proporcionando un espacio que las Ideas morales se ocuparán de llenar, más allá del campo de la especulación². Como la utilidad práctica que una ciencia especulativa pueda tener cae necesariamente fuera de los límites de la misma, al modo de un *escolio*, y no pertenece a ella como una de sus partes, la utilidad práctica del uso teórico de la razón no pertenecerá a la exposición del sistema, si bien sí residirá dentro de los límites de la filosofía, con mayor razón dentro de aquéllos que ella traza a partir de fuentes racionales puras, donde el uso especulativo de la razón en metafísica tiene que contar con una unidad necesaria con el práctico en la moral³. Justamente por ello la dialéctica inevitable de la razón pura no era únicamente una apariencia que debía ser disuelta, sino una disposición natural conforme a un fin, cuyo verdadero alcance había que determinar. Asimismo podemos considerar como un segundo escolio, más relacionado con el contenido de la metafísica, la exposición de ciertos principios —en el *Apéndice de la Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*— que determinan *a priori* el orden de la naturaleza y

ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen».

¹ Vd. *Proleg.*, § 60, A 183-4; cfr. *Idea*, prop. I; cfr. *KrV*, A 747/B 775-A 748/B 776.

² Vd. *Proleg.*, § 60, A 186.

³ Vd. *KrV*, A 840/B 868: «La legislación de la razón humana posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es, la filosofía moral sólo a lo que debe ser».

posibilitan la mayor unidad sistemática viable del entendimiento y sus conocimientos, tarea que les encomienda nuestra razón como inicio de la constitución de una historia natural sistemática, que habría quedado sin solución sin ellos¹.

A modo de conclusión de la exposición que hemos presentado en las páginas anteriores, acerca de la función y el sentido con que el *antropomorfismo simbólico* puede contar en relación a la constitución de una metafísica, que, a su vez, contará como *clave de bóveda* con un concepto como el de libertad, un concepto curiosamente, él mismo semántica y estructuralmente relacional, podemos extraer tres puntos que nos parecen esenciales al respecto. Ante todo, debe señalarse, de la mano de esta solución antropomórfica, la estrecha vinculación entre una noción como la de *punto de vista* (*Standpunkt*) y la ciencia que aspira a ser la metafísica. De alguna manera, el *saber del límite* aparece como el hallazgo de una perspectiva desde la cual podemos considerar al mundo sensible como un todo delimitado y su beneficiosa función para el destino de la crítica como despliegue de la multiplicidad de órdenes facultativos se observará de un modo más completo cuando nos detengamos en la gloriosa apertura que la ley moral proporciona al ánimo. En segundo lugar, conviene reparar en el uso que se ha realizado de una categoría, como la de causalidad, en su significación transcendental, como base de la relación establecida entre un Ser suprasensible=X y el mundo sensible, con lo que se justifica el tomar como punto de partida al deísmo, en tanto que pensamiento de un ser mediante predicados ontológicos, que aprovechan la virtualidad no empírica, sino transcendental, de los conceptos puros del entendimiento². Desprovista de su uso empírico, la categoría de causalidad, como posición del efecto B por la causa A, permite tematizar, mediante la mera función lógica del juzgar, la relación y referencia del mundo en su totalidad (*Weltganz*) a un principio que habría podido crearlo, con lo cual, emplearemos dicha categoría ateniéndonos a su sentido transcendental, carente de aplicación empírica. El dogmatismo de Hume residía, por lo tanto, a la vista del argumento kantiano, en confundir lo incognoscible con lo inefable, disyunción disuelta por Kant, al indicar la posibilidad, no de que el Ser supremo esté demostrado por sus obras, sino de que sea el orden de la naturaleza el que nos parezca divino³. De este modo, no será de extrañar que el teísmo, bien entendido, no sea una afirmación dogmática, sino una *hipótesis necesaria* de la razón, que busca actuar de acuerdo con sus exigencias y sus aspiraciones —como leemos en algunas de las *Reflexiones* kantianas—, pues, en primer lugar, había que vaciar al Dios teórico de su contenido especulativo, si es que se quería hacer un uso metafórico del mismo. En tercer y último lugar, el Dios antropomórfico en sentido simbólico se traducirá en una garantía reflexiva para poder pensar el mundo desde el punto de vista de la *finalidad*. Si bien el Dios precrítico, pensado como fundamento de la *totalidad* de las cosas, incluso en su posibilidad lógica —tal y como apuntaba la *Nova Dilucidatio*— garantizaba el nexo mecánico-físico de las cosas del mundo, el Dios como ente fuera del mundo=X garantizará el *nexus finalis* de aquéllas, con vistas a alcanzar la unidad sistemática más grande posible —la «*unidad formal suprema*»—, en nombre de la cual podamos enlazar las cosas entre sí según leyes teleológicas. Podríamos hacernos una idea de la distinta comprensión del rendimiento de la Idea de Dios a lo largo de la evolución del pensamiento kantiano de la mano de la tibia atención que el único sentido que aquélla seguirá manteniendo

¹ Vd. *Proleg.* §60, A 187-88.

² Vd. *op. cit.*, § 58, A 177: «*aquellos predicados* [los empleados en el concepto deísta de un Ser supremo] *son meras categorías, que no proporcionan ningún concepto determinado, pero tampoco un concepto* [de tal ser] *restringido a las condiciones de la sensibilidad*».

³ G. Lebrun plantea la cuestión bajo el siguiente motto: «*La imposibilidad de conocer está, por lo tanto, estipulada en el permiso para comprender*» en *op. cit.*, cap. VIII, VI, p. 225.

tras su maduración crítica merecerá en una obra como el *Einzig Bew.*¹. En la obra de 1763 se aconsejaba no atribuir al orden artístico fenómenos que pudieran considerarse como efectos de leyes generales, ni renunciar a la explicación por éstas antes de haber mostrado su imposibilidad², mientras que en la primera *Crítica* se afirmará que la presuposición de la finalidad no podrá perjudicar nunca al estudio de la naturaleza, y, si es verdad que podemos explicar el achatamiento de la tierra en forma esférica «por el equilibrio de la primitiva masa líquida que formaba la tierra», no lo habríamos descubierto sin la hipótesis de una disposición sabia que nos hubiera puesto sobre su pista. Si bien podemos confundirnos en la atribución de un *nexus finalis* a uno meramente mecánico, si bien sea posible convencer al anatomista de que ha cometido un error al referir algún miembro de un cuerpo animal a un fin determinado, del que en realidad aquél no se sigue, ello no implica que sea posible hallar una disposición natural que contenga una total ausencia de fines³.

Así, desde el mirador de la crítica, podemos considerar como tesis prácticamente intercambiables la afirmación de que la sabiduría divina lo ha ordenado todo conforme a sus fines supremos y de que una sabiduría suprema sirve de hilo conductor, como un símbolo operativo para la investigación natural y como principio de la máxima unidad sistemática y teleológica de la naturaleza según leyes universales, es decir, que se halla al servicio de la razón finita humana, incluso allí donde no advirtamos realmente esa unidad⁴. Identidad aún imposible para la obra de 1763, donde la primera de las tesis hubiera dado lugar a un Dios antropomórfico, cercano al demiurgo platónico, mientras que la segunda hubiera resultado, si bien con dificultades, la única realmente aceptable. Paulatinamente la finalidad técnica se irá convirtiendo en un símbolo necesario para la comprensión racional, lo que alberga —como veremos— importantes consecuencias para el aspecto que tome finalmente un estudio de la libertad. La operación de comparar la racionalidad del orden del mundo con los efectos de la razón humana que conocemos, así como la atribución a la disposición sistemática del primero de una razón en sentido analógico, con el fin de alcanzar un sentido y un punto de vista suficientemente determinante de su legalidad, si bien carente de intención cognoscitiva, se muestra como la extracción de un núcleo de la teología racional, por un lado, demasiado subjetivo y antropológico como para determinar efectiva y empíricamente a Dios, y, por otro, demasiado abstracto como para ser una mera construcción conceptual humana. El lenguaje del límite nos proporciona, así, una suerte de *razón flotante*, entre el cielo y la tierra, en la que observamos los pasos de la

¹ Vd. *Einzig Bew.*, en el que se introduce —como decimos— como elemento secundario la auténtica piedra de toque de la única significación teórico-reflexiva que seguirá manteniendo Dios al final de la primera *Crítica* y de los *Prolegómenos*: «Se puede, por analogía con las acciones humanas, representar cómo un ser pueda ser la causa de algo real, pero jamás cómo aquél contenga el fundamento de posibilidad interna de otras cosas, como si este pensamiento fuera demasiado alto para que una criatura pudiera alcanzarlo» [subrayado nuestro]; II, pp. 152-3; cfr. *Fortschr.*, XX, p. 294: «Tenemos pues un concepto de una teleología de la naturaleza, y un concepto a priori, pues en otro caso no nos estaría permitido hacerlo entrar en nuestra representación de objetos de la naturaleza, sino únicamente extraerlo de ésta, como intuición empírica, y la posibilidad a priori de un tipo tal de representación — que no es aún conocimiento alguno— está fundada en el hecho de que percibimos en nosotros mismos una facultad, una capacidad de conexión según fines (*nexus finalis*)»; cfr. G. Lebrun, *op. cit.*, pp. 228-9.

² Vd. *Einzig Bew.*, II, pp. 114 y 136.

³ Vd. *KrV*, A 688/B 716.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 699/B 727: «[I]ncluso en los casos en que no la percibimos [la unidad sistemática de la naturaleza] tiene que dar exactamente lo mismo decir que Dios lo ha querido así en su sabiduría o que la naturaleza lo ha dispuesto así en su sabiduría. En efecto, fue precisamente la máxima unidad sistemática y teleológica que la razón impuso como principio regulador de toda investigación de la naturaleza la que le dio derecho a basarse en la Idea de una inteligencia suprema como esquema del principio regulador. Cuanta más finalidad se descubra en el mundo, de acuerdo con tal principio, tanto más quedará confirmada la legitimidad de esa idea».

disolución de una comprensión de Dios como “esquema” de la totalidad de las cosas en una razón limítrofe, que se expresa como la fundamentación y explicación que —al menos de un modo provisional— la crítica está en condiciones de ofrecer acerca del orden racional del mundo. La razón humana despliega de este modo su potencialidad para mirarse desde un afuera de sí, no con el fin de considerarse como una criatura siempre subsidiaria de un género ontológico excelente, de suerte que todo saber debiera terminar por reconocerse como teología, sino más bien para romper definitivamente con esa “imagen del pensamiento” y sentar las bases requeridas para que la tarea de la reflexión en la comprensión de qué signifique pensar, de cuáles sean las condiciones de ejercicio del uso de la razón, pueda desarrollarse, proyecto crítico desde el que bien podrán esperarse nuevos impulsos para la metafísica. Poner en marcha este plan —la renovación de la pregunta por la metafísica como ciencia— requería acometer una *arqueología filosófica* sin parangón en el horizonte intelectual kantiano, cuyos primeros frutos reconoceremos en la discusión contenida en esta primera parte de nuestro trabajo.

1.4. El acabamiento de una Crítica de la razón pura como “metafísica inmanente”: la tarea de una deducción de las Ideas de la razón.

Ya tuvimos ocasión en anteriores apartados de reparar en algunas de las peculiaridades de la razón y sus productos, las *Ideas* —las cuales funcionan como *principios* del conocimiento *a priori* humano—, especialmente cuando nos detuvimos en los puntos significativos que caracterizan al entendimiento y la razón como dos facultades superiores de conocer independientes. Entonces señalábamos que, además de su función metodológica, lo incondicionado (*das Unbedingte*) actuaba como una *conditio sine qua non* para el proceder de la ciencia, en la medida en que lleva a cabo una petición inacabable de premisas, como se observa con toda claridad en la sugerencia kantiana de identificar a la razón y la pregunta por el *por qué*¹. De esa manera su función reguladora no reducía a la facultad de los principios a un uso puramente formal, sino que, si bien sus productos quedaban vacíos como contenido, al mostrarse como el *pendant* de lo dado en la experiencia, permanecía como modelo ideal en el que debe mirarse el conjunto de la realidad. La inclusión de una nueva densidad intelectual, que será la propia de la razón, deberá hallarse —dada la naturaleza arquitectónica de la razón— en consonancia con la posible y necesaria consideración de todos nuestros conocimientos como pertenecientes a un *sistema racional*, en el que encuentren satisfacción el conjunto de los intereses de la razón humana². Un signo de esta su coherencia interna lo descubrimos en el hecho de que ella misma proyecta mediante sus Ideas la realidad de un ente que nos permite alcanzar un nuevo punto de vista acerca de las cosas del mundo, que no es otro que el de una unidad sistemática indispensable para la subsistencia de la razón y beneficiosa para el uso empírico del entendimiento³. Otro signo de esa concordancia lo hallamos en la integración de la tríada que componen esas Ideas en la dinámica de la razón y en su exigencia de sistematización, que constituye su principal propósito⁴, pues —como leemos en el §56 de los *Prolegómenos*— «*expresan el destino propio de la razón, a saber, ser un principio de unidad sistemática para el uso del entendimiento*».

Volviendo a la amplitud de un punto de vista que permitirían las Ideas de razón, éstas son definidas por Kant como algo a lo que no corresponde nada dado en la experiencia⁵, carácter que,

¹ Vd. KrV, A 488/B 516: «Si admitimos, en algunos casos, acontecimientos producidos por sí mismos, es decir, producidos por libertad, entonces nos sigue acosando el por qué, según una inevitable ley natural, y nos obliga a rebasar este punto para ir más allá de acuerdo con la ley causal empírica, encontrándonos con que semejante totalidad de interconexión es excesivamente pequeña en relación con nuestro necesario concepto empírico» [subrayado nuestro].

² Vd. op.cit., A 474/B 502: «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros»; cfr. op. cit., A 804/B 832.

³ Vd. op. cit., A 681/B 709: «La razón es incapaz de pensar tal unidad de otro modo que dando un objeto a su Idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos; pues ésta no nos ofrece nunca un ejemplo de perfecta unidad sistemática. Un ente de razón (*ens rationis ratiocinatae*) de este tipo es una mera Idea y, consiguientemente, no es admitido en términos absolutos y en sí como algo real, sino como fundamento en sentido problemático (puesto que ningún concepto del entendimiento nos permite llegar a él), con el fin de considerar toda conexión de las cosas del mundo sensible como si se basaran en ese ente de razón, pero sólo se adopta la hipótesis como objeto de fundar en dicho ente aquella unidad sistemática que puede ser indispensable a la razón y favorecer en todo caso el conocimiento empírico del entendimiento sin poder, en cambio, obstaculizar tal conocimiento».

⁴ Vd. op. cit., A 797/B 825.

⁵ Vd. op. cit., A 327/B 384: «Los conceptos puros de razón [...] son [...] transcendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la Idea transcendental. Cuando

lejos de condenarlas a constituir algo vacío, ficticio o sin importancia, nos traslada a una perspectiva, según la cual serán *indispensablemente necesarias* (*unumgänglich notwendig*) para el ejercicio de nuestras actividades intelectuales e igualmente «la condición indispensable de todo uso práctico de la razón» (A 328/B 385), entendiendo por *práctico* todo aquello que es posible por libertad, todo aquello que se basa en ella¹. La presencia de las Ideas pone en evidencia que la naturaleza de nuestra razón no puede conformarse con el hallazgo de las condiciones de la objetividad, desde el momento en que «nuestra facultad de conocimiento siente una necesidad mucho más elevada que el deletrear los fenómenos según una unidad sintética, con el fin de leerlos como experiencia» (A 314/B 371). Por todo ello, la razón será capaz de reflexionar acerca del pensar y sus condiciones con una profundidad de la que el proceder mecánico del entendimiento —que «representa a las cosas tal y como son, sin considerar si y cómo podemos obtener conocimiento de ellas»²— no es capaz. Así como la facultad de los conceptos carece de medios para luchar contra la imposición de la realidad, cuya *legalidad* nos devuelve, la razón expone la fuerza inteligible de las Ideas para sobreponerse a la facticidad de lo dado y elaborar a partir de ello una realidad antes inexistente. En este sentido, sólo un estudio acerca de la libertad, en virtud de su esencial pertenencia al hombre, podrá ponernos en condiciones de pensar esa transformación que el pensamiento exige con respecto de la realidad, a lo que volveremos más tarde de la mano de la necesidad de trazar una *historia de la razón*.

Sin olvidar el sentido positivo que ya introduce lo inmediatamente anterior, en tanto que productos basados en la naturaleza de nuestras fuerzas, las Ideas de la razón deben ser conformes a fin y contar con un buen uso posible, con una determinación buena y final (*gute und zweckmäßige Bestimmung*), basada en la disposición natural de nuestra razón:

«Las Ideas de la razón pura nunca pueden ser en sí mismas dialécticas, sino que el uso inadecuado de las mismas tiene que producir el que de ellas surja una ilusión dialéctica; pues están planteadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios. Es de suponer, pues, que las Ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y apropiada»³.

El texto citado apunta a la necesidad de acometer el estudio de un *uso inmanente* de las Ideas, las cuales, cuando se las toma por conceptos de cosas efectivamente reales, reciben una aplicación transcendente y resultan engañosas. Es el uso que las Ideas pueden recibir, no lo que son por ellas mismas, el que puede reconocerse como *inmanente* (*einheimisch*) o *transcendente* (*überfliegend*), según se dirija al uso empírico del entendimiento o a un objeto supuestamente transcendente. En virtud de esta última referencia al entendimiento en su uso empírico, la razón

se nombra una Idea, se dice muchísimo desde el punto de vista del objeto (en cuanto objeto del entendimiento puro), pero poquísimo desde el punto de vista del sujeto (es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas), precisamente porque tal Idea nunca puede darse en concreto, en cuanto concepto de un maximum, de modo que tenga correspondencia».

¹ *Vd. KrV*, A 314/B 371; *vd. op. cit.*, A 800/B 828.

² *Vd. op. cit.*, A 498/B 526. Éste es el aspecto moderado con que la razón y sus preguntas observan a la facultad que legisla sobre la naturaleza.

³ *Vd. op. cit.*, A 669/B 697: «Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein springt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben»; *cfr. op. cit.*, A 642/B 670-A 643/B 671.

no produce (*schafft*) ningún concepto de un objeto, sino que más bien ordenará los que el entendimiento le pone ya de antemano a disposición, proporcionándoles la deseada y desconocida unidad —esta última facultad lleva a la unidad de la apercepción transcendental a la multiplicidad sensible, ocupándose únicamente de una *unidad distributiva*—, a saber, unificando la multiplicidad de los conceptos mediante las estructuras modélicas que son sus Ideas, y posicionando una *unidad colectiva* como meta de los actos del entendimiento. En este uso regulativo, excelente (*vortrefflich*) y necesariamente indispensable (*unentbehrlichnotwendig*), la razón dirige el entendimiento a una cierta meta, en consideración de la cual las líneas directrices de las reglas de este último desembocan todas en un mismo punto, que aunque sólo una Idea, representará un punto que se halle fuera de los conceptos del entendimiento, más allá de los límites de la experiencia posible, como un *focus imaginarius* que sirva para proporcionar a aquél la máxima unidad junto con la máxima extensión (*Ausbreitung*)¹. Esa dirección se traducirá en el alcance de lo que pueda ser *lo sistemático del conocimiento*, es decir, que éste no constituya un agregado casual, sino un sistema conectado según leyes necesarias y constituido conforme a un principio. Con ello se alcanzaría una unidad racional que presupone la Idea de la forma de un todo de nuestros conocimientos, la cual precede a las partes y contiene las condiciones para determinar *a priori* el lugar de cada una y su relación con las demás, esquema según el cual interrogamos a la naturaleza y consideramos menesteroso a nuestro conocer si no resulta adecuado a aquellas Ideas, cuyo origen se encuentra en la razón.

La presentación de la unidad sistemática pensada por las Ideas como un *focus imaginarius* se traduce, así, en una *unidad proyectada*, que no podrá considerarse en ningún momento como algo dado, sino como un *problema* que sirve para encontrar un *principio* unificador para lo múltiple que proporciona el uso empírico del entendimiento, de la misma manera que para dirigirlo en aquellos casos que aún no están dados, conectándolos con los conocimientos anteriores. En conformidad con el doble uso de la razón, lógico y real, del que nos habla Kant en la introducción de la *dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*², y teniendo presente lo que se dijo en este mismo trabajo en el apartado 1.3.4 en relación a los principios de determinabilidad y omnimoda determinación, la unidad racional se manifiesta, en primer lugar, como un *principio lógico*, que interviene allí donde el entendimiento no alcanza por sí solo a proporcionar reglas, ofreciendo a la diversidad de sus conceptos uniformidad bajo un principio sistemático, llegando en semejante conexión (*Verknüpfung*) tan lejos como sea posible. Por otro lado, el mismo principio adoptará el aspecto de un *principio transcendental*, que hará necesaria a esa unidad sistemática no sólo subjetiva y lógicamente, en un sentido metódico, sino también en sentido objetivo, lo que, al mismo tiempo, servirá de hilo conductor para el posterior ensayo de su deducción transcendental³. Podemos valernos del mismo ejemplo ofrecido por Kant para exponer

¹ Se trata de una de las imágenes citadas por G. Deleuze en su exposición de las Ideas en el pensamiento kantiano como problemas de la razón, desde un planteamiento de la cuestión que retoma en buena parte claves de lectura leibnizianas —vd. cap. cuarto de su obra *Diferencia y repetición*—; cfr. *KrV*, A 644/B 672.

² Vd. *KrV*, A 299/B 355-6: «Dado que aquí la razón se presenta dividida en una facultad lógica y transcendental, tiene que buscarse un concepto más elevado de esta fuente cognoscitiva, que abarque los dos conceptos, mientras tanto podemos esperar, en virtud de la analogía con los conceptos del entendimiento, que el concepto lógico nos dé también la clave del transcendental y que la tabla de funciones del primero nos proporcione igualmente el árbol genealógico de los conceptos de razón».

³ Vd. *op. cit.*, A 648/B 676: «[puede decirse], consiguientemente, que todos los posibles conocimientos del entendimiento (entre ellos los empíricos) tienen unidad de razón y se hallan bajo principios comunes, de los que pueden derivarse esos conocimientos independientemente de su diversidad: saber todo esto constituiría un principio transcendental de la razón, que convertiría en necesaria la unidad sistemática, no sólo subjetiva y lógicamente, como método, sino objetivamente»; cfr. *op. cit.*, A 654/B 682: «De acuerdo con este principio transcendental se

el proceder de tal presuposición trascendental, oculta bajo la reflexión filosófica tradicional acerca del sistema de los conocimientos, que no es otro que el del descubrimiento de una facultad absolutamente fundamental por comparación de otras menores con facultades fundamentales relativas. Gracias a una *máxima lógica*, que disminuirá todo lo posible la diversidad de manifestación de las facultades, se irá descubriendo la identidad escondida de todas ellas, en una revelación que satisface en buena medida al proceder y ejercicio de nuestra facultad racional¹. Pero no debe pasarse por alto el hecho de que esta unidad racional es meramente *hipotética*, a saber, que no es necesario encontrarla de hecho, sino que debemos presuponerla y buscarla *a favor de la razón* (*zu Gunsten der Vernunft*), con vistas a la edificación de ciertos principios y al ahorro en la disposición de los mismos, como una ley interna de la naturaleza.

La antesala lógica de este principio trascendental podemos encontrarla, según la indicación kantiana, en las máximas de escuela por las que tradicionalmente se han guiado los filósofos, articuladas en una serie de presuposiciones que tienen en común el habilitar las condiciones exigidas para el uso lógico de la razón y sus inferencias de lo universal a lo particular, buscando en todo momento la subsunción de las especies bajo géneros cada vez más elevados. En primer lugar, encontraremos la regla escolástica, enunciada bajo la fórmula ockhamiana «*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*», que se remonta a la vieja polémica del nominalismo y establece que la multiplicidad, en principio infinita, hallable en la naturaleza no tiene por qué impedir su reducción a unidad sobre la base de un pequeño grupo de proposiciones fundamentales, regla que identificamos con el principio de uniformidad de lo múltiple bajo géneros cada vez más elevados o *principio de homogeneidad*. Este principio lógico, que defiende la unidad genérica, presupone, como clave para su aplicación a la naturaleza, necesariamente un principio trascendental, según el cual se presuponga una homogeneidad en la multiplicidad de la experiencia posible, sin la que el más agudo entendimiento no sería capaz de encontrar la menor semejanza entre los fenómenos al compararlos entre sí². En carencia del mismo no habría ley lógica de los géneros, así como tampoco uso empírico del entendimiento, debido a la obligada reducción de expectativas que sufrirían los conceptos universales, en los que consiste el negocio del entendimiento, por lo tanto, en una inferencia legítima, tampoco experiencia alguna. Kant ofrecerá la siguiente justificación trascendental de este principio lógico, homólogo de la “navaja de Ockham”:

«Si hubiera una diferencia tan grande entre los fenómenos, que se nos ofrecen, no diré de la forma (pues desde este punto de vista pueden ser semejantes entre ellos), sino del contenido, es decir, según la multiplicidad de entes existentes, de forma que el más agudo entendimiento humano

presupone necesariamente una homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible (si bien no podemos determinar a priori cuál es su grado), ya que, de no existir tal homogeneidad, no serían posibles los conceptos empíricos ni, consiguientemente, experiencia ninguna»; cfr. op. cit., A 663/B 691-A 664/B 692.

¹ Vd. KrV, A 648/B 676-A 649/B 677.

² La presuposición trascendental necesaria de este principio lógico la encontramos en *op. cit.*, A 651/B 679-A 652/B 680: «*Que toda la multiplicidad de las diversas cosas no excluye su identidad de especie; que debemos considerar las distintas especies como diferentes determinaciones de unos pocos géneros y éstos, a su vez, como determinaciones de clases aún más elevadas, etc.; que hay, consiguientemente, que buscar cierta unidad sistemática de todos los conceptos empíricos posibles en la medida en que sean derivables de otros más elevados y universales; todo ello constituye una regla de escuela o principio lógico sin el cual no habría uso alguno de la razón [...] Que tal unidad se halla también en la naturaleza los filósofos lo presuponen en la conocida regla escolástica, según la cual no hay que incrementar innecesariamente los principios (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). La regla quiere decir que la naturaleza de las cosas mismas ofrece materia a la unidad de la razón y que la aparente diversidad infinita no tiene por qué impedirnos suponer detrás de tal multiplicidad una unidad de propiedades básicas que nos permitan derivar esa misma multiplicidad con simples determinaciones diversas*».

fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos universales, incluso no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos. Por lo tanto, el principio lógico de los géneros presupone uno transcendental [...] [s]egún el cual se presupone en la multiplicidad de una experiencia posible una homogeneidad necesaria (sin que podamos igualmente determinar *a priori* su grado), porque sin la misma no sería posible ningún concepto empírico, con lo que tampoco ninguna experiencia»¹.

La regla que venimos de exponer se ve complementada por otra máxima reconocida históricamente, que —en una referencia no explícita al sistema de la naturaleza pensado por Linneo— puede enunciarse como «*entium varietates non temere esse minuendas*», en la que la atención se dirigirá esta vez a las diferencias entre fenómenos, más que a la unidad de las mismas en un mismo género, lo que requerirá igualmente un *principio transcendental de especificación* que garantice su sentido y aplicación, imponiendo al entendimiento el deber de buscar subespecies para cada especie que nos sea presentada. Con ello daríamos con el polo opuesto y complementario del anterior principio —si no hubiera conceptos inferiores tampoco los habría superiores—, que nos permitirá pensar la experiencia como un todo². En virtud de este principio transcendental, el ejercicio del entendimiento se verá provisto de un notable motor, que exigirá en todos sus actos el hallazgo de diferencias cada vez menos notables, «*aunque no se revelen a los sentidos*», en lo que se verá favorecido el mismo sistema de la experiencia, que así alcanzará mayor extensión. Tras estos principios fundamentales, en orden a la sistematización de toda experiencia, Kant observa la labor de la razón para prepararle el terreno al entendimiento (*bereitet sein Feld*)³, trabajo que conducirá finalmente a un género superior (*höhere Gattung*), como punto central de todos los conceptos, hasta alcanzar un género supremo (*höchste Gattung*), como horizonte universal y verdadero que abarque toda la variedad, y que encontrará su final en una *ley de afinidad* de todos los conceptos, que —retomando el concepto leibniziano de una *escala continua de las criaturas*, utilizado más tarde por Bonnet— garantiza un tránsito continuo

¹ Vd. KrV, A 653/B 681-A 654/B 682: «*Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich sein), sondern dem Inhalte, d.i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach, daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden, und es würde selbst kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat. Das logische Prinzip der Gattungen setzt also ein transzendentales voraus [...] [n]ach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirische Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre*».

² Cfr. Logik-Jäsche, §§ 8-14, A 148-153. También esta segunda ley requerirá una fundamentación transcendental, vd. KrV, A 656/B 684-A 657/B 685: «*Se ve claramente que también esta ley lógica quedaría sin sentido ni aplicación si no contara a su base con una ley transcendental de especificación, que sin embargo no exige una infinitud real en consideración de las diferencias de las cosas, que pueden ser nuestros objetos; pues el principio lógico, que sólo afirma la indeterminación de la esfera lógica en consideración de la posible división, no da pie a tal conclusión [...] Esta ley de especificación no puede tampoco derivarse de la experiencia, ya que ésta es incapaz de revelarnos tal amplitud. La especificación empírica pronto se para en la diferenciación de lo múltiple, si no ha sido dirigida mediante la anterior ley transcendental de especificación, como un principio de la razón, que hace que busquemos diferencias y que sospechemos que existen aunque no se revelen a los sentidos. Para descubrir que las tierras absorbentes son de clases distintas (calcáreas y muriáticas) hacia falta primero una regla de razón que, dando por supuesto que la riqueza natural es tan grande, que cabe presumir diferencias, propusiera al entendimiento la tarea de buscarlas*».

³ Vd. KrV, A 664/B 692.

de una especie a otra mediante una gradación de la multiplicidad, una vez que la interrelación (*Zusammenhang*) sistemática entre ellos ha sido culminada en la Idea, en virtud de los dos polos extremos de los géneros superiores y las especies inferiores. Invirtiendo el orden con el que venimos exponiendo los diferentes principios racionales, semejante ley de afinidad será presupuesta por un principio del tipo «*non datur vacuum formarum*», que establece que no puede haber géneros originarios aislados y separados, pues, más bien, el conjunto de la naturaleza constituye un *continuum formarum*, a saber, un todo sistemático y entretelado formalmente, en el cual cualquier desplazamiento implicará el obligado recorrido de distintas especies¹. Como ya había afirmado Linneo y como lo recordarán sus discípulos no existen saltos en la naturaleza, por lo que se podrá poner a la base de los sistemas vegetales y animales, tal y como son expuestos en la *Philosophia botanica* de aquel naturalista, el principio filosófico según el cual *natura non facit saltus*. Pero la continuidad de las distintas especies, consecuencia de aquella que hallamos en la naturaleza, debía encontrar también un fundamento de carácter transcendental, que proporciona un aspecto de aprioridad a una ley que, de otro modo, seguiría siendo meramente empírica:

«Esta ley lógica del *continui specierum (formarum logicarum)* presupone una transcendental (*lex continui in natura*), sin la cual el uso del entendimiento mediante aquella prescripción sólo habría sido conducido erróneamente, desde el momento en que quizás tomaría un camino opuesto a la naturaleza. Por lo tanto esta ley debe descansar en fundamentos transcendentales y no empíricos. Pues en el último caso llegaría después que el sistema; cuando ha sido precisamente la que ha producido lo sistemático del conocimiento natural»²

Estos tres principios sistemáticos de la razón deben ser considerados, pues, con vistas a la comprensión del ensayo de su deducción transcendental, como *máximas* o *principios subjetivos*, desde los que podamos divisar el conjunto de las leyes propiamente objetivas de la naturaleza como un todo³. No en vano el apéndice kantiano a la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* ejemplifica la unidad sistemática que habilitan los tres principios lógicos considerando a cada concepto como el horizonte que un espectador posee como su punto de vista, como el alcance de las cosas que pueden ser vistas desde él, de modo que pueda pensarse en un horizonte común a los diversos horizontes (géneros), desde el cual divisar, como el punto central que representa el género más elevado, la multiplicidad de géneros, especies y subespecies. A su vez,

¹ Una breve exposición de la poderosa influencia con la que las Ideas de razón han contado en los procesos calificadorios realizados por los naturalistas la hallamos en *KrV*, A 646/B 674: «Se admite que es difícil encontrar tierra pura, agua pura, aire puro, etc. Sin embargo, nos hacen falta tales conceptos (que no proceden, pues, en lo que a su plena pureza se refiere, más que de la razón) a la hora de determinar adecuadamente cuál es en el fenómeno la parte debida a cada una de esas partes naturales. Y así se reducen todas las materias a la tierra (como mero peso), a sales, combustibles (como energía) y, finalmente, a agua y aire como vehículos (como máquinas, mediante las cuales operan las entidades anteriores), con el fin de explicar los procesos químicos de las materias según la idea de un mecanismo».

² *Vd. op. cit.*, A 660/B 688: «Dieses logische Gesetz des continui specierum (formarum logicarum) setzt aber ein transzendentales voraus (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem sie vielleicht einen der Natur gerade entgegengesetzten weg nehmen würde. Es muß also dieses Gesetz auf reinen transzendentalen und nicht empirischen Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es später kommen, als die Systeme; es hat aber eigentlich das Systematische der Naturerkenntnis zuerst hervorgebracht».

³ La definición de los principios regulativos de la razón como máximas que revelan un interés doble de la misma en la especulación, el cual puede estar dirigido bien a la multiplicidad, bien a la unidad, según la *adhesión* (*Anhänglichkeit*) del científico a una ley u otra, trae a la luz la relatividad de la defensa de ambas posturas, que no encuentra su origen en fundamentos objetivos —un mayor o menor conocimiento del objeto—, sino en razones subjetivas; *vd. op. cit.*, A 666/B 694-A 667/B 695.

podrán señalarse dentro de ese horizonte general una serie de puntos hasta el infinito, cada uno de los cuales contará con su propio horizonte, pues el más general consistirá en otros de cada vez menor alcance, no en individuos sin alcance alguno. No en vano, la razón puede prepararle el terreno al entendimiento porque *«es la facultad de ver más allá hacia una perspectiva, es la facultad que forma el horizonte»*, es decir, aquella cuyo interés está dirigido a aunar y recoger la mayor multiplicidad posible en la unidad más elevada posible¹. Las tres leyes que la razón pone ante los ojos del filósofo transcendental constituirán principios orientativos en la multitud de géneros que presenta la experiencia, así como medios de prevención con respecto al peligro de una restricción injustificada de esa riqueza a una serie de principios supremos, que lleve a olvidar el trabajo de la especificación. Nos parece justificado introducir aquí un texto perteneciente al *Prólogo* de la *Crítica del Juicio*, donde de la mano de la necesidad de una investigación del Juicio para la terminación del entero negocio crítico, se resumirá del siguiente modo el resultado de la ocupación de la primera *Crítica* con una de las facultades superiores de conocer, que no es otra que el entendimiento:

«La Crítica [...] coloca empero todos los demás conceptos puros [aparte de los pertenecientes al entendimiento] entre las Ideas, las cuales son transcendentales para nuestra facultad de conocimiento teórico, aunque no por eso son inútiles o superfluas, sino que sirven de principios regulativos, ya sea para contener las inquietantes pretensiones del entendimiento, que (porque tiene la facultad de establecer *a priori* las condiciones de la posibilidad de todas las cosas que él puede conocer) cree por eso haber encerrado en esos límites también la posibilidad de todas las cosas en general, ya sea también para conducirlo en la contemplación de la naturaleza, según un principio de integridad, aunque nunca lo pueda conseguir, y fomentar de ese modo el fin último de todo conocimiento»².

Nos interesa el hecho de que, de la misma manera en que sólo la referencia a la experiencia podía proporcionar significación a los conceptos puros del entendimiento, tendrá que darse para la unidad sistemática de todos los conceptos del entendimiento un *análogo de un esquema*, algo así como la Idea de un máximo de división y unificación del conocimiento en un solo principio, de modo que los principios de la razón tengan realidad objetiva, no para determinar algo del objeto empírico, *«sino para indicar el procedimiento según el cual puede el uso empírico y determinado del entendimiento concordar plenamente consigo mismo»*³. A

¹ Vd. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 45: «La razón presupone según Kant (A 644/B 672) un focus imaginarius, un foco en el cual convergen todos los rayos de la indagación de las cosas y de la determinación de los objetos, respectivamente, a la inversa: a partir del cual todo conocer tiene su unidad. La razón, podríamos decir, es la facultad de la reunión anticipadora —lógos, légein. Kant retorna frecuentemente, sin saberlo de manera expresa, con una seguridad de sonámbulo, mejor: por virtud de una legítima afinidad electiva filosófica, a la significación fundamental de los conceptos filosóficos originales de los griegos. La razón es sistemática en sí misma, facultad y exigencia de sistema a la vez. Por esto la reflexión sobre la esencia de la razón, sobre su estructura interna y su facultad y los posibles caminos de su proceder, es decir, la metodología de la razón, tiene que contemplar y determinar a la razón también respecto de las condiciones de la formación del sistema, como dice Kant, respecto del “arte de los sistemas”. Ésta es la tarea de la “Arquitectónica de la razón pura”».

² Vd. KU, Vorrede, BA IV-V: «Die Kritik [...] verweist aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen: teils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes, als ob er (indem er *a priori* die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurück zu halten, teils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten, und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern»; cfr. *Prolegómenos*, §51.

³ Vd. KrV, A 666/B 694.

diferencia de los principios del entendimiento, siempre constitutivos en relación a la experiencia, los principios de la razón no podrán ser constitutivos en relación a los conceptos empíricos, puesto que carecen de un esquema de la sensibilidad que les garantice la aplicación a un objeto *in concreto*. Los principios desplegados por la Idea racional de sistematicidad tienen la peculiaridad, como ya se ha visto en su anterior examen, de parecer transcendentales, pues, si bien sirven para la continuación del uso empírico del entendimiento, que les sigue asintóticamente, sin alcanzarlos jamás, contarán en tanto que proposiciones sintéticas *a priori* con una validez objetiva, aunque indeterminada y, así, servirán de reglas de la experiencia posible, a pesar de no ser susceptibles de una deducción transcendental. Puesto que no podemos hacer un uso *a priori* seguro de un concepto sin haber llevado a cabo su deducción transcendental, las Ideas deberán contar también con alguna prueba crítica que demuestre su validez indeterminada, pero objetiva, fundamento de una suerte de *canon del uso empírico del entendimiento*, que permitiría captar a todas las acciones del entendimiento como una esfera totalmente determinada, lo que supondría el acabamiento del negocio crítico de una *Crítica de la razón pura*. Recordando la distinción que trazábamos anteriormente con respecto a un uso lógico y un uso transcendental de la razón —en analogía con esa doble virtualidad en el entendimiento, que está a la base de la división de la lógica en general y transcendental—, habrá que distinguir entre un doble sentido de la deducción de las Ideas de la razón, de manera que llamaremos *deducción metafísica* a la derivación de las mismas a partir de las formas de inferir de la lógica general y de las relaciones posibles de condicionamiento lógico, que ocupa los primeros libros de la *Dialéctica transcendental* de la *Crítica de la razón pura*, así como *deducción transcendental subjetiva* a la demostración de que tales Ideas cuentan al menos con una validez objetiva indeterminada, mediante la cual descubrimos en esas derivaciones silogísticas unos principios regulativos de la unidad sistemática de lo múltiple del conocimiento empírico en general, expuestos de la mano de cada clase de Ideas, lo que parece acabar con toda esperanza de devolver algo de sentido a las demostraciones de la *metaphysica specialis*, de cuyos objetos únicamente podremos tener un concepto problemático¹. El proceder de esta prueba objetiva, si bien de una objetividad indeterminada, será análogo al que observamos en las categorías del entendimiento. El momento eminentemente formal lo encontraremos, como decíamos, al inicio de la *Dialéctica transcendental*, de modo que se determine el carácter de lo incondicionado que corresponde a cada tipo de los silogismos aristotélicos, sin concretar aún el contenido suprasensible de esas modalidades. Esta deducción metafísica presentará a las Ideas como principios requeridos para la organización discursiva de la

¹ Resulta del todo necesario citar los siguientes textos de la *KrV*, en los que se intenta ofrecer una solución satisfactoria a la exigencia racional de una deducción de las Ideas, vd. A 336/B 393: «De estas Ideas transcendentales no podemos realizar una deducción objetiva en sentido propio, al modo como la hicimos de las categorías, ya que, precisamente por ser simples Ideas, no hacen en realidad referencia a un objeto que pueda dárseles como correspondiente. Pero si podríamos efectuar una derivación subjetiva de las mismas partiendo de la naturaleza de nuestra razón»; cfr. op. cit., A 663/B 691-A 664/B 692: «Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser transcendentales y, si bien no contienen más que Ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón [...], poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori*, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva [...], empleados como principios heurísticos, dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia, sin que, no obstante, pueda llevarse a cabo una deducción transcendental de los mismos, lo cual es siempre imposible en relación con las Ideas»; cfr. op. cit., A 669/B 697-A 670/B 698: «Un concepto *a priori* no puede ser empleado con seguridad si no se ha efectuado antes su deducción transcendental. Las Ideas de razón no admiten una deducción semejante a la de las categorías; pero, si queremos que posean por lo menos alguna validez objetiva, aunque sea indeterminada, y que no representen meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiocinantis*), tiene que ser posible efectuar una deducción de las mismas, aunque sea muy distinta, por supuesto, de la que puede realizarse con las categorías».

razón humana, que presidirán como tales a la facultad de juzgar (*Vermögen zu Urteilen*) que también es el entendimiento, postulando una última condición de todas sus premisas, ya se trate del último sujeto al que todo es inherente, de la última condición de todos los enlaces hipotéticos o de la unidad suprema de todas las alternativas formuladas en las disyunciones posibles, de las que sea capaz nuestra facultad de conocer objetos en la experiencia. Pero además de este valor, cuya productividad no vislumbramos, que proporciona el origen formal-silogístico de las Ideas, será necesario un uso regulador de las mismas, exigido por la misma naturaleza arquitectónica de la razón. En efecto, si bien van más allá de toda experiencia, nada impide que puedan denominarse *objetivas*, en el sentido de que «podemos llamar objeto a todo, incluso a toda representación, con tal de que tengamos conciencia de ella»¹, donde su objetividad será la propia de lo que sólo puede ser pensado, convirtiéndolas, así, en capaces de recibir una exposición esquemática de algún tipo, excepto en el caso de las Ideas cosmológicas, las cuales dan lugar a un conflicto en el que la razón deberá demorarse largo tiempo. Si bien sólo podemos acercarnos asintóticamente con nuestros conceptos a las Ideas de la razón, sin alcanzarlas nunca del todo, éstas, en tanto que proposiciones sintéticas *a priori* de nuestra razón, poseen una validez que, a pesar de indeterminada, es objetiva. La conclusión de esta exposición eidética nos reportará el resultado de que en realidad sólo podemos contar con la segura fuerza reguladora de la existencia de un Ser supremo, considerado como Creador del mundo, dadas las dudas que despierta la difícil situación de la Idea psicológica². La doble presentación de las Ideas como *cuasi-objeto* y mera dirección por la que continuar la investigación empírica ha dado lugar a no pocas polémicas acerca de la coherencia o no de la exposición kantiana del problema de validez que implican esos productos de la razón, que plantean como problemática su misma consideración unitaria como conceptos dialécticos, especialmente en la introducción y el libro primero de la *Dialéctica transcendental*, del mismo modo que en tanto que principios de sistematización de nuestros conocimientos³. Sin embargo, nos parece que los mismos textos kantianos ofrecen la clave para

¹ Vd. *KrV*, A 189/B 324; cfr. *op. cit.*, A 663/B 691-A 664/B 692. Incluso, en palabras de Kant, podríamos suponer a estas Ideas como objetivas e hipostáticas, en virtud de su estatuto problemático, excluyendo sin embargo a las cosmológicas, en las que la razón tropieza con una Antinomia cuando pretende tomarlas como objetivas, conflicto que amenaza con destruirla. Aunque una de las claves para entender esta exposición reside en lo que ya comentamos de la mano del tercer capítulo de la *doctrina transcendental del Juicio* de la primera *Crítica*, a saber, que la mera ausencia de contradicción no puede afianzar ni justificar la referencia objetiva de un concepto, ni mucho menos de una Idea, para ello puede acudir al texto de A 673/B 701.

² F. Montero se ha ocupado, en la obra *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, de desmontar esta tesis que hemos suscrito acerca de la escasa importancia de la *Idea psicológica* para el conjunto de la obra crítica kantiana; al respecto puede acudir también a la obra de J. Nabert —*L'expérience interne chez Kant*—; cfr. las observaciones de G. Caffarena acerca de la *realidad del yo* en su *Estudio preliminar* a la ed. cast. de la *Dissertatio*, pp. XLVIII-LIV, que incluimos como el resto de las obras mencionadas, en bibliografía.

³ Quizás quien más ha reparado en la posible quiebra (*Bruch*) en la doctrina kantiana de las Ideas, que impediría el completo acabamiento del edificio de la deducción y que conduciría a una suerte de inestabilidad en la formulación de su sentido y posibilidad, haya sido R. Zocher, vd. especialmente sus trabajos *Der Doppelsinn der Kantischen Ideenlehre* y *Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft*. Remitimos igualmente a la obra de N. Fischer, *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie...*, estudio del trabajo kantiano en la metafísica especial desde la razón especulativa siguiendo el hilo conductor de la certeza subjetiva, que representa la fe teórico-doctrinal, que incluimos, junto con los dos trabajos anteriores, en bibliografía. Se trata, en todo caso, de una lectura que no podemos compartir, pues nos parece que confunde las Ideas transcendentales de la razón con los títulos que recibe el uso inmanente de las mismas, tal y como se aprecia en la interpretación de Zocher de los pasajes A 657/B 685-A 658/B 686 y A 672/B 700 de la *KrV*. Al respecto, creemos que el texto que citamos inmediatamente después abrirá una vía que será aprovechada también por los *Prolegómenos*, al establecer las condiciones del conocimiento analógico legítimo acerca de un Ser supremo, como modo de progresar en el autoconocimiento de nuestra propia razón.

aunar esa doble presentación desde un marco regulativo, el único que podrá justificar como válido la *Crítica*:

«Así, digo que el concepto de una inteligencia suprema es una mera Idea, es decir, la realidad objetiva de este concepto no se ha de entender en el sentido de que se refiera directamente a un objeto (pues bajo tal significado seríamos incapaces de justificar su validez objetiva), sino que se trata sólo de un esquema del concepto de una cosa en general, ordenado de acuerdo con las condiciones de la suprema unidad de la razón, que sirve nada más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón»¹.

La Idea teológica cuenta, así, con una fecundidad simbólica que no pueden adscribirse el resto de productos racionales, siempre que sea empleada como el análogo de un esquema que nos permita obtener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra razón. Pero todas las Ideas dialécticas en general, como la de una suprema Inteligencia, una vez descubiertas sus pretensiones falsas y desorientadoras, guardarán un índice de inteligibilidad que las convierte en hitos direccionales sin objeto propio, lo que brindará a Kant la oportunidad de afirmar en el apéndice de la *Dialéctica transcendental*, que, si se las convierte en dialécticas y aparentes, se deberá a un simple malentendido. Por lo tanto, la esperada deducción de las Ideas de la razón no nos las devuelve como principios constitutivos de la ampliación de nuestro conocimiento acerca de los objetos, sino como esos principios regulativos de la unidad sistemática de la multiplicidad del conocimiento empírico, de manera que la Idea psicológica actúe como hilo conductor de los fenómenos, acciones y facultades de nuestro ánimo; la Idea cosmológica funciona como guía de la investigación completa —que nunca alcanza un miembro último— de la absoluta totalidad de las series de las condiciones en la derivación de sus miembros; y por último, la Idea teológica sirva de directriz en el camino hasta el fundamento más elevado y universal de la totalidad o completud de los fenómenos, como una suerte de razón originaria y naturante, en relación con la cual el uso empírico de nuestro entendimiento se comporta como si sus objetos provinieran de aquel modelo (*Urbild*) de toda razón².

La distinción reflexiva, por lo que tiene de examen del pensamiento sobre sí mismo, y transcendental, por lo que tiene de determinante acerca del alcance último de nuestra capacidad de conocer *a priori*, que separa a la suposición de un *objeto en absoluto*, donde nuestros conceptos determinan efectivamente un objeto, de la de un *objeto en la Idea*, a saber, una suerte de esquema o un análogo del mismo que sirve para representar indirectamente otros objetos mediante la relación que les vincula a la Idea en cuestión, constituye la clave para que pueda

¹ Vd. KrV, A 670/B 698: «So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d.i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten». Con ello contamos ya con una de las Ideas racionales actuando como principio hermenéutico de la razón, con lo que no se observa ninguna incompatibilidad entre el aspecto que tradicionalmente han tenido los objetos de las distintas partes de la *metaphysica specialis* y la deducción de la validez objetiva indeterminada de esos productos de la facultad de los principios. Un texto muy semejante en *op. cit.*, A 700/B 728 nos habla de una «finalidad de la naturaleza como contingente e hiperfísica en su origen, porque no estamos autorizados por las susodichas propiedades a admitir un Ser por encima de la naturaleza, sino solamente a poner como fundamento la Idea de éste, para poder considerar los fenómenos como sistemáticamente conectados entre sí, por analogía con una determinación causal».

² Vd. *op. cit.*, A 672/B 700; *cfr. op. cit.*, A 682/B 710-A 686/B 714, donde nos parece que puede deshacerse finalmente el entuerto referido a la disyunción entre una deducción metafísica de las Ideas de la razón a partir de la tabla de los silogismos y su demostración en tanto que principios reguladores de la razón.

alcanzarse la derivación transcendental de las Ideas, que se ha expuesto con anterioridad¹. Esta distinción será el punto de partida para que la Idea de la razón se considere un concepto heurístico, no ostensivo, sirviendo así de regla para el uso empírico de la razón, sin determinar aquello que pueda ser el fundamento de la unidad sistemática del mismo o la cualidad interna de un ente semejante, sobre el que habría de basarse como su causa. En un tono argumentativo que recuerda en mucho lo comentado en I.3.5 acerca de los pasos requeridos para determinar lo que pudiera ser un Ser supremo en analogía con nuestro conocimiento del mundo, si introducimos a las Ideas en nuestro horizonte cognoscitivo, si bien sea a título orientativo, pensaremos algo de lo que no conocemos efectivamente lo que sea en sí, pero que contará con alguna relación con la completud de los fenómenos, con los que mantendrá una relación analógica. Tal es el caso del concepto transcendental deístas de Dios, carente de validez objetiva, pero que proporciona algo en lo que basar la unidad más elevada posible de toda realidad empírica, lo cual tendrá que ser pensado por analogía con una sustancia efectivamente real como la causa de todas las cosas. Se trata de una distinción que afecta al *modo de pensar*, por lo tanto, sutil, pero de gran importancia para la filosofía transcendental, en la medida en que nos permite establecer las diferencias que separan a un *suponer algo de modo relativo* (*suppositio relativa*) de un *suponer algo absolutamente* (*suppositio absoluta*). El último tipo de suposición concierne al caso de un ente que pensemos como existente y correspondiente a una Idea transcendental, del cual se haga uso para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo sensible, no la de la *totalidad del mundo* (*Weltganz*), de suerte que se atribuyan cualidades análogas a los conceptos del entendimiento en su uso empírico, pero del que, al mismo tiempo, se carecerá del menor concepto de lo que pueda ser en sí. Así, la hechura (*Beschaffenheit*) de nuestro entendimiento y de nuestra razón permitirá pensar, e incluso obligará a pensar, haciendo uso de las Ideas racionales, un ente que posea la más elevada perfección, como una razón autónoma, con conceptos que sólo cuenten con aplicación en el mundo sensible, mediante el cual, como esquema de un principio regulativo, pueda alcanzarse el uso empírico de la razón más extenso posible —dado que podremos considerar a todas las combinaciones *como si* fueran ordenaciones de esa razón suprema—². La constitución de ese fundamento que se retira (*sich entziehender Grund*) seguirá siendo desconocida para nosotros, que sólo la tomamos como un punto de vista desde el que la razón favorece y habilita la máxima extensión posible de la unidad del entendimiento.

En resumen, el trayecto que venimos de recorrer, en el que las construcciones intelectuales propias de la razón reciben una dignidad transcendental que influye en la constitución de la objetividad más de lo que podría pensarse en un primer momento —ante la independencia de que hace gala el entendimiento en sus conclusiones—, ha servido para determinar el objetivo final de las Ideas de la razón. En realidad éstas buscan dar unidad a los conocimientos del entendimiento, unidad que no servirá para hallar un principio objetivo que permita avanzar más allá de los objetos que podemos conocer, sino que sólo actuará subjetivamente, como máxima para el entendimiento en su justificada sistematización arquitectónica más allá de su conocimiento legal. Pero la razón no podrá pensar esa unidad

¹ Vd. *KrV*, A 670/B 698.

² Vd. *op. cit.*, A 677/B 705-A 678/B 706: «[N]o sólo estoy autorizado, sino obligado, a realizar esa Idea, es decir, a ponerle un objeto real, pero sólo como algo en general que desconozco en sí mismo, algo a lo que atribuyo, sólo en cuanto fundamento de esa unidad sistemática, propiedades análogas a los conceptos del entendimiento en su uso empírico. Por lo tanto, pensaré para mí, en analogía con las realidades mundanas, con la sustancia, con la causalidad y con la necesidad, un ser que posea todo esto en su máximo grado de perfección, y, como esta idea no tiene otra base que mi razón, puedo pensar ese Ser como una razón independiente, que sea, mediante las Ideas de la máxima armonía y unidad, causa del universo».

sistemática, más que considerando que su Idea cuenta con un objeto, no hallable en la experiencia —que nunca ofrece un ejemplo de unidad sistemática completa—, que será un *ente de razón* (*Vernunftwesen*), a saber, una mera Idea, que no es supuesta como algo efectivamente real en sí mismo, sino tan sólo como algo problemático, que sirve para contemplar al conjunto de las cosas sensibles en una conexión tal y como si tuvieran su fundamento en ella. La adquisición de semejante punto de vista no podrá perjudicar a la razón, más bien al contrario, pero no por ello habrá que pasar por alto el hecho de que esta máxima unidad formal, basada en las Ideas racionales, se traduce para Kant en una mirada lanzada al mundo con la profundidad reflexiva de la finalidad, novedad para la que la *analítica transcendental* de la primera *Crítica* no nos había preparado, ni habría podido hacerlo:

«La unidad formal suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines*, y el interés *especulativo* de la razón hace necesario considerar toda ordenación en el mundo como si hubiera surgido del propósito de una razón suprema. Un tal principio inaugura para nuestra razón, aplicada al campo de las experiencias, perspectivas completamente nuevas en orden a conectar las cosas del mundo según leyes teleológicas y en orden a lograr, así, la máxima unidad de las mismas»¹.

Este punto de vista, que no puede perjudicar a la razón, sino que, por el contrario, favorece su despliegue en el mismo campo autónomo de la especulación, pues es «*el fundamento de la posibilidad del uso más amplio de [la misma]*», se encuentra ligado de modo inseparable a la esencia de esa facultad, y podrá ser empleado continuamente en nuestra consideración del mundo, de modo que los únicos escollos que encontraremos en su uso serán los derivados de la confusión momentánea de un *nexus finalis* allí donde sólo habrá en realidad un *nexus effectivus*, esto es, explicable según leyes mecánicas:

«En efecto, aunque podamos convencer al anatomista de que ha cometido un error, al referir algún miembro de un cuerpo animal a un fin que, según puede probarse claramente, no se

¹ *Vd. KrV*, A 686/B 714-A 687/B 715: «*Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen*». Acerca de la inseparabilidad de la exigencia de unidad final de la naturaleza en sus productos con respecto a la razón, como facultad del *por qué* y de la solicitud de las condiciones últimas e incondicionadas de lo dado, puede acudir a *op. cit.*, A 694/B 722-A 695/B 723: «*La mayor unidad sistemática y, por tanto, también la unidad teleológica, es la escuela, e incluso el fundamento (Grundlage), de la posibilidad del más amplio uso de la razón. La Idea de tal unidad va, pues, ligada de modo inseparable a la esencia de nuestra razón. Por consiguiente, esa Idea es para nosotros legisladora, y por ello es muy natural suponer una razón legisladora (intellectus archetypus) a ella correspondiente, una razón de la que hay que derivar toda unidad sistemática de la naturaleza, considerando esta unidad como el objeto de la razón*»; *cfr. op. cit.*, A 701/B 729-A 702/B 730: «*[P]ero, precisamente por situar tan lejos el objetivo al que ese mismo entendimiento tiene que aproximarse, [los principios reguladores de la razón] dan lugar, gracias a la unidad sistemática, al máximo grado de coherencia (Zusammenstimmung) consigo mismo*». L. Scaravelli en sus *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"* ha reparado, en una observación que merece nuestra atención, en lo intempestivo de esta introducción de la noción de *finalidad* en el apéndice a la *lógica de la apariencia* de la *KrV* —donde esa noción no ha encontrado aún su origen en un principio *a priori* de la facultad de juzgar—, enlazándola con el posterior ensayo acerca de la teleología contenido en la segunda parte de *KU* casi según la misma relación que vincula a la *Dissertatio* de 1770 y la *KrV*, *vd. op. cit.*, especialmente pp. 392-5; *cfr. S. Marcucci, Studi kantiani I*, pp. 43-73, ambas obras citadas en nuestra bibliografía. Se trata de apuntar una cuestión que requerirá un detenimiento mayor de la mano de la lectura de las dos introducciones a la tercera *Crítica*.

sigue de ahí, es completamente imposible encontrar una disposición natural, sea la que sea, que demuestre una absoluta ausencia de fines»¹

La perspectiva teleológica, como diámetro del uso transcendental legítimo de la razón, pone así de manifiesto que es sólo el mal uso (*Mißbrauch*) de las Ideas regulativas, empleadas como si fueran constitutivas, el que lleva a incurrir en apariencias dialécticas, en las que la razón nada avanza, sino en las que se hunde y enreda tristemente, hasta que resurge equipada con la ganancia del autoconocimiento, del que la regulación, como la otra faz de su renuncia cognoscitiva, constituye una parte principal. El uso de la *Idea de causalidad final de la última Causa, como si (als ob)* se tratara de la causa de todo conforme al propósito más sabio, es decir, su restricción a una función reguladora será la única función para la que esté autorizada. Sin embargo es natural en la razón humana el adscribirse derechos que no le son propios, como observamos cuando emplea Ideas —como la de un Ser supremo— en tanto que principios constitutivos. Mediante ese uso es fácil dar por terminada la investigación de un modo inusualmente rápido, cediendo a la amenaza de la *ignava ratio*, en la que la razón descansa como si hubiera puesto fin a su negocio (*Geschäft*), amparada en el dogmatismo de un sistema teológico de la naturaleza (físico-teología), o, en el caso del espiritualismo dogmático, en la pretensión de poder ampliar nuestro conocimiento acerca del sujeto mediante la Idea psicológica. Por el contrario, el principio regulativo de la unidad sistemática de las cosas de la naturaleza mediante una conexión teleológica no debe servir de excusa para la detención de la investigación empírica, sino que el trabajo de seguimiento de las conexiones físico-mecánicas según leyes universales tendrá que actuar como hilo conductor en todo momento, dadas las peculiaridades de nuestras facultades de conocer². Por otro lado, la atribución dogmática de fines a la naturaleza, en la que «se [le] imponen fines [...] de forma violenta y dictatorial, en lugar de buscarlos mediante la investigación física de esta misma naturaleza», derivada de la hipostatización de la realidad

¹ Vd. KrV, A 688/B 716: «Denn, obzwar ein Zergliederer eines Irrtumes überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaß eines tierischen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, daß er daraus nicht erfolge: so ist es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweisen, daß eine Natureinrichtung, es mag sein welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe». En relación al deslindamiento progresivo del orden y su carácter final con respecto a su supuesto creador —recordemos lo expuesto en I.3.4 de este mismo trabajo— merece una especial mención, nos parece, una obra precritica como *Th. D. Himmels*, de la que podemos remitir al siguiente pasaje, A 194-5: «Se conocerá más de cerca a la naturaleza cuanto más se conozca que los modos de ser universales de las cosas no son extraños los unos a los otros ni están separados. Uno se persuadirá suficientemente de que éstas cuentan con afinidades esenciales, mediante las cuales se adecúan por sí mismas para darse mutuo apoyo en la edificación de estructuras perfectas, y la acción reciproca de los elementos para la belleza del mundo material e incluso, al mismo tiempo, para beneficio del mundo espiritual, así como de que las naturalezas individuales de las cosas en general constituyen unas con otras en el campo de las verdades eternas, por así decirlo, un sistema; se tomará igualmente conciencia de que la afinidad les es propia por la comunidad de origen de la que han sido creadas en conjunto sus determinaciones esenciales»; cfr. asimismo un texto de Zew.F., en el que Kant sostiene que se debe abandonar la idea, habitual en las discusiones escolares, de una intervención o cooperación divina para producir efectos en el mundo sensible, vd. op. cit., *Primer suplemento, Garantía de la paz perpetua*, VIII, p. 361; cfr. *Vorarbeit zu Über den Gebrauch...*, XXIII, p. 75.

² Vd. KrV, A 691/B 719-A 692/B 720: «Si [...] convertimos a [la] unidad sistemática de la naturaleza en una unidad completamente universal en relación con la Idea de una Inteligencia suprema, entonces puede evitarse el error. En efecto, en este caso nos apoyamos en una finalidad conforme a leyes universales de la naturaleza, de las que no se ha exceptuado ninguna disposición especial; simplemente se ha destacado por su mayor o menor cognoscibilidad. Tenemos así un principio regulador de la conexión teleológica, la cual no puede ser determinada de antemano, sino que únicamente nos es permitido perseguir, esperando encontrarla, la conexión físico-mecánica según leyes universales. Pues sólo así puede servirnos el principio de la unidad teleológica para ampliar el uso de la razón con respecto a la experiencia, sin perjudicar este uso en ningún caso» [subrayado nuestro].

efectiva del principio de unidad final, es decir, de la determinación antropomórfica de la Idea reguladora de un Ser supremo, conduciría al error de la *perversa ratio*. Ambos errores desconocen que la discusión que nos ocupa incumbe, en rigor, no a las cosas que podamos conocer, sino más bien a la naturaleza de la razón, lo que certifica su pertenencia a la crítica en tanto que estudio de su constitución interna¹. Como ya se anunció de la mano de la constitución de un lenguaje en y del límite de la razón, que no era otro sino el *antropomorfismo simbólico*, la razón nos aboca, arrastrada por sus más elevados intereses, a preguntas y problemas, en los que la posibilidad de pensarlos y concebirlos debe ir unida inseparablemente a la prohibición de conocerlos. Semejante ambigüedad estará presente en la exposición del diálogo que la razón mantiene consigo misma, que se nos ofrece al final del apéndice a la *Dialéctica transcendental*. En primer lugar, la razón no hace sino satisfacer sus ansias interrogativas cuando considera que debe suponerse un fundamento transcendental para la suma de fenómenos que puede conocer el entendimiento. Ahora bien, introduciéndonos en el segundo paso del diálogo, carecerá de *significado* el pretender considerar a ese fundamento o razón suprema como una sustancia, y, así, como la máxima realidad, si se tiene en cuenta la restricción de las categorías del entendimiento discursivo a su uso empírico y lo aparente de su uso transcendental. Sin embargo la facticidad de esta prohibición, de esta negación, debe combinarse —como decíamos— con el empleo productivo de la riqueza que encierra el *sentido transcendental* de las mismas, en la medida en que podremos pensar a ese Ser supremo, exterior a todo lo mundano, como un *objeto en la Idea*, en *analogía* con los objetos de la experiencia, puesto que se trata de un sustrato desconocido de la finalidad, unidad y orden del mundo, que la razón se encarga de convertir en principio regulador de su investigación natural. La aceptación de un matizado antropomorfismo viene a apoyarse en el hecho de que se trata de una Idea que no se refiere directamente a un Ser distinto del mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática de la naturaleza mediante el *análogo de un esquema* de la misma². Por nuestra parte no necesitamos ni podríamos saber lo que es en sí este abismo (*Ungrund*) de un fundamento originario (*Urgrund*), que la razón pone ante nuestro entendimiento, sino que únicamente requerimos la Idea del mismo relativa al uso sistemático de la razón en consideración de las cosas del mundo. La seguridad con la que podemos emplear estos principios reguladores que la razón nos ofrece, proporcionada por la deducción de los mismos, a cuyos pasos hemos asistido y en la que reconocemos un momento de autoconocimiento de la razón comparable al que atraviesa al investigar los conflictos que amenazan con destruirla, descubre la interna unidad entre la presuposición de un orden final en la naturaleza y el progreso de la razón en sus determinaciones, como pone de manifiesto el siguiente pasaje, perteneciente al final de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*:

«[E]n los casos en que la percibís [la unidad sistemática y teleológica de la naturaleza] tiene que daros exactamente lo mismo decir que Dios lo ha querido así de un modo sabio o que la naturaleza lo ha dispuesto así de un modo sabio»³.

¹ Vd. *KrV*, A 695/B 723; cfr. *op. cit.*, A 703/B 731.

² Vd. *op. cit.*, A 697/B 725-A 698/B 726: «[Únicamente hemos pensado un Ser desconocido para nosotros por analogía con una inteligencia (un concepto empírico), es decir, sólo en relación con los fines y la perfección que en él se basan y como dotado precisamente de aquellas propiedades que, de acuerdo con las condiciones de nuestra razón, pueden contener el fundamento de tal unidad sistemática. Así pues, por lo que respecta al uso cosmológico de nuestra razón, esta Idea está plenamente fundada».

³ Vd. *op. cit.*, A 699/B 727: «[E]s muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet».

Hacemos uso, así, de la Idea de un Ser supremo para ganar una nueva perspectiva acerca del mundo, precisamente aquélla exigida por la razón, por lo que no debe olvidarse que es la búsqueda de la máxima unidad sistemática y teleológica posible de la naturaleza la que nos impulsa a depurar una Idea semejante, basándonos en ella para poder considerar, en una conformidad entre el límite de nuestro conocer empírico y la totalidad exigida racionalmente, que resultará favorable para lo que pueda venir a ser la metafísica, al conjunto de los fenómenos como ligados sistemáticamente entre sí¹, tal y como expondrá magistralmente la conclusión de los *Prolegómenos*. Por ello, no será de extrañar que los filósofos de todos los tiempos hayan preferido, por lo general, cuando se trataba exclusivamente de la sistematización de la razón especulativa, hablar de *sabiduría natural* en lugar de *sabiduría divina*, con el fin de evitar posibles hipostatizaciones, a pesar de que la identificación de ambas no plantea en sí ningún problema, si es que se conoce la naturaleza de nuestra razón. Esta misma razón, que en un principio parecía prometer con sus elevadas construcciones conceptuales —aquellas elevadas torres en las que sopla con fuerza el viento— una ampliación de nuestros conocimientos más allá de la experiencia, aventurándose por caminos que no conducían más que a engañosas apariencias (*trüglicher Schein*), no contiene en realidad, tras un minucioso análisis crítico, más productos positivos que los principios regulativos, los cuales conducen a una unidad cada vez más elevada al uso empírico del entendimiento, permitiendo que éste alcance, en lugar de una ampliación de su aplicación, el mayor grado de coherencia interna (*Zusammenstimmung mit sich selbst*) del que sea capaz. De esta manera, el acabamiento (*Vollendung*) del negocio crítico de la razón, que consistía en la deducción de las Ideas de la misma, nos convence de que la razón en su uso especulativo no puede superar los límites de la experiencia posible con los elementos de nuestro conocimiento *a priori* —intuiciones, conceptos e Ideas— y de que su determinación o destinación (*Bestimmung*) propia radicará en servirse de los mismos para penetrar en lo más recóndito del orden natural según todos los principios posibles de unidad, sin trascender los límites de la regulación, fuera de los cuales tan sólo encontraremos un espacio vacío. El camino por el que hemos avanzado supone, así, la culminación crítica del trabajo racional que conduce a levantar el acta completa y rigurosa del proceso de la apariencia dialéctica en que cae la razón humana, para conservarla en los archivos de su historia, en previsión de errores venideros de carácter semejante. Con ello ponemos fin a una lectura de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*, a lo largo de la cual ésta se ha manifestado como la historia de un error, en el que la razón no puede dejar de verse a sí misma, de modo que en el brillo de esa apariencia engañosa reconozca la importancia de distinguir rigurosamente cada uno de sus conocimientos en sus elementos constituyentes, como un estudio en profundidad de su naturaleza interna.

1.5. La encarnación del saber del límite en la fe moral como solución crítica a la necesidad de orientarse en el campo de lo suprasensible.

Si bien el resultado positivo que supone el trazado de las condiciones de posibilidad de la experiencia no puede ser ensombrecido por la reflexión teórica de la razón acerca del aspecto que pueda tomar su territorio completo en la segunda parte de la primera *Crítica*, nos parece que obraríamos en contra de la aparición de la *libertad* en la misma, como *problema transcendental*, si no dedicáramos la atención suficiente a un *hábito* esencial a la razón, por el que ésta proporciona un estatuto de validez indeterminada a sus más elevadas necesidades subjetivas. La apelación a fundamentos subjetivos de la razón, con los que ésta defiende la realidad objetiva de

¹ Vd. *KrV*, A 700/B 728-A 701/B 729.

algunos de sus objetos, no nos remite, contrariamente a lo que pudiera parecer por lo que acaba de decirse, simplemente al uso teórico de la misma, y concretamente a la justificación de la presuposición transcendental de una unidad sistemática de nuestro conocimiento, sino que nos conduce necesariamente a su uso práctico y su doctrina de los postulados, así como a las consideraciones acerca del curso de la historia, en la que se descubre el rendimiento de un cierto principio de finalidad. En efecto, la constitución de nuestra razón posee la peculiaridad de estar habitada por ciertos impulsos motrices, ni meramente sensibles ni meramente racionales, desde el momento en que ni podemos remitirlos al campo de lo patológico, como si se tratara de necesidades que únicamente señalasen una falta o ausencia que debiera ser cubierta, ni poseerán la inequívocidad del mandato racional, que, una vez adoptado como máxima, no deja nada libre a la indeterminación. Por el contrario, nos referimos a la presencia ineludible de una indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) en la razón, en cuya aspiración (*Streben*) ésta toma un elevado interés¹, que evidencia la necesidad para un ser racional finito de presuponer, aunque sea problemáticamente, ciertos objetos —de la razón, de la voluntad—, mediante lo cual se alcanza un espacio indeterminado, pero seguro, desde el que la perspectiva práctica de la razón resulta ampliada positivamente. De este modo nos enfrentaremos, una vez más, a la consecuencia de tomar en serio la articulación de la razón como facultad de lo incondicionado, lo que implica saber reconocer entre líneas el surgimiento de todo un discurso en clave subjetiva que satisfaga la necesidad de tomar una decisión sobre el paso transcendente de lo sensible a lo suprasensible por principios:

«La razón humana tiene el destino particular en un género de sus conocimientos de que se ve incomodada por preguntas, que no puede rechazar, puesto que le son planteadas como tareas mediante la naturaleza de la razón misma, pero que no puede responder, pues sobrepasan toda capacidad de la razón humana»².

El conjunto del discurso estructurado en torno a la *Dialéctica transcendental* de la razón pura tomará forma a partir de la curva dibujada por el conjunto de unas tareas que sobrepasan (*übersteigen*) la capacidad cognoscitiva de la razón humana, y que conciernen a la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana³, curva en la que la razón despliega la exigencia interna que le conduce a buscar incansablemente una condición incondicionada para todo lo condicionado dado⁴ y que, en tanto que anhelo racional, no debe reprimirse (*ein nicht zu dämpfender Begierde*)⁵. Es una *tendencia* (*Hang*) de la naturaleza de la razón la que la impulsa a ir mediante las Ideas más allá de los límites de la experiencia, a saber, los límites extremos de todo conocimiento. Se trata de una experiencia arriesgada, en la que la facultad de la razón pone en juego nada menos que su misma supervivencia, para lo cual deberá ocuparse de encontrar los

¹ Vd. la definición de *interés* en GMS, BA 122, Anm.; cfr. KprV, A 216ss.; cfr. KU, §§4-5, BA 10-16; cfr. MS, VI, p. 211.

² Vd. KrV, A VII: «Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse; daß sie durch Fragen belastigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft».

³ Vd. op. cit., A 3/B 7; cfr. op. cit., A 338/B 394.

⁴ Vd. op. cit., B XX: «Pues aquello que nos impulsa (treibt) a ir más allá necesariamente de los límites de la experiencia es lo incondicionado, lo cual exige la razón en las cosas en si mismas necesariamente y con todos derecho para todo condicionado, y mediante ello la serie de las condiciones como algo completo»; cfr. op. cit., A 324/B 380.

⁵ Vd. op. cit., A 796/B 824.

medios apropiados para encontrar siquiera un apoyo subjetivo en el territorio desconocido en el que se aventura, hasta que la apropiada prueba transcendental asiente y cimente la existencia de otro uso de la razón, que no será otro que el práctico. Así, cuando esta facultad se vea abocada a tomar una decisión acerca de una pregunta que albergue gran interés para ella, estará totalmente justificada para decantarse por aquello que mejor satisfaga su menesterosidad, que entrará en escena precisamente cuando se carezca de razones suficientes para esgrimir la existencia o inexistencia de un objeto, que pasará entonces a llamarse problemático¹. El origen plenamente racional y *a priori* de esa necesidad y exigencia racionales se apoyará en la elección de todo un vocabulario de naturaleza jurídica para darle forma —permiso (*Erlaubnis*), autorización (*Befugnis*), justificación (*Rechtfertigung*)—, así como en su remisión al *tribunal de la razón*, como única autoridad competente para enjuiciar las exigencias de la metafísica tradicional. Por ese cauce habrá que demostrar que la razón no se enamora de vanas quimeras ni se deja seducir por fantasías que sólo se encuentren en su mente, sino que reacciona críticamente ante el desasosiego que genera en ella el surgir de preguntas de naturaleza metafísica, y esa experiencia misma será la que le proporcione el *derecho* innegable de suponer la existencia de los objetos que satisfacen el alcance de sus estructuras de sentido, que no se materializa más que en la productividad de la *Bedürfnis*.

Sin embargo, habrá que extremar los cuidados en la determinación de toda esta vida subjetiva de la razón, que nos conducirá a reconocer su desconocido aspecto carnal —*se propone* (*beabsichtigen*), *aspira* (*streben*), *quiere* (*wollen*), *tiene un interés* (*ein Interesse haben*), *necesita* y *exige* (*bedürfen*)—, puesto que —Kant no dudará en señalarlo— aquélla *no siente, sino que penetra su carencia*. El *sentimiento* (*Gefühl*) no es una fuerza de representación de las cosas, sino que se encuentra en el afuera de toda fuerza cognoscitiva², al menos hasta que la tercera *Crítica*

¹ Vd. *MS*, VI, p. 354: «Si alguien no puede probar que algo es, puede intentar probar que no es. Pero si no lo consigue de ninguna de las formas (cosa que sucede a menudo), puede todavía preguntar si le interesa aceptar (como hipótesis) una cosa u otra, y esto con un propósito teórico o práctico, es decir, o bien para explicarse simplemente un cierto fenómeno [...] o bien para alcanzar un determinado fin, que puede ser a su vez pragmático (un simple fin técnico) o moral, es decir, un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber. Es evidente que aquí no se convierte en deber aceptar (suppositio) que el fin sea realizable, cosa que es un juicio meramente teórico y problemático en este sentido [...], sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad»; cfr. *WhDo?*, VIII, p. 137: «[E]l derecho de la menesterosidad (*Recht des Bedürfnisses*) de la razón [es] un fundamento subjetivo para presuponer y aceptar algo, que no se puede pretender saber mediante razones objetivas».

² Vd. las distintas definiciones de *sentimiento* a lo largo de la obra crítica. Podemos partir de la *KrV* y su exclusión de todo lo concerniente a este último del conocimiento *a priori*, A 801/B 829, nota: «Todos los conceptos prácticos se refieren a objetos de agrado o desagrado, es decir, de placer o displacer, y, por tanto, a objetos de nuestro sentimiento. Como éste no constituye una capacidad de representar cosas, sino que queda fuera de todas nuestras facultades cognoscitivas, aquellos elementos de nuestros juicios que se refieren al placer o al displacer y, en consecuencia, los elementos de los juicios prácticos, se hallan excluidos del conjunto de la filosofía transcendental, que no se ocupa más que de conocimientos puros *a priori*». Proseguimos con *KprV*, A 134, donde lo perteneciente al plano sentimental no puede preceder a la moralidad sin destruir la posibilidad de esta última, ya que «todo sentimiento es sensible»; cfr. *MS*, *Tugendl.*, *Prólogo*, p. 377: «el sentimiento es siempre físico, sea lo que fuere aquello que lo provoca»; una definición del sentimiento que recuerda la que actuará en la *Crítica del Juicio* la encontramos en la *Metafísica de las costumbres*, como lo subjetivo de una representación que nunca podrá convertirse en conocimiento, vd. *op. cit.*, p. 212, nota.; la otra definición que recoge este texto —donde *sentimiento* sería «la capacidad de experimentar placer o displacer en virtud de una representación»— recuerda a la presente en el *Prólogo* de la *KprV*, A 16: «Placer es la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida». El texto que ha originado este recuento de las diversas definiciones de *sentimiento* presentes en la obra crítica pertenece a *WhDo?*, VIII, p. 316, nota.

demuestre, por medio de una deducción transcendental, que ciertos juicios, cuya fuerza judicativa no reside ni en la razón ni en el entendimiento, sino en el sentimiento y en un *sensus communis aestheticus*, pueden ser válidos universalmente, así como integrarse en la solución de la pregunta crítica fundamental *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* La razón efectúa y genera (*wirken*) el sentimiento de esa indigencia y menesterosidad mediante el rendimiento del que es capaz la capacidad de conocer sobre el sentimiento, del que contamos con otras evidencias en el *sentimiento moral* derivado de la ley moral como su efecto. De esa manera, la razón penetra (*einsehen*) la falta de pruebas objetivas para suponer la existencia de algunos de sus objetos más elevados, o si se prefiere, en una suerte de autorreflexión halla en ella misma —como planteaba el texto inicial del *Prólogo a la primera edición* de la *Crítica de la razón pura*— problemas necesarios, bajo el aspecto de conceptos inevitables, aunque problemáticos, que exigen una determinación más precisa del sentido y naturaleza propia de ese impulso hacia la ampliación (*Trieb zur Erweiterung*). Quizás buena parte de las dificultades giren en torno a la mala comprensión del estatuto del *símbolo* en Kant —para lo que será de ayuda lo comentado en I.3.5 acerca de las condiciones de posibilidad de un lenguaje simbólico—, que contará con una función tan decisiva como inevitable en la justificación de suposiciones fundamentales de la razón pura. Las lecciones de lógica ya reconocían el importante lugar histórico del discurso poético en la ilustración de una argumentación discursiva, como un instrumento para la «*transformación de los pensamientos en imágenes*», así como también albergaban una consideración de la función eminentemente pedagógica del lenguaje metafórico¹. Pero, en estos momentos, lo que más nos puede interesar es establecer la estrecha relación que una menesterosidad racional mantiene con los intereses de la razón que dibujan su esencia. Avanzando por este camino el único modo de exposición de las Ideas de la razón será simbólico, esto es análogo al esquematismo que habilitaba la aplicación efectiva de los conceptos puros *a priori* del entendimiento a los datos proporcionados por las intuiciones empíricas, por lo que la razón no podrá transmitir sus productos intelectuales, sus necesidades y aspiraciones, todo aquello que constituye su intimidad y su *vida interior*, sin recurrir a esa mediación, que afecta, por poner tan sólo un significativo ejemplo, a toda la *doctrina transcendental del método* de la primera *Crítica*.

1.5.1 El doble interés de la razón en la “Crítica de la razón pura” como condición de la indigencia y menesterosidad (Bedürfnis) de la razón pura.

Ya nos hemos detenido en la manera en que, con el fin de satisfacer distintos intereses de la razón, la primera *Crítica* emprendía proyectos de sistematización, de terminación (*Vollendung*), del edificio de la *ontología generalis* que constituía la *analítica del entendimiento puro*. La investigación de la mirada que puede lanzarse sobre el mundo suprasensible o nouménico desde el de los fenómenos ocupaba buena parte de esta obra, como una suerte de *pendant*, al que permitíamos la entrada desde el momento en que trazábamos las condiciones de posibilidad de la experiencia. Culminó este trayecto en el descubrimiento de un uso regulativo de las Ideas racionales, con el objetivo de alcanzar la unidad sistemática de los distintos conocimientos², fruto de una *necesidad y exigencia* de la razón, que requiere satisfacer en su

¹ Vd. *Logik-Jäsche, Introd.*, IV, A 31; asimismo Kant recuerda este instrumento de ilustración poética en su recensión a la obra de Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

² Vd. *KrV*, A 676/B 704, donde se dirá acerca de la suposición de un Ser divino, cuya constitución desconocemos, pero que permite satisfacer a la razón en su búsqueda de la máxima unidad posible en su uso empírico, que «*demuestra que es el interés especulativo de la razón, y no su intelección (Einsicht), lo que justifica el que ella parta de un punto tan alejado de su esfera, para contemplar desde él sus objetos de un modo completo*».

mirada totalizadora con respecto al ámbito del conocimiento, y, al mismo tiempo, beneficioso para el entendimiento y su coherencia interna, dado que el orden que se reconocerá en la naturaleza será conforme a fin para nuestra capacidad cognoscitiva, lo que permitirá además emprender un estudio de la legalidad en los fenómenos, en la que las leyes causales no logran explicarlos según el mero mecanismo.

La ampliación del uso empírico de la razón más allá del campo de la experiencia, siguiendo su tendencia natural transcendente, contará finalmente con un uso regulativo, revelando —si es que pudiera afirmar sus pretensiones— una dignidad de la filosofía desconocida para las ciencias, garantizando los cimientos de nuestras expectativas y perspectivas más elevadas con respecto al fin último, en el que se reúnen y unifican todos los esfuerzos de la razón. El conflicto antinómico de razones y contrarrazones en que se ve envuelta la facultad de las Ideas resulta un acontecimiento infeliz para la especulación, pero quizás sea beneficiosa para la determinación práctica (*praktische Bestimmung*) del hombre. La dificultad de dirimir el conflicto a favor de uno u otro de los partidos en liza, así como la imposibilidad de despacharlo como un mero juego de sombras fantasmagóricas conduce a reflexionar acerca del origen del conflicto de la razón consigo misma, lo que confluirá en la sospecha de que quizás se haya producido inadvertidamente un malentendido, cuyo descubrimiento podrá poner fin a las orgullosas exigencias de las partes. De ese modo tampoco se indaga una piedra de toque lógica de la verdad, pues no es posible un conocimiento más profundo del objeto en cuestión, sino en todo caso del *interés* que conduce a adoptar un partido u otro. Por un lado, la postura del dogmático muestra fundamentalmente un *interés práctico*, explicable desde el momento en que los cuatro conflictos cosmológicos representan otros tantos escollos para la moral y la religión. Pero no puede olvidarse la presencia de un *interés especulativo* en la misma, dado que la presuposición de las Ideas transcendentales permite captar *a priori* la cadena total de las condiciones y concebir la derivación completa de lo condicionado, en la medida en que toma como punto de vista lo incondicionado. En la medida en que la Idea de un principio absoluto de toda síntesis satisface al entendimiento común, puesto que así encuentra un punto de apoyo para conectar sus pasos en el ascenso desde lo condicionado a lo incondicionado, evitando el peligro de permanecer con un pie en el aire, la defensa de las tesis albergará igualmente una importante ventaja, la de la *popularidad*. Por el otro, el escéptico presenta ante la razón especulativa la ventaja a sopesar de no salir nunca del círculo concéntrico que representan las condiciones de posibilidad de la experiencia, como medio para prevenir un seguro extravío en el mundo de la razón idealizante y de sus conceptos transcendentales. Pero, de ese modo, no sólo el alcance de sus investigaciones cubrirá únicamente un registro, a saber, el de la experiencia, sino que negará aquello que pueda trascender sus conocimientos empíricos. Si, por el contrario, impusiera moderación a las nulas pretensiones racionales, modestia a sus afirmaciones y, al mismo tiempo, proporcionara la mayor extensión posible para el entendimiento en la experiencia, respondería más bien a un *interés arquitectónico*, de profundo arraigo en la naturaleza de la razón humana, pues asentaría las condiciones para que sus conocimientos en conjunto puedan considerarse como pertenecientes a un sistema posible, aceptando sólo aquellos que hicieran posible la interconexión de un sistema semejante. Al no aceptar en el orden de lo real nada que no sea condicionado, al desconocer, por lo tanto, la peculiar dimensionalidad de un discurso acerca del límite de la razón, que se ocupe de la apertura de un nuevo espacio de sentido distinto del fenoménico, en el que desarrollemos la tendencia transcendente en la que consiste nuestra existencia, el empirista impide el alzado de esa construcción, pues sin reconocimiento de una pluralidad de órdenes de lo real no podrá haber sistema de los conocimientos de la razón humana, antesala de la metafísica, en tanto que sistema del conjunto de nuestro conocimiento puro *a priori*. De ahí, que una serie de *acciones* de la

razón, con las que se orienta en el campo de lo suprasensible que le es propio, como la defensa de la tesis, tras las necesarias modificaciones de su planteamiento, en el conflicto antinómico, posean un significativo rendimiento pragmático, al proporcionar una estabilidad en nuestras consideraciones acerca de los problemas que acechan (*heimsuchen*) a aquélla, que convierte a la tendencia al sobrepasamiento (*übersteigen*) de lo sensible, no en un mero oscilar (*schwanken*) o en una engañosa apariencia, sino en un capítulo de la historia de la razón, en el que se juega un elevado interés para la finitud humana. Precisamente el alcance de la decisión de la razón, de cuyo motor transcendente se deriva el hondo interés que sentimos en ella, no aumenta ni disminuye, no se modifica con los vaivenes de la crítica, sino que desemboza una estructura racional finita que, una vez descubierta, formará parte de la historia de la razón, de su pasado esencial.

Ante la perspectiva del tránsito de una esfera a otra de la razón, podemos adelantar por el momento —en relación al uso práctico de la misma— que, dado que la razón es una *razón interesada*, su interés práctico contará con una superioridad que le colocará por encima del teórico, pues, así como no podíamos imaginar ni siquiera el sostenimiento del uso empírico del entendimiento sin presuponer nuestra capacidad racional de ponernos fines, tampoco debemos olvidar que los *fines supremos* (*höchste Zwecke*) que nos da a conocer la razón pura son los de la moralidad, por lo que «*todo interés es, en el fondo, práctico*»¹. En tanto que razón, esta facultad exigirá también en la esfera práctica la totalidad incondicionada de su objeto, como unión de virtud y felicidad, es decir, el sumo Bien, cuyo fomento se convertirá en un auténtico deber para el ser racional finito y dará lugar a un discurso en clave subjetiva acerca de las condiciones de sostenimiento de lo mandado por la ley moral. El deber que impone la ley moral a un ser racional finito, como única relación con sentido que podría establecerse entre ambos, no requerirá de ninguna representación que funcione como su motor, más allá de la misma representación de la ley, que será una acción definitoria de la misma facultad de desear. Pero la perspectiva exigida por la razón todo lo cambia, pues no podrá dejar de presuponer *lo incondicionado* que pueda asegurar el total cumplimiento, no el acontecido en esta o aquella ocasión —en sentido distributivo—, sino el concerniente a la totalidad colectiva de las decisiones que sentencian la vida de una persona, de lo mandado por la ley moral². Constituye una de las máximas de la *Crítica*, y uno de los ejes de sentido principales de la *Dialéctica transcendental*, la que afirma que ninguna de las preguntas concernientes a un objeto planteado por la razón pura puede carecer de solución, por lo que ni la excusa de un desconocimiento inevitable de aquél ni la que apunta a la profundidad insondable de las tareas de la razón podrán liberarnos de la obligación (*Verbindlichkeit*) de responder de modo fundamentado y completo. Así, en el caso de la solución requerida por la *Antinomia de la razón pura* las preguntas cosmológicas, que presuponen como dada y ya realizada la síntesis regresiva de las condiciones de los fenómenos, impiden que ésta pueda darse en la experiencia, puesto que el objeto en litigio se encuentra exclusivamente en

¹ Vd. KrV, A 816/B 844; cfr. *op. cit.*, A 841/B 868; cfr. *op. cit.*, A 803/B 831; vd. *op. cit.*, A 818/B 846: «Al final solamente tiene la razón pura, pero únicamente en su uso práctico, el mérito (Verdienst) de conectar (knüpfen) un conocimiento, que la mera especulación sólo puede imaginar (wähnen), pero no hacer válido, con nuestro interés más elevado».

² Vd. KprV, A 194: «[La razón] busca, como razón pura práctica, para lo prácticamente condicionado (lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y, en verdad, no como fundamento de determinación de la voluntad, sino, aun cuando éste ha sido dado (en la ley moral), busca la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica, bajo el nombre de sumo Bien». Con respecto al *interés práctico*, con vistas al cual la razón práctica debe aceptar las tesis de los postulados, leemos en *op. cit.*, A 218: «La razón pura [...] tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan inseparablemente al interés práctico de la razón pura».

nuestra cabeza y no puede trasladarse fuera de ella. Con ello quiere decirse que la solución de este conflicto no podrá ser dogmática, en la línea de las posiciones defendidas en él, sino que habrá que cambiar de lenguaje y registro, con el propósito de abrir el paso a una solución crítica, que investigue la cuestión, no en clave objetiva, sino subjetiva, a saber, determinando los fundamentos cognoscitivos en los que se basa cada una de las partes¹, directriz reflexivo-transcendental que constituye en realidad la única vía por la que podrá asegurarse un progreso real en la determinación de lo que pueda venir a ser la metafísica.

Ya desde el horizonte de la razón teórica venía preparándose y anunciándose la posibilidad y necesidad de reservar un espacio de sentido indeterminado para lo práctico, como uso en el que la facultad de la razón encuentra su fin final, lo que kantianamente se traducirá en el modo de determinación de aquello en lo que consiste su esencia, es decir, de las condiciones de su despliegue más completo. Esta anticipación se deriva de la honradez con la que el filósofo crítico reconoce un anhelo que no se puede apagar (*nicht zu dämpfender Begierde*) en la naturaleza humana, el cual le arrastra más allá de los límites de la experiencia. Formando parte de esta ascensión (*Steigerung*) transcendental, la discusión especulativa acerca de la *libertad transcendental* como problema de la razón, en cuanto asentará la posibilidad de una causalidad capaz de comenzar absolutamente una serie de estados en el mundo, de forma independiente con respecto a las causas determinantes del mundo sensible, favorecerá el trabajo práctico subsiguiente², al que atañen exclusivamente los objetos que la razón barrunta (*ahndet*) y que conllevan para ella un gran interés. Dado que el camino hacia estos últimos queda cerrado para el uso especulativo de la razón, ésta se verá obligada a ensayar el único camino que quedará libre, a saber, el práctico, pues la terminación de su círculo (*Vollendung ihres Kreises*) en un todo autosubsistente (*für sich bestehendes Ganzes*) es una aspiración (*Bestrebung*) impulsada por el interés que despierta aquella senda que queda por desbrozar. Un texto de los *Fortschritte* nos permitirá relacionar la necesidad de la razón de pensarse como un círculo perfecto, cuyo horizonte de sentido vendrá dado por el objeto total práctico del *sumo Bien*, en el que «la línea que limita su circunferencia retorna en sí misma», con la exigencia y necesidad interna de aquélla, representada por la *Bedürfnis*:

«[T]endríamos que investigar la cosa suprasensible no según lo que ella sea en sí, sino sólo según el modo que tengamos de pensarla y de admitir su constitución en vista de su adecuación, para nosotros, al Objeto dogmático-práctico del puro Principio moral, es decir, al fin final, que es el sumo Bien [...] [V]endría a darse entonces un conocer y saber prácticamente dogmático de la constitución del objeto, a la vez que se renunciaría completamente a un conocer teórico (*suspensio iudicii*), de modo que la primera y casi única cuestión sería la de definir en este tipo de conocer esta modalidad de nuestro asentimiento, cuidando de no decir ni demasiado poco (como el simple opinar) ni demasiado (como cuando se tiene algo por probable), a fin de impedir que el escéptico gane la partida»³.

¹ Vd. KrV, A 478/B 506-A 479/B 507; cfr. *op. cit.*, A 481/B 509-A 482/B 510; cfr. *op. cit.*, A 484/B 512.

² Vd. *op. cit.*, A 803/B 831-A 804/B 832.

³ Vd. *Fortschr.*, XX, pp. 296-7: «[W]ürden wir das übersinnliche Ding nicht nach dem, was an sich ist, sondern nur, wie wir es zu denken, und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein [...] würde ein praktisch-dogmatisches Erkennen und Wissen der Beschaffenheit des Gegenstandes, bei völliger Verzichtung auf ein theoretisches (*suspensio iudicii*) eintreten, von welchen ersteren es fast allein auf den Namen ankommt, mit dem wir diese Modalität unsers Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine solche Absicht nicht zu wenig (wie bei dem bloßen Meinen), aber doch auch nicht zu viel (wie bei dem Für-wahrscheinlich-annehmen) enthalte, und so dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe». Acerca de la diferencia entre la suspensión crítica del juicio, como la que dirige la representación escéptica de los conflictos cosmológicos en la primera *Crítica*, y la baldía del

Esta misma división de tareas anuncia que la determinación del interés práctico de la razón requiere una distinción clara de dos órdenes de lo real, de dos legislaciones racionales, que no se entrometerán la una en la otra, si es que se quiere evitar la falsa elección entre una metafísica dogmática y el escepticismo. Esta distinción irá de la mano de la certeza de una acomodación, tan sabia como inescrutable, de nuestras facultades a la determinación más elevada a la que pueden aspirar, que no es otra que la práctica¹. La razón práctica representa, en efecto, una vía decisiva de acceso a lo suprasensible, mediante la fundación de un espacio de legalidad o esfera excéntrica a la naturaleza, que descubre en la forma de la ley moral un nuevo modo de validez, principio de los fines de la libertad, como una suerte de ayuda para salir (*hinaushelfen*) del mundo de los sentidos, proporcionando «*conocimientos de un mundo suprasensible y un enlace con el primero*». La ley moral encontrará su razón de ser, su *ratio essendi*, como declarará la segunda *Crítica*, en la *libertad*, sin cuya realidad careceríamos de ese paso transcendente (*Überschritt*) ansiado hacia lo suprasensible, lo que, al mismo tiempo, nos condenaría o bien a una pérdida irremediable de esa magnífica perspectiva, o bien a un presunto acercamiento místico de dudoso valor a la misma:

«La filosofía como doctrina de la sabiduría tiene la ventaja sobre la filosofía como ciencia especulativa de haber sido derivada de la pura facultad de la razón práctica, es decir, de la moral, dado que ha sido derivada del concepto de libertad como Principio que, aunque suprasensible, es práctico y cognoscible *a priori*»².

Los objetos concernidos por el propósito final (*Endabsicht*) de la razón especulativa serán las mismas Ideas de la razón, de las que venimos de comentar su prueba transcendental legítima, las cuales no sólo son *transcendentes* (*transzendent*), desde la perspectiva del *Canon de la razón pura*, en cuanto exigen la completitud de los principios *a priori* del uso práctico de la razón, sino que carecerán de uso *inmanente*, a diferencia del que el final de la *Dialéctica transcendental* les concedía, dado que esta parte metódica de la primera *Crítica* no se ocupará ya de ningún ensayo de metafísica inmanente, sino que pretende ofrecer una presentación primera, desde un horizonte extranjero, de todo lo que es posible por libertad, es decir, de lo práctico³. El texto del *Canon* de la razón pura muestra un pleno convencimiento (*Überzeugung*) de que la libertad práctica «*puede*

escéptico puede acudir a *Logik-Jäsche, Introd.*, A 113-5. Este paso supone asimismo el despliegue de la sentencia crítica de *KrV*, B XXX, «*Tuve que suspender el saber, para dejar sitio a la fe*».

¹ *Vd. KprV*, A 266: «*Así, pues, podría también ser exacto lo que nos enseña el estudio de la naturaleza y del hombre suficientemente, y es que la sabiduría impenetrable, por la que nosotros existimos, no es menos digna de veneración en lo que nos ha negado que en lo que nos ha concedido*»; con lo que no es de extrañar que desde la *Crítica del Juicio* pueda anunciarse el siguiente resultado, *Introd.*, II, BA XVIII: «*La posibilidad de pensar sin contradicción la convivencia (Zusammenbestehen) de ambas legislaciones y de las facultades a ellas correspondientes en el mismo sujeto, la demostró la Crítica de la razón pura, en la medida en que redujo a nada las objeciones en contra mediante el descubrimiento de la apariencia dialéctica*».

² *Vd. Fortschr.*, XX, p. 301: «*Diesen Vorzug hat die Philosophie als Weisheitslehre, vor ihr als spekulativer Wissenschaft, von nichts anderm, als dem reinen praktischen Vernunftvermögen, d.i. der Moral, so fern sie aus dem Begriffe der Freiheit, als einem zwar übersinnlichen, aber praktischen, a priori erkennbaren Prinzip abgeleitet*»; un poco más adelante en esta misma obra, justo antes de exponer los dos ejes en torno a los cuales se desarrolla la metafísica, Kant nos dirá lo siguiente acerca de un sistema de filosofía elaborado con la colaboración de los trabajos de ambos intereses principales de la razón, p. 311: «*Cuando un sistema está dispuesto de manera que, en primer lugar, todo Principio es de por sí demostrable y que, en segundo lugar, con sólo cuidar de su corrección conduce ineluctablemente, aunque sea como mera hipótesis, a todos los demás Principios del mismo como consecuencias, no es posible entonces pedir más para conocer su verdad*».

³ *Vd. KrV*, A 800/B 828.

*ser demostrada por la experiencia*¹, por lo que será posible reconocer en ella una de las causas naturales, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, cuya efectividad no constituye problema alguno. De ahí, no será de extrañar que la presuposición de la libertad como causa generadora de efectos reales en el mundo implique la existencia de *leyes morales puras*, que determinan realmente *a priori* «el uso de la libertad de un ser racional en general»², las cuales mandan absolutamente y son necesarias desde todos los puntos de vista, así como que defiendan la realidad objetiva, solamente práctica, de la Idea práctica de un mundo moral, meramente inteligible y conforme a leyes éticas, el cual deberá contar con una influencia real sobre el mundo de los sentidos, con el fin de hacer de éste lo más conforme a esa Idea:

«[N]os hacemos esos Objetos, Dios, libertad en cualidad práctica, e inmortalidad, sólo de resultados de la exigencia de leyes morales en nosotros; y les conferimos por libre voluntad realidad objetiva, porque, como estamos seguros de que en estas Ideas no puede ser encontrada ninguna contradicción, el hecho de admitirlas produce de nuevo sobre los Principios subjetivos de la moralidad y sobre su confirmación, y por ende sobre el hacer y el no hacer [, sobre la conducta,] una retroacción que, a su vez, es moral en la intención [...] [E]n un respecto práctico somos nosotros mismos quienes nos hacemos estos objetos, así como juzgamos si sus Ideas son favorables al fin final de nuestra razón pura»³

La justificación de la suposición del concepto de un Ser divino, en virtud de su concordancia (*Zusammenstimmung*) con los principios morales de la razón —de manera que tal concepto suprasensible, exigido como *regla* de la acción, sea considerado como *real* para el fin de aquélla— representa el efecto de la conexión (*Verknüpfung*), que realiza la razón práctica —en una suerte de nueva versión del ejercicio topológico de la reflexión transcendental— de un conocimiento con su supremo interés, convirtiéndolo, no en un *dogma demostrado*, sino en una *presuposición necesaria* absolutamente para los fines esenciales de aquél. Ya nos detuvimos en el apartado anterior en las dificultades que planteaba pensar en un uso coherente del entendimiento sin la presuposición de fines que sólo proporciona la razón. Puesto que ahora reparamos, no en las consecuencias del uso regulativo de las Ideas racionales para el aspecto sistemático que toman el conjunto de nuestros conocimientos, sino en aquéllas que lleva consigo la presuposición práctica de ciertos objetos suprasensibles, observamos que el mismo peligro, con mayor motivo, amenaza a la moralidad, puesto que renunciar a la función de un *modelo* o *arquetipo*, como un *maximum* que debe ser alcanzado por la experiencia, desembocará previsiblemente en que se busquen en ésta última las reglas y la fuente de la verdad, es decir, en la extracción del *se debe hacer* (*was man tun soll*) a partir del *se hace* (*was getan wird*), con el consiguiente daño e ilusión que ese paso reportará en la esfera de la moralidad⁴. La primacía de la Idea⁵, como no podía ser

¹ Vd. KrV, A 802/B 830.

² Vd. op. cit., A 807/B 835.

³ Vd. Fortschr., XX, pp. 299-300: «[W]ir uns jene Objekte, Gott, Freiheit in praktischer Qualität, und Unsterblichkeit, nur der Forderung der moralischen Gesetze an uns zu Folge selbst machen, und ihnen objektive Realität freiwillig geben, da wir versichert sind, daß in diesen Ideen kein Widerspruch gefunden werden könne, von der Annahme derselben die Zurückwirkung auf die subjektiven Prinzipien der Moralität und deren Bestärkung, mithin auf das Tun und Lassen selbst wiederum in der Intention moralisch ist [...]. In praktischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst, so wie wir die Idee derselben dem Endzwecke unsrer reinen Vernunft behülflich zu sein urteilen».

⁴ Vd. KrV, A 318-9/B 375; cfr. op. cit., A 816/B 844-A 817/B 845; A 818/B 846; A 314/B 370-1.

⁵ Vd. op. cit., A 808/B 836: «[El mundo moral] no es [...] más que una Idea, pero una Idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esta Idea». Este modelo de tránsito es, sin duda alguna, distinto del que puede aparecer en la EE de la KU, donde se

de otra manera, llegará ser tal que sin la presuposición de la existencia de Dios y de un mundo esperado, aunque no visible, en el que coincidan virtud y felicidad, es de sospechar que *las señoriales Ideas de la moralidad* no contarán con la suficiente fuerza impulsora, al no completar el fin entero¹. Semejante aparato conceptual corresponderá a un *sistema de la moral autorrecompensadora* (*System der sich lohnenden Moralität*), una mera Idea que podemos *esperar*, si ponemos a su base la existencia de una razón suprema, que constituirá el núcleo fundamental de una *teología transcendental* de uso *inmanente*². Por ello, porque la conexión necesaria introducida en esta parte de la primera *Crítica* entre la esperanza de ser feliz y la aspiración incesante de hacerse digno (*sich würdig machen*) de esa felicidad no puede pensarse con ayuda de los medios que aporta la naturaleza en su conjunto, sólo se la podrá esperar (*hoffen*) con ayuda de la suposición de una Razón suprema como causa de esa naturaleza, concepto que sobrepasa los límites materiales del concepto moral de deber, en el que se encuentran efectivamente vinculadas la voluntad más perfecta moralmente y la más elevada felicidad. Semejante esperanza (*Hoffnung*) resulta exigida por una de las limitaciones inherentes al hombre e insuperables para él, que no es sino la necesidad de seguir un modelo técnico en sus acciones, es decir, de representarse siempre un fin (*nexus finalis*) como resultado de las mismas, del mismo modo en que la moral, si bien se muestra totalmente independiente de cualquier otro motor (*Triebfeder*) en sus determinaciones que no sea su propia ley, no puede permanecer indiferente al fin final de su trabajo³. En efecto, si el deber nos mandara lo imposible, o lo que viene a ser lo mismo, si no pudiéramos hacernos un concepto determinado de la posibilidad del fin final prescrito por la ley moral, con lo que perseguirlo sería una empresa condenada al fracaso⁴, el respeto hacia las leyes se vería seriamente menoscabado, si bien debe señalarse que la argumentación de la *doctrina del método* de la primera *Crítica* no distingue suficientemente —de ahí su aspecto unilateral—, como después lo harán la *Crítica de la razón práctica* o el pequeño

explicita, en un planteamiento más *material*, la necesidad de presuponer las condiciones de posibilidad del efecto de la libertad —el fin final— en la naturaleza en el sujeto como ser sensible y fuera de él. El Juicio proporcionará esa determinabilidad, suministrando un concepto mediador —el de una *finalidad* de la naturaleza— entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad, habilitando así el tránsito de la legalidad pura teórica a la práctica, *vd. KU, Einl.*, BA LIII-LVI. Otro, nos parece, es el modelo de tránsito presentado en la *Dialéctica transcendental* de la *KprV*, donde está en juego la salvación del punto de vista de la razón en la moralidad, en definitiva la facultad más concernida por el interés práctico, que solicita las condiciones que garanticen la realización de principio del concepto del objeto total de la razón práctica, a saber, el sumo Bien. Una presentación de una constitución civil perfecta como aquel estado civil del que se seguirá la máxima felicidad, no considerada como una recompensa divina, ni como un mero goce sensible, sino como un efecto directamente causado por los seres racionales, vinculado esencialmente a la realidad efectiva de la libertad, la hallamos en *KrV*, A 316/B 373.

¹ *Vd. KrV*, A 813/B 841: «[P]rescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes Ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado a priori y necesariamente».

² *Vd. op. cit.*, A 810/B 838; *cfr. ibid.*: «Ahora bien, como la ley moral obliga a cada uno, en el uso que haga de su libertad, aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley, ni la naturaleza de las cosas del mundo ni la causalidad de las mismas acciones y su relación con la moralidad determinan cuál es el vínculo existente entre las consecuencias de tales acciones y la felicidad, como tampoco es posible conocer mediante la razón el mencionado lazo necesario entre la esperanza de ser feliz y la incesante aspiración de hacerse digno de felicidad, si sólo nos apoyamos en la naturaleza, sino que únicamente podemos esperararlo, si tomamos como base una razón suprema, que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza»; *cfr.*, por lo que respecta al estatuto inmanente de las tesis de la teología transcendental, *op. cit.*, A 816/B 844 y A 819/B 847.

³ *Vd. Religión dentro de los límites de la mera razón*, Prólogo a la primera ed., pp. IV-VIII; *cfr. Logik-Jäsche, Introd.*, IX, A 104, nota.

⁴ *Vd. KprV*, A 257.

escrito acerca de las supuestas dificultades para conciliar las exigencias de la teoría y de la práctica, los puntos de vista distintos que sostienen el entendimiento, receptor de un *faktum* racional, que es la ley moral, y la razón, que reconoce su estructura en la fundada moralidad¹. Es la limitación de sí mismo que el hombre conoce la que le pone ante los ojos una indigencia y menesterosidad producida en él moralmente (*in ihm moralisch gewirktes Bedürfnis*)² que solicita y exige pensar el *fin final*, que reúna bajo sí el conjunto de los fines, como resultado y fin de su acción. Tal necesidad hallará su asiento en la razón, a la que, como hemos intentado mostrar a lo largo de estas páginas, no le puede ser indiferente la pregunta acerca del resultado de su acción, del mismo modo que la que se ocupa de hacia dónde podríamos dirigir nuestro hacer y omitir, para, por lo menos, intentar que lo realizado concuerde con ello, y se manifestará como menesterosidad de una voluntad que se extiende más allá de las condiciones de la observación y cumplimiento de las leyes morales.

No hemos pretendido ser especialmente exhaustivos en la determinación del contenido y alcance del interés práctico de la razón, en el que vienen a desembocar el resto de sus pretensiones. Tan sólo hemos dibujado mínimamente la naturaleza de esas exigencias racionales, tanto por lo que respecta a la esfera de la naturaleza como a la de la libertad, con el fin de contar con un acceso estructural suficiente al sentido de la elaboración de una doctrina de los postulados de la razón práctica, desde el momento en que los conceptos de *motor* e *interés* se hallarán indisolublemente unidos en todo ser finito³, en lo que reconocemos la expresión más evidente de nuestro *derecho racional a perseverar* en lo mandado por la ley moral, sin decaer por motivos y circunstancias externos, y, así, en la prosecución de la instauración de un mundo mejor, si bien también es de esperar que no observemos personalmente los frutos de nuestro esfuerzo⁴. Apoyándonos en esta base, intentaremos aproximarnos a la hermenéutica de los postulados de la razón práctica como las condiciones del sostenimiento del trabajo práctico en el mundo, en cuanto actividad emprendida e impulsada por el respeto a la ley, puesto que, lejos de postular la existencia de algún objeto, se refieren únicamente a una máxima o regla de la acción de un

¹ Parece que en la segunda *Crítica* Kant abandona definitivamente ciertas afirmaciones y relaciones entre conceptos que no resultan compatibles con la esencia del formalismo moral —si bien establecer la verdad o no de esta tesis no compete a esta parte meramente expositiva de nuestro trabajo—, como, por ejemplo, la consideración de la felicidad como motor para la observancia de la ley moral. El sumo Bien, en tanto que garantía de la felicidad proporcionada a la acción moral, no jugará ya ningún papel en la solución del *principium executionis* de la acción moral, sino que la misma ley deberá proporcionar desde sí el motivo impulsor (*Triebfeder*) necesario para la realización de su mandato. Podemos remitir, para observar con mayor claridad esta distancia, a la *KrV*, donde se afirma la inseparabilidad de Dios y de la vida futura con respecto a la obligatoriedad de la razón práctica, *vd. op. cit.*, A 811/B 839; de la misma manera en que en la misma obra las leyes morales se consideran *mandatos* (*Gebote*) porque están ligados *a priori* a ellas consecuencias apropiadas, a saber, porque implican *promesas* (*Verheißungen*) y *amenazas* (*Drohungen*), que residen (*liegen*) en último término en un Ser necesario, a saber, el sumo Bien originario, condición de posibilidad del sistema final que representa la moralidad, que sólo gracias a él «*constituye un sistema*», en la medida en que sólo aquél puede contener las condiciones del sumo Bien derivado, *vd. op. cit.*, A 811/B 839; *cfr. Religión, Prólogo a la primera ed.*, p. VIII, nota. Frente a la elevada posición que el fin de la moralidad adquiere en el anuncio de la moralidad en el *Canon*, una obra como la *GMS* afirmará el siguiente orden de razones, *vd. BA* 15-16: «*No puede ser otra cosa que la representación de la ley en sí misma, que tiene lugar libremente sólo en un ente racional, la que constituya un bien tan preferible, en la medida en que ella, no el efecto esperado, es el fundamento de determinación* (Bestimmungsgrund) *de la voluntad, que nosotros denominamos moral, que ya está presente en la persona misma, que actúa según ella, pero que no puede esperarse antes que nada a partir del efecto*». *Cfr. estos textos con Fortschr.*, XX, p. 307; *Th.Pr.*, pp. 279-280 y *passim*; *Vornehmen Ton*, p. 397; nota, p. 401, nota; *MS, Tugendl.*, pp. 436-7.

² *Vd. WhDo?*, VIII, p. 139, nota.

³ *Vd. KprV*, A 142.

⁴ *Vd. op. cit.*, A 207-8; *cfr. KU*, § 85; *cfr. Fortschr.*, XX, p. 294.

sujeto¹. Para la lectura acerca de la posibilidad de la metafísica en la que nos hallamos, que encuentra algunas de sus claves en los pasajes kantianos citados, resultará decisiva con respecto a la comprensión del tránsito de la naturaleza a la libertad la fundación y mostración en la obra crítica del ejercicio de un *modo de pensar consecuente*, del que ya ha hecho gala la razón pura, al escindir cuidadosamente los resultados concernientes al conocimiento transcendental acerca de los objetos con respecto al espacio que quedaba vacío para su uso especulativo, no sometido ya al orden temporal². Si no se comprende la ligazón de ambos usos según la proporción adecuada al fin final que propone la versión del tránsito de lo sensible a lo suprasensible de la que da la clave la fe racional se renunciará a obtener una visión de conjunto del entero proyecto crítico como proyecto metafísico, el cual podría muy bien confundirse entonces con una mera *coacervatio* de conocimientos. Por el contrario, la limitación (*Einschränkung*) especulativa de la razón y la ampliación (*Erweiterung*) práctica de la misma dotan a la razón pura de la *proporción de igualdad* (*Verhältnis der Gleichheit*) apropiada para que pueda desplegar el uso más conforme a sus fines, y, así, para que pueda desarrollar del modo más completo y sistemático posible su tendencia metafísica.

1.5.2 El modo de pensar consecuente de la razón en su doble uso: acerca de una proporción de las facultades de conocer sabiamente apropiada para la destinación práctica del hombre.

La *Dialéctica transcendental* de la segunda *Crítica* nos enseña a reconocer que la aparente insuficiencia de nuestras facultades cognoscitivas para habitar y moverse con seguridad y paso firme por puros conceptos en el mundo suprasensible no oculta, en realidad, más que una apropiada proporción (*angemessene Proportion*), pues, de la misma manera en que la restricción de la aplicación y uso de los conceptos puros del entendimiento a lo empírico reservaba un espacio vacío, en la esperanza de que, más tarde, otro uso de la razón podría determinarlo suficientemente, ahora una disposición desigual de nuestras facultades permitirá que se dé una lucha entre la disposición moral de nuestro ánimo y sus inclinaciones, mediante la cual, tras repetidas derrotas, se adquiera la fortaleza moral del alma requerida para hacerse con una *personalidad*, cuyo germen desde siempre albergamos. Sin este escenario de lucha no encontraríamos el *faktum* de la ley moral en nosotros, sino que, en virtud de una distinta disposición de nuestras facultades, contemplaríamos frente a frente a Dios y a la eternidad en su terrible majestad, encuentro del que desconocemos las posibles consecuencias. Con ello seguramente se evitaría la transgresión, es decir, lo mandado por la ley sería realizado, pero la naturaleza humana no se vería obligada a progresar en su moralidad, movimiento en el que consiste según su más elevado interés, ni tendría por qué acumular fuerzas que opusieran resistencia a las inclinaciones, sostenida como estaría en su carácter moral —no habría *autonomía*, pues— por la representación viviente de la dignidad de la ley. De esa manera, intentando imaginar el aspecto que tomaría un mundo suprasensible semejante —como reverso necesario de aquél al que pertenecemos por nuestro carácter inteligible—, la mayor parte de las acciones humanas se realizarían por temor, según el *dictum* kantiano, pocas por esperanza —que ya no sería subsidiaria de una falta conocida por el interés práctico de la razón— y ninguna por deber, o lo que es lo mismo, carecerían en su conjunto de valor moral, el cual depende de la presencia de una intención moral (*moralische Gesinnung*), que no puede ser inculcada en nosotros bajo la égida de un mandato exterior a la ley moral. De esta manera, el individuo

¹ Vd. *Verkündigung*, I, B, p. 418, nota.

² Vd., *KprV*, A 218-9.

quedaría reducido, en su facultad de obrar por libertad, a la figura de un mero *automaton spirituale*, y su apariencia de libertad sería la denominada «libertad del asador», pues:

«el comportamiento de los hombres [...] se transformaría en un mero mecanismo, donde, como en el juego de las marionetas, todo sería un *gesticular* correctamente, pero donde no podría encontrarse *ninguna vida* en las figuras»¹.

Por el momento nos interesa señalar la estrecha unidad que establece el pasaje, junto con el entero apartado al que pertenece, entre la *moralidad* y la *vida* de los hombres, pues sólo la última —capacidad de actuar según la representación de leyes— posibilita el crecimiento y desarrollo en su seno de una disposición, como es la de la personalidad, que garantiza la imputabilidad de nuestros actos. La vida, entendida siempre desde el marco conceptual del pensamiento kantiano, no parece identificarse, así, en modo alguno con un ejercicio de autotransparencia, sino más bien con la conciencia de nuestra finitud, que no nos permite prever con claridad nuestro comportamiento, a pesar de todos los esfuerzos que invirtamos en ello, ni nos permite exponer intuitivamente la existencia majestuosa del regidor del mundo —así como

¹ Vd. KprV, A 265: «Das Verhalten der Menschen, [...] würde also in einem bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde». Una argumentación completa contra el *automaton spirituale* leibniziano la hallaremos en la *Aclaración crítica* de la misma obra, A 174; cfr. definición del mismo en Baumgarten, *Metaphy.*, §729; cfr. *Metaphy. Pölitz*, XXVIII, p. 267. Esta discusión nos remite, casi de manera inevitable, al ensayo de fundamentación del concepto de libertad llevado a cabo en la obra precritica *Nova Dilucidatio*, donde Kant, sin abandonar muchas de las nociones de la *philosophia practica universalis* de Wolff, se pondrá del lado de las *recentiorum partes*, y especialmente de Crusius. La estrecha unión que establecerá en esta obra entre la *comunidad* entre las sustancias —la futura tercera analogía de la experiencia— y los cambios de las mismas conducirá a denunciar el desconocimiento wolffiano del *principium successionis*, vd. *op. cit.*, secc. III, I, prop. XII, p. 488, 491. Si bien Kant sigue fundando la espontaneidad en un *principium internum*, rechazará la tesis wolffiana según la cual todos los cambios internos del alma se derivarían de un *principio activitatis interno*, con lo que el principio de sucesión —antecedente precritico de la analogía de la experiencia antes apuntada— se opondrá al sistema de la armonía preestablecida, vd. p. 495. La posición kantiana sostiene asimismo que todo cambio sustancial presupone una *conexión* (*Verknüpfung*) externa con otras sustancias, hasta el punto de que la existencia efectiva del cuerpo se atribuye a un efecto de éste sobre el alma, p. 493, lo que se enfrenta claramente a la imagen de la mónada sin ventanas. También se mantendrá en la *Nova Dilucidatio* la noción wolffiana de *alma* como sustancia «*vi repraesentativa universi praedita*» —cfr. *op. cit.*, p. 495—, si bien abrirá nuevas perspectivas por lo que respecta a la relación cuerpo/alma desde el horizonte del *principium coexistentiae* —prop XIII, p. 497—, en el que se admite que una acción realmente opuesta, según las magnitudes negativas, entre sustancias, acontezca según un esquema presente en el entendimiento divino, y se la opone tanto a cualquier *influxus physicus* como al sistema de la armonía preestablecida. Si bien la función del Entendimiento divino o arquetipo no ha hallado aún su lugar propiamente crítico, conforme a lo cual desempeñará una función no ontológica ni perteneciente al sistema, sino reflexiva, el primer intento kantiano de elaborar una teoría de la espontaneidad que resulte más convincente que la ofrecida por Leibniz en la *Teodicea* se basa en la certeza de un *mutuum commercium* entre sustancias, que refuta la doctrina de la acción interna de las sustancias —ténganse a la vista en este punto los comentarios contenidos en el apartado I.3.4 de este trabajo— vd. *op. cit.*, p. 507: «[p]uede decirse con el mismo derecho [que los sistemas defendidos por Leibniz y Malebranche] que las modificaciones exteriores son producidas mediante causas eficientes [...], con lo que se atribuirá lo que acontece en el interior a una fuerza interna de la sustancia, aunque su efectividad natural no pueda menos que basarse, como aquel apoyo de las relaciones externas, en el sustento divino». Con ello Kant espera haber ofrecido un sistema acerca de la comunidad de las sustancias mejor fundado que el leibniziano, el de los ocasionistas e incluso aquél que introduzca la hipótesis del influjo físico, extrayendo de su *principium successionis* consecuencias que se enfrentan a la tesis leibniziano-wolffiana acerca de una armonía universal de las cosas, a pesar de que la terminología empleada permanezca aún del lado de esta escuela. Más información acerca de esta primera fundamentación precritica del concepto de libertad en Kant la hallamos en una ponencia presentada por P. Pimpinella en el 7º Congreso Internacional sobre Kant, cuyas Actas incluimos en bibliografía, pp. 31-40.

tampoco ofrecer una definición real de las mucho más modestas categorías— y, sin embargo, escucha en su interior la voz (*Stimme*) de una ley moral, la cual no nos promete ni nos amenaza con nada, exigiendo solamente su reconocimiento, que en nosotros no puede sino derivar en un efecto sublime, como será el de un respeto desinteresado. Nuestra finitud abre así, aunque con mirada débil, perspectivaspreciadas en el campo de lo suprasensible, en las que puede y debe apoyarse la razón para determinar el tránsito hacia ese orden final de inteligibilidad, de suerte que la limitación que nos afecta sea, al mismo tiempo, condición de posibilidad de una verdadera disposición moral de ánimo en nosotros, consagrada inmediatamente a la ley, que habilita la dignidad que recibe una criatura racional del hecho de participar del Bien supremo¹. Pero esta feliz correspondencia entre lo que nos ha sido concedido y lo que nos ha sido negado, en virtud de la cual existimos como seres finitos, resulta impenetrable (*unerforschlich*) para nosotros, que la encontramos como un *faktum*. La adecuación sabia de nuestras facultades dará explicación de fenómenos de tal relevancia para la segunda *Crítica* como el denominado *enigma de la Crítica*, a saber, el hecho de que la razón práctica conceda realidad objetiva a las categorías en un uso suprasensible de las mismas, en concreto a la de causa, de la que partirá la tabla de categorías de la libertad —carente de toda significación desde el uso especulativo de la razón—, como estructura conceptual de determinación de un *acto libre* de la razón práctica. Un botón de muestra de semejante libertad del pensamiento lo observamos en el efecto que el interés práctico de la razón en la posibilidad y realidad efectiva de sus Ideas morales —en virtud del esencial *primado* de la razón práctica— produce en las relaciones interfacultativas, pertenecientes a dos legislaciones que hallan su origen en la misma razón, de manera que la especulación llegue a aceptar y admitir en su seno tesis que no han crecido en su suelo, yermo para ese tipo de productos, pero que estén plenamente justificadas con respecto al sostenimiento y habilitación de la validez de otro uso².

La consecuencia de la razón en su doble uso nos obliga a remontarnos a los inicios de esta primera parte de nuestro trabajo, impelidos por el deseo de señalar, cuando menos, la interna unidad de los dos ejes enunciados del idealismo transcendental, a saber, la idealidad del espacio y el tiempo y la realidad del concepto de libertad. El esfuerzo kantiano más acabado por establecer la viabilidad de la metafísica como ciencia del tránsito dogmático-práctico a lo suprasensible lo encontramos en los *Fortschritte*, donde el sometimiento a la crítica del mar sin riberas, en el que el progreso no deja huella alguna³, que es esta ciencia buscada como disposición natural, nos devuelve a la *ontología* como aquella parte de la metafísica que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, en la medida en que éstos pueden ser acreditados

¹ Un estudio monográfico acerca de la cuestión de la libertad en la obra kantiana que la enlaza estrechamente con el seguimiento de todas las estructuras de la finitud en el Criticismo nos parece la obra de A.-M. Roviello *L'institution kantienne de la liberté*, que incluimos en bibliografía.

² Al respecto nos dice lo siguiente la *GMS*, *Introd.*, BA XIV: «[P]ara la Crítica de una razón pura práctica exijo que, si ha de ser completa, [...] debe poder ser expuesta su unidad con la especulativa en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tiene que distinguirse sólo en la aplicación»; cfr. *KrV*, *Arquitectónica*, A 840/B 868.

³ *Vd. KrV*, B 294-5; cfr. *Vorarbeit zu Über den Gebrauch...: «[P]referí, por consiguiente, aventurarme en el incommensurable océano sin riberas de las Ideas», XXIII, p. 75. Dado el carácter de disposición natural de la metafísica y sus preguntas, de las que participa en mayor o menor medida toda la humanidad, no dejamos de dar vueltas en torno a ellas como si se tratara de la piedra de Sísifo, vd. *Dissertatio*, secc. V, §23, A 29; *Ak.-Ausg.* II, p. 411: «Ahora bien, siendo así que en nuestro tiempo no está difundido para esta ciencia otro método sino el que prescribe la lógica en general para todas las ciencias, y siendo así plenamente ignorado el que es conforme al peculiar espíritu de la metafísica, por esto no es extraño que los que se ocupan con esta investigación, dando vueltas eternamente a su piedra de Sísifo, parezca que hasta ahora apenas han logrado algún progreso».*

(*belegt*) por la experiencia, y que, justamente por su dedicación a lo *sensible*, no llega a tocar lo suprasensible, fin final de la metafísica, sino que ejerce de propedéutica, de pórtico (*Halle*) o atrio (*Vorhof*) de la metafísica propiamente dicha¹. Pero, de cualquier modo, todo conduce a pensar que la suerte de la segunda, como *metaphysica specialis*, depende estrechamente de cada uno de los pasos emprendidos en la fundamentación de la primera, como *metaphysica generalis*². Los caminos de ambos tramos de una misma ciencia —como la crítica de cada uso legislativo de la razón—, proceden de modos muy distintos, pues mientras que en la elaboración de una gramática de la experiencia —el deletreo humillante de la naturaleza en la opinión del Platón kantiano—, la aplicación efectiva a lo empírico, será el criterio de la validez objetiva de los conceptos *a priori* del entendimiento, en la metafísica lo más ansiado será la obtención de un patrón, de la unidad de medida (*Richtmaß*) necesaria para pensar algo «*que puede franquear siempre cualquier límite asignado*». La ausencia de un trabajo semejante conducirá a errancias para las que comenzamos a carecer de justificación, en la soledad con nosotros mismos y nuestra finitud —en la situación menesterosa de quien no cuenta con apoyos ni en el cielo ni en la tierra— en la que nos deja la crítica:

«Les bastaba [a los antiguos metafísicos que confundían las matemáticas con la metafísica] con que, además de la matemática, también la ampliación del conocimiento *a priori* por

¹ Se trata, por lo tanto, de una investigación de las fuentes y límites del conjunto de nuestro conocimiento *a priori* y, en esa medida, será una *filosofía trascendental* —vd. *KrV*, A 11-12/B 25; A 56/B 80-1—. También en los *Fortschritte* —pp. 273 y 310— se dirá que la filosofía trascendental está llamada a *fundar* (*gründen*) una metafísica, cuyo fin final será la *ampliación* (*Erweiterung*) del límite de lo sensible hasta el ámbito de lo suprasensible, en virtud de un paso trascendente (*Überschritt*) que, para no constituir un paso peligroso (*gefährlicher Sprung*), deberá apoyarse en una diligencia extrema —que frene el progreso ilegítimo de la una a la otra—, en lo que concierne al establecimiento del límite de ambos territorios, lo que caracteriza —desde una *historia filosofante de la filosofía*— al último paso del desarrollo de la razón pura como doctrina de la sabiduría, que contiene una disciplina dogmático-práctica. Para la metafísica como *fin final* de la razón vd. *KrV*, A 850/B 878-A 851/B 879: «*Metafísica es lo que corona el cultivo (Kultur) de la razón humana, es un fin final, pues, indispensable*», cfr. *Fortschr.*, XX, p. 260; *Proleg.*, §§57-60. Con respecto a los planes kantianos para fundar un sistema de conocimientos *a priori* que pueda denominarse metafísica remitimos a la ponencia de M. Caimi en el 7º Congreso Internacional sobre Kant, *Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis*, del mismo modo que a la obra del mismo autor, *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los Progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff"*, citados ambos en bibliografía.

² En este sentido la cuestión ya fue planteada con claridad por M. Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, donde leemos lo siguiente, p. 21: «*La ontología se considera, por primera vez, como problema. Desaparece la vaguedad y el tono de natural convicción con los que la metaphysica generalis trataba, hasta entonces, de la "generalidad" del ens commune. El problema de la fundamentación exige, por primera vez, claridad acerca del modo de la generalización y, por ello, acerca del carácter del traspasar que el conocimiento de la constitución del ser implica. El saber si Kant mismo logra aclarar perfectamente el problema es una cuestión de orden secundario. Basta con que haya reconocido su necesidad y, sobre todo, con que la haya expuesto. Pero, a la vez, se pone de manifiesto que la ontología no se refiere, en primera instancia, a la fundamentación de las ciencias positivas. Su necesidad y su papel se fundan en un "interés más alto", que la razón humana lleva en sí misma. Pero como la metaphysica generalis presta a la metaphysica specialis el "armazón" necesario, así también, en la fundamentación de aquélla, se transforma la determinación de la esencia de ésta*» [subrayado nuestro]. Con lo cual Heidegger se refiere explícitamente a un pasaje esencial de los *Fortschr.*, XX, p. 316: «*Por lo que respecta a este uso de la razón nunca se hubiera parado mientes, pues, en la metafísica como ciencia separada si la razón no hubiera encontrado en ella un interés más alto, para el cual la indagación y el enlace sistemático de todos los conceptos elementales y principios que están a priori a la base de nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia no constituían más que el armazón (Zurüstung)*».

meros conceptos, y el que éste contuviera verdad, fueran al parecer cosas probadas por la concordancia de tales juicios y principios con la experiencia¹.

El pasaje denuncia la confusión secular entre matemática y metafísica, a saber, pensar por construcción de conceptos o pensar por conceptos, distinción que podrá ser tomada como hilo conductor de una *reductio ad absurdum* del planteamiento dogmático con respecto a la ciencia buscada. El empecinamiento en conocer algo especulativamente acerca de las *Ideas facticias* que constituyen los tres objetos máspreciados de la razón, renunciando a la disposición asimétrica de las facultades humanas, de modo que allí donde una puede conocer, la otra habrá de suspender sabiamente el juicio, convierte a la metafísica y sus ensayos en el temido barril de las Danaides —del que quiere alejarnos con encono una obra como los *Prolegómenos*—, donde la constante pérdida sólo puede ser remediada a través de una limitación de aquéllas al uso práctico de la razón². Empleando la metáfora cartográfica de los *Progresos*, la razón cumplirá con el hallazgo de sus Ideas uno de sus principales anhelos de completitud, al poder describir su horizonte de sentido, en el que la libertad actuará como la auténtica *clave de bóveda* (*Schlußstein*), pero el trazado del círculo de sus competencias no logra proporcionar por sí solo realidad objetiva al entero género suprasensible de objetos, que debe comprender en su avance, de modo que para ello deberá intervenir un grupo de *postulados*, como una suerte de andamiaje teórico —se trata de proposiciones teóricas no demostrables en cuanto tales, pero incondicionalmente válidas *a priori* en virtud de su dependencia de la ley moral—, que permitirá que el sumo Bien, objeto total que tiene que pensar necesariamente una voluntad, sea prácticamente posible. La indeterminación objetiva y la riqueza subjetiva de estas proposiciones —auténtico contenido de la necesidad y exigencia propia de la razón— que indican y dan señales acerca de la encarnación de la razón, se apoyan y basan en la relación conforme a fin de nuestras facultades —no otro es el mensaje, que podrá ser más o menos matizado, de una doctrina como el idealismo transcendental— de manera que no producirá tanta sorpresa la evidente correspondencia (*Eintreffung*) de las proposiciones más importantes de la razón práctica con las de la razón especulativa:

«Séame sólo permitido [...] llamar la atención sobre una cosa, a saber, que todo paso que uno da con la razón pura, incluso en el campo práctico [...] se ajusta, sin embargo, tan exactamente y, a la verdad, por sí mismo, a todos los momentos de la crítica del razón teórica, que parece como si cada uno de éstos fuese meditado con deliberado cuidado sólo para proporcionar esta confirmación. Tan [...] exacta correspondencia de las proposiciones más importantes de la razón práctica con las observaciones [...] de la crítica de la especulativa sorprende y sume en admiración y fortalece la máxima, ya conocida y alabada por otros, de proseguir en toda investigación científica con toda la posible exactitud y franqueza imperturbablemente su paso, sin volverse hacia

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 262: «Gemug, Erweiterung der Erkenntnis a priori, auch außer der Mathematik, durch bloße Begriffe, und daß sie Wahrheit enthalte, beweiset sich durch die Übereinstimmung solcher Urteile und Grundsätze mit der Erfahrung», lo que recuerda la menesterosidad que produce el desconocimiento de la distinción entre Ideas de la razón y conceptos puros del entendimiento, vd. *Proleg.*, §51; cfr. *Fortschr.*, XX, p. 319.

² Vd. en relación a las *Ideas facticias*, *Fortschr.*, XX, p. 295; cfr. *Logik-Jäsche*, IX, p. 93; cfr. *KrV*, A 337/B 395, nota. Por lo que concierne a su restricción al uso práctico de la razón remitimos al siguiente pasaje de los *Fortschr.*, XX, pp. 309-310: «Sólo cuando las leyes morales han develado lo suprasensible en el hombre: la libertad, cuya posibilidad no puede explicar la razón, pero si probar su realidad en esas doctrinas dogmático-prácticas; sólo entonces ha exigido la razón el conocimiento de lo suprasensible, pero restringido al uso en el respecto dogmático-práctico, donde se muestra ahora una cierta organización de la razón pura práctica: en primer lugar, el sujeto de la legislación universal como autor del mundo; en segundo lugar, el Objeto de la voluntad de los seres del mundo como fin final a ellos conforme; y en tercer lugar, el único estado de estos seres en el que éstos son capaces de alcanzar tal fin»; *Verkündigung*, VIII, pp. 418-9.

aquello contra lo que pudiese quizás chocar ella fuera de su campo, sino llevándola a cabo por si sola, en cuanto se pueda, de un modo verdadero y completo»¹.

No en vano la *Arquitectónica de la razón pura* anunciará la intención crítica de favorecer en todo lo posible la conversión del conjunto rapsódico de nuestros conocimientos en un *sistema*, donde éstos estarán sometidos al gobierno de una Idea, que sostenga y fomente los fines esenciales de la razón. Así, podremos distinguir dos partes fundamentales en ese sistema filosófico, en primer lugar, la metafísica especulativa o metafísica *en sentido estrecho*, en segundo lugar, la doctrina de las costumbres (*Sittenlehre*), perteneciente igualmente al particular *tronco del conocimiento humano y filosófico (besonderer Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkenntnis)* derivado de la razón². La consecución de la máxima unidad de ambas legislaciones racionales, sin caer en ningún momento en la subsunción de alguna de ellas por la otra, deberá actuar como una meta arquitectónica para la razón, que es amante de las construcciones (*baulustig*), desde el momento en que la magnífica apertura (*herrliche Eröffnung*), que la autoridad (*Befugnis*) de lo práctico permite, mostrará que el edificio de la metafísica, que aspira a conocer los objetos trascendentes de la metafísica especial —como un sistema completo fuera del cual no hay nada, bajo la forma de una *metafísica práctico-dogmática*—, depende estrechamente de la colaboración entre la razón teórica y práctica, y así, de algún modo, estabiliza la poca seguridad que puede esperar la especulación en medio de un mundo sin apoyos empíricos como es el suprasensible, pues *sin alguna teoría*, aunque tenga lugar en un respecto práctico-dogmático, no será posible alcanzar el *fin final* de la razón³.

¹ Vd. KpV, A 190-1: «Nur auf eines sei es mir erlaubt [...] noch aufmerksam zu machen, nämlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft tut, sogar im praktischen Felde [...] dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche [...] genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit denen [...] Bemerkungen der Kritik der spekulativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wiewider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen».

² Vd. KpV, A 842/B 870; cfr. A 832/B 860 y A 838/B 866.

³ Vd. *op. cit.*, A 840/B 868; cfr. *op. cit.*, B XXI; la presencia en Kant de una metafísica no meramente inmanente, tal y como podría considerarse desde el apéndice a la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*, ni práctica —los *Fortschritte* matizan que la investigación metafísica que acometen no contiene proposiciones matemáticas, ni «doctrinas prácticas de la razón pura, sino teóricas, que están a la base de [la] posibilidad [de ambas]», p. 261—, nos conduce especialmente a esta última obra, vd. *op. cit.*, p. 294: «Este objeto de la razón [el sumo Bien] es suprasensible; progresar hacia él como fin final es un deber; así pues, tiene que haber sin duda un estadio de la metafísica en el que se dé este paso transcendente y se progrese en él. Pero ello es imposible sin alguna teoría; puesto que el fin final no está por entero en nuestro poder, tenemos que hacernos, por consiguiente, un concepto teórico de la fuente de que aquél puede brotar. No obstante, una teoría semejante no puede tener lugar conforme a aquello que nosotros conocemos en los objetos, sino en todo caso en conformidad a aquello que nosotros colocamos allí, dado que el objeto es suprasensible». La riqueza interpretativa a que da lugar este pasaje ha sido tomada en serio por N. Fischer, en su obra *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie...*, citada en bibliografía; vd. *op. cit.*, p. 14: «En este sentido residiría la relevancia genuinamente teológica del tercer postulado, no en la postulación efectiva de la existencia de Dios, sino en la apertura, dada mediante el postulado, de la posibilidad de situar la pregunta especulativa acerca de Dios en el fundamento de la filosofía práctica»; cfr. M. Caimi, *op. cit.*.

1.5.3 El primado de la razón pura práctica en su enlace (*Verbindung*) con la especulativa y la doctrina de los postulados.

La *Arquitectónica* de la razón humana desempeña las funciones, nos parece, de una suerte de apéndice metódico de la primera *Crítica* acerca de la *lógica* interna que debe caracterizar a un «sistema de todo el conocimiento racional puro de las cosas mediante conceptos»¹, en tanto que definición formal de la metafísica. Si bien el equilibrio entre los ejes fundamentales del concepto doctrinal, en torno al que toma forma y se desarrolla el pensamiento crítico kantiano, impide que esa determinación *a priori* del aspecto y organización interna del trabajo del que es capaz la razón en sus diferentes usos intervenga explícitamente en cada uno de los pasos constitutivos de la objetividad teórica y de la fundamentación de la moralidad —ésta última representativa del alcance máximo de la razón—, en tanto que facultad de la determinación de fines aquella habita en el cuerpo crítico como una Idea que nunca puede dejar de actuar como meta de la actividad sintética de nuestras facultades. En este sentido, una suerte de pequeño apéndice aclaratorio tendrá que ser añadido desde la segunda *Crítica* a la parte metódica de la que hablamos, el cual se ocupe de subrayar el estrecho vínculo existente entre la doctrina de los postulados de la razón práctica y la coherencia lógica de una *Crítica de la razón pura*², en cuanto solución aportada a la salvaguarda de sus promesas. Esta ligazón había sido ya observada en el apartado anterior, dado que el mismo edificio de la moralidad requería la realizabilidad, la alcanzabilidad (*Erreichbarkeit*) del fin final que manda la ley moral, en principio asegurada por la *creencia*, entendida como «una confianza (*Vertrauen*) de poder alcanzar un propósito (*Absicht*), cuyo fomento (*Beförderung*) es deber (*Pflicht*), pero la posibilidad de cuya realizabilidad (*Ausführung*) no es cognoscible (*nicht einzusehen sein*) para nosotros»³. El discurso propio de los postulados nace así de una exigencia y necesidad fundada en un deber, a saber, el de trabajar para la realización del sumo Bien, que es incondicionado, porque no solamente *queremos* juzgar, sino que *tenemos que* juzgar⁴, a la vista de que, por un lado, la tendencia humana que nos arrastra como una *Bedürfnis* a ponernos cuestiones metafísicas como problemas no tiene un fin previsible, y, por el otro, este momento de desarrollo natural debe superarse para proceder a la conversión en *ciencia* de un motor que no puede rebajarse a un mero e infructuoso deseo de conocer (*Wißbegierde*).

El establecimiento de las condiciones para una ampliación (*Erweiterung*) del alcance cognoscitivo de la razón en su uso práctico tiene como fin evitar, al menos en un primer momento, la contradicción de la razón consigo misma, la cual de producirse impediría cualquier desarrollo ulterior. Pero, en un segundo momento, expresará la ventaja real del interés del primer uso, en tanto que principio que encierra la condición bajo la que resulta favorecido el ejercicio de una facultad a la que está sometido el resto, pues la razón es por sí misma práctica, tal y como manifiesta la conciencia de la ley moral⁵. Porque los fines de la moralidad son los más elevados

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 317.

² Vd. B. Rousset, que en su obra *La doctrine kantienne de l'objectivité*, citada en bibliografía interpreta el interés de la razón como «interés lógico», p. 549, como «el interés de la razón por su propia racionalidad», p. 546.

³ Vd. *KU*, §91, A 457/B 463.

⁴ Vd. *WhDo?*, VIII, p. 139. Para la descripción del arraigo natural de la metafísica —como *Naturanlage*— en nuestra razón puede acudir a la *KrV*, A VII, B XX, y a los *Proleg.*, en cuyas páginas iniciales encontramos la ilustración de la irreductibilidad de semejante *disposición natural* con los versos de Horacio «*Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille/Labitur et labetur in omne volubilis aevum*», A 7; así como al apéndice de la misma obra, A 192-3.

⁵ Vd. *KprV*, A 219: «Todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo»; cfr. *KrV*, A 816/B 844.

que pueda pensar la razón humana, la razón práctica albergará principios originarios a los que se encuentran unidas inseparablemente ciertas proposiciones teóricas, que no pueden conocerse con los medios al alcance de la razón especulativa, la cual tendrá que *admitirlas*, aunque sean transcendentales para ella, «*como una posesión extraña transportada a ella*», como «*algo extraño que no ha crecido en su suelo*»¹. La ausencia de contradicción que semejantes admisiones producen en el seno de la especulación, que únicamente pondrá todo su cuidado en refrenar la temeridad de un comportamiento metafísico natural, y no crítico, en relación con el campo de lo suprasensible, la animará a compararlas e intentar enlazarlas con todo lo que tiene en su poder como razón especulativa. Como hemos visto un poco más arriba, este enlace (*Verbindung*) de la razón especulativa con la práctica no es casual ni arbitrario —precisamente en demostrarlo y extraer los frutos positivos al respecto para la metafísica se emplea una obra como los *Progresos*—, sino que está fundado *a priori* y necesariamente en la razón misma, pues si el caso fuera una mera coordinación de ambas la razón teórica permanecería encerrada en sus dominios, sin poder vislumbrar la urgencia de admitir algo perteneciente a la práctica, a la que absorbería y encerraría en sus confines —dado que sólo una investigación crítica reconocerá los límites de una facultad—, anulando, así, finalmente su contenido².

Por lo que llevamos dicho, los postulados de la razón práctica³ serán proposiciones teóricas, no demostrables (*erweislich*) como tales —no mandan aceptar la existencia de alguna cosa, lo cual sólo interesa a la razón en su uso especulativo⁴—, que dependen estrechamente de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*, la cual manda (*gebieten*) el trabajo necesario para la realización y fomento del sumo Bien en el mundo, algo que nuestra razón no puede pensar a no ser que presuponga una Inteligencia suprema, cuya existencia se encuentre enlazada con la conciencia del deber, en una aceptación que será una *hipótesis* para la razón teórica, pero que, como ayuda para la comprensibilidad del objeto que nos propone la ley moral formará parte de una *fe racional pura*⁵. En el desconocimiento de este *modo de pensar* se cifra el principal fracaso de la solución de la cuestión del sumo Bien de las escuelas griegas, las cuales convertían, una vez determinado el objeto, a la regla del uso que la voluntad hace de su libertad en el único y suficiente fundamento del mismo, sin acudir en ningún momento a proposiciones transcendentales, como aquellas que sostienen poder demostrar la existencia de Dios. De esta manera, los antiguos habrían partido de que el principio de la moral es de por sí condición *superior* práctica del sumo Bien, desconociendo, desde la perspectiva hermenéutica kantiana, que no por ello se trataba de

¹ Vd. *KprV*, A 217 y 218.

² Ésta es la amenaza de la que deja constancia Kant en el *Prólogo a la segunda edición* de la *KrV*, B XXVIII-XXX; cfr. la argumentación de la imposibilidad de coordinar las diferentes tareas de la razón, lo que supondría la anulación de su *fin final* en *KprV*, A 218-9; vd. B. Carnois, *La coherence...*, citada en bibliografía, pp. 74-6.

³ Vd. *KrV*, *Postulados del pensar empírico*, A 232-3/B 285: «[D]ebo ofrecer aún la razón por la cual he denominado a los principios de la modalidad justamente postulados. No quiero tomar esta expresión en el significado, que le han dado algunos autores filosóficos recientes, en contra del sentido de los matemáticos, a los que pertenecen en propiedad, a saber, que puede llamarse *postulado* a una proposición que se toma por inmediatamente cierta, sin justificación o demostración» y A 234/B 287: «Ahora bien, lo que en matemáticas se llama *postulado* es una proposición práctica que no contiene más que la síntesis, mediante la cual nos damos primero un objeto y cuyo concepto producimos, por ejemplo, describir un círculo con una línea dada a partir de un punto dado en un plano, semejante proposición no puede ser demostrada, porque el procedimiento que exige es justamente aquello mediante lo cual hemos producido en primer lugar el concepto de una tal figura».

⁴ Vd. *KprV*, A 260: «Una fe que fuera mandada (*geboten*) es un absurdo (*Unding*)»; vd. *ibid.*: «La posibilidad de suponer [aquello que exige el concepto de Bien supremo] no puede en absoluto ser mandada, y ninguna intención (*Gesinnung*) práctica exige (*fodern*) que la admitamos (*einräumen*), sino que la razón especulativa debe confesarla sin requerimiento (*ohne Gesuch*)».

⁵ Vd. *op. cit.*, A 255-6.

una condición *completa* de la posibilidad de aquél. En este sentido, los epicúreos habrían obrado con método consecuente al rebajar ese Bien en proporción a la pequeñez del principio disponible, sin esperar una felicidad mayor que la que la prudencia humana podría proporcionar. Por otro lado, los estoicos habrían acertado en la determinación del principio supremo práctico, al localizarlo en la virtud como condición del sumo Bien, pero extendiendo, al mismo tiempo, la facultad moral del hombre más allá de todos los límites de la naturaleza y dejando a un lado al Ideal de la imaginación, que es la felicidad, a la que no se concederá el valor de un objeto particular de la facultad de desear, es decir, convirtiendo al supremo Bien, a saber, la virtud, en el sumo Bien, por el que entendemos la perfecta conjunción de virtud y felicidad máximas.

Será el principio de la moralidad, que ha quedado expuesto y deducido en una analítica de la razón práctica y no constituye un postulado, sino una ley que determina inmediatamente la voluntad, el origen del sentido de estas proposiciones necesarias, que la razón requiere como condiciones para asegurar, con una determinación completa —como la que sólo puede exigir la facultad de las Ideas—, la observancia de su precepto (*Vorschrift*). Estos productos propiamente críticos no ensanchan, en realidad, el conocimiento especulativo, sino que, más bien, proporcionan realidad objetiva a las Ideas de toda razón en general mediante su referencia a lo práctico, autorizando la formulación de conceptos que sin ese paso nada legitimaría afirmar. El respeto hacia la ley moral en su obligada referencia a una totalidad práctica, que representa el sumo Bien, nos conduce a conceptos que para la razón especulativa sólo eran tareas que no pudo resolver con sus propios medios, cayendo, así, en inferencias dialécticas, excepto en el caso de la primera antinomia dinámica, en la que sí fue posible concluir la no contradicción con la legalidad natural de la suposición de una causalidad por libertad, pero cuya transcendencia sólo el uso práctico de la razón transformará positivamente en inmanencia¹. La pensabilidad de derecho de una armonía entre la felicidad que podría derivarse del cumplimiento de la ley y la dignidad que se adquiere gracias a ese comportamiento —derecho que hará valer también su carácter de representación necesaria— requiere, no otro mandato (*Gebot*), paralelo al de la ley moral, sino *tomar una decisión* acerca de la posible armonía entre las leyes naturales y las leyes de la libertad, algo que la razón teórica era incapaz de resolver con certeza apodíctica. Dada una limitación subjetiva de nuestra razón, que concierne a nuestra dificultad para concebir una conexión entre dos sucesos del mundo que ocurren según leyes distintas, si bien no pueda demostrarse por causas objetivas la imposibilidad de esa finalidad según leyes naturales universales, el curso natural del mundo no nos permitirá esperar una felicidad exactamente correspondiente al valor moral, por lo que la posibilidad de algo así como el sumo Bien sólo resultará admisible bajo la presuposición de un Creador moral del mundo. Pero un fundamento de decisión (*Entscheidungsgrund*) de otra especie entrará en juego para poner fin a esta oscilación, al afirmar que el mandato de fomentar ese objeto supremo de la moralidad está objetivamente fundado en la razón práctica, así como que su posibilidad se halla objetivamente fundada en la

¹ Vd. *KprV*, A 240: «Pero ¿es ahora ampliado realmente nuestro conocimiento de tal modo mediante la razón pura práctica, y es inmanente en la práctica aquello que era transcendente para la especulativa? Naturalmente, pero sólo desde el punto de vista práctico (in praktischer Absicht), pues mediante ello no conocemos ni la naturaleza de nuestra alma ni el mundo inteligible, ni el Ser supremo, según lo que son en sí mismos, sino que únicamente hemos unificado los conceptos de ellos en el concepto práctico del sumo Bien, como el objeto de nuestra voluntad, y enteramente a priori, mediante la razón pura, pero sólo por medio de la ley moral, y también meramente en relación a aquello, en consideración del objeto, que lo manda»; asimismo el contenido de las condiciones requeridas por la ley moral es descrito en la misma obra, *vd. op. cit.*, A 238-9, donde se exige una duración ilimitada para garantizar la integridad del cumplimiento de su mandato; en segundo lugar, la independencia del mundo sensible según la ley del mundo inteligible, la libertad; en tercer lugar, la existencia de Dios como condición última y fundamento de ese mundo inteligible.

razón teórica, que muestra que no tiene nada en contra de tal cimentación del trabajo práctico. La sabia y consecuente proporción de las diversas facultades humanas, que no coartan ni solapan su respectivo avance, es decir, de los diversos usos de la razón, será la que nos encamine a integrar entre sus conceptos a uno transcendente como es el de *libertad* —desde este momento avanzado de la segunda *Crítica*—, entendida no tanto como *ratio essendi* de la ley moral, sino como condición de la realizabilidad del sumo Bien. Pero con ello careceremos aún de medios para penetrar cognoscitivamente (*einsehen*) la posibilidad teórica de ese principio inteligible, y la aplicación de nuestra atención al asunto más bien disuadirá de ese intento, que, cuando menos, desembocaría en una reducción de la *libertad práctica* al contenido de la *libertad psicológica*, lo que, como veremos en este trabajo, supondría una inversión de gran calibre del planteamiento kantiano. Por las mismas razones, tampoco estará en condiciones la razón de decidir objetivamente acerca de la posibilidad del sumo Bien según leyes naturales universales, mediante la Idea de un creador sabio que presidiera la naturaleza. En efecto, la finitud de nuestra razón nos dispone en unas condiciones como las siguientes en relación a la cuestión de la libertad, de modo que nos vemos obligados —como seres racionales y, como tales, morales— a postular su legítima eficacia causal:

«Cómo sea posible la libertad y cómo haya que representarse teórica y positivamente esta clase de causalidad, no es penetrado mediante ello [su postulación], sino solamente postulado que hay una libertad semejante mediante la ley moral y con este fin. De esta manera, está relacionada también con el resto de las Ideas, que un entendimiento humano nunca fundará según su posibilidad, pero tampoco persuadirá nunca ningún sofisma al convencimiento, incluso del hombre más vulgar, de que no son conceptos verdaderos»¹.

Lo consecuente de la distribución de tareas en la que consiste y por la que avanza la razón, que habilita el peculiar modo de ampliar el saber acerca de ciertos objetos, como es la fe práctica, alejará de la realidad de algo así como una *síntesis ideal de la Idea*², cuya indeterminación desde el punto de vista práctico no podrá resolverse desde la especulación, puesto que no habrá en el pensamiento kantiano algo así como una razón teórico-práctica, que actuara como matriz de ideas claras/distintas de estirpe leibniziana —hipótesis refutada a lo largo del escrito de respuesta a Eberhard, por citar uno de los lugares donde este enfrentamiento con los falsos amigos de Leibniz ocupará un lugar central—, sino que el corte que media entre ambos usos reportará decisivas consecuencias para la comprensión del medio de orientación racional-reflexivo que es el postulado, incomprensible para una lógica del concepto³. La amplificación de la razón pura en sentido práctico niega, al mismo tiempo, su extensión a un sentido teórico, el cual únicamente se ocupaba de reservar un espacio que denominamos problemático para los

¹ Vd. KprV, A 241: «Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, daß eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen, aber auch, daß sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Überzeugung, selbst des gemeinsten Menschen, jemals entreißen wird».

² De ella habla Deleuze, tomando como punto de partida su insatisfacción con la representación kantiana de las Ideas de la mano de la *dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*, en el cap. cuarto de su obra *Diferencia y repetición*.

³ Una distinción semejante es la apuntada en los *Fortschritte* entre lo dogmático-teórico y lo dogmático-práctico, desde el momento en que la suposición de la existencia de algo, como un paso exigible para la viabilidad de la moralidad, no implica que tengamos que conocerlo como un objeto de nuestros sentidos, tarea, por otro lado, imposible; al respecto pueden verse las pp. 301 y 305 de esa obra, pertenecientes a la exposición de la metafísica tal y como puede aceptarla una crítica de la razón pura, en el apartado *Solución del problema de la Academia* de la citada obra.

objetos que quedaban fuera de sus límites, los cuales residen en estado latente en ese emplazamiento, del que únicamente salen para mostrar que pueden ser afirmados asertóricamente ellos mismos y los objetos que les corresponden, como realidades objetivas integradas en un proyecto común, que persigue el garantizar la realizabilidad del objeto total de nuestra capacidad de obrar moralmente. Por ello no será de extrañar que el final de la segunda *Crítica* recupere e incluso recuerde explícitamente el lenguaje ya empleado en lo que denominamos capítulos gozne de la *Crítica de la razón pura*, como *Fenómenos y noumenos*, o en una obra de exposición analítica como los *Prolegómenos para toda metafísica futura*. Debe, pues, entrar en juego un fundamento subjetivo de la razón que determine nuestro juicio, como fomento de una máxima del asentimiento en sentido moral, de una fe racional práctica pura, que no es ordenada o mandada, sino originada en una *disposición* moral del ánimo, como *determinación* de nuestro juicio a admitir la inmortalidad del alma humana, la libertad y la existencia de un Ser supremo, que es, a su vez, *libre*, es decir, que está encauzada hacia el propósito moral y se muestra concordante con las exigencias teóricas sistemáticas de la razón.

1.5.4 La fe o creencia como un modo de tener-por-verdadero.

El estudio de una clase particular de discurso para el que lo decisivo no radica en su referencia y validez objetiva, sino en una nueva modalización del pensar con un fin práctico, partirá del establecimiento de una diferencia, según los apoyos en los que se funde un juicio —concebido, en su constitución subjetiva, como modo de *tener-por-verdadero* (*Fürwahrhalten*)—, entre la convicción (*Überzeugung*) y la persuasión (*Überredung*), esta última de naturaleza aparente, al tener por objeto algo que sólo resulta válido para el sujeto y que nunca será legítimo extrapolar —según la sentencia de los *Träume*— al mundo de los objetos, por lo tanto, un estado de aquiescencia incapaz de ser comunicado a los otros. De hecho, la comunicabilidad de un tener-por-verdadero servirá como el más fiable criterio para distinguir la convicción de la mera persuasión, en cuanto clave subjetiva para descubrir si el juicio cuenta con una validez privada o universal¹. Si dejamos a un lado la persuasión, incapaz de elevarse por encima de sus límites privados y compartir con otros su validez, la convicción podrá desplegarse, según el grado de objetividad de la que esté revestida, en tres modos distintos, a saber, la opinión (*meinen*), la creencia (*Glauben*) y el saber (*wissen*). Es característico de la razón el no manejar opiniones que no alcancen los requisitos mínimos de lo que pueda llamarse conocimiento racional —como conocimiento necesariamente *a priori*—, pero el saber también resulta una palabra excesivamente poderosa para una facultad que gusta de adentrarse en los desconocidos territorios de lo suprasensible, que se vuelven tenebrosos cuando se carece del instrumental adecuado para la orientación en el mismo². Esta inseguridad de la razón especulativa por lo que respecta al

¹ Vd. KrV, A820/B 848. Un pasaje de la KU ratifica la consideración crítica, ya anunciada en el inicio de la *lógica trascendental*, de la *verdad* como *coincidencia* (*Übereinstimmung*) con el objeto, en relación al cual también se coincidirá con los juicios de cada entendimiento que recaigan sobre él —*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*—, nos referimos al §9, AB 28-9: «Este estado de libre juego de las facultades de conocer en una representación, mediante la que es dada un objeto, debe poderse comunicar universalmente, porque el conocimiento, como determinación del objeto, con la que deben concordar representaciones dadas (en la que esté también el sujeto) es el único tipo de representación que vale para cualquiera». [subrayado nuestro].

² Vd. KrV, A 775/B 803: «La razón separada de toda experiencia sólo puede o bien conocer *a priori* y como algo necesario, o bien no conocer en absoluto; de ahí que su juicio nunca sea opinión, sino o bien suspensión de todo juicio o bien certeza apodíctica (apodiktische Gewißheit)»; cfr. op. cit., A 781/B 809: «Lo que la razón pura juzga asertóricamente, debe (como todo lo que la razón conoce) ser necesariamente o bien nada en absoluto. Pues ella no contiene de hecho ninguna opinión (Meinung)»; cfr. KU, §90, A 446/B 451: «El opinar no se encuentra en los

provecho que pueda extraer de semejantes incursiones concluirá en que la insuficiencia de su tener por verdadero sólo podrá calibrarse como tal desde un punto de vista práctico, que —en una distinción que tiene mucho de aristotélica— resultará creencia *pragmática* o *hipotética* —si está dirigida a la habilidad y no conocemos otras condiciones bajo las cuales se pueda alcanzar un fin determinado—, o *necesaria* —si es que se sabe con certeza que nadie podrá conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto—. La *disciplina* de la razón pura nos enseña a reconocer en el uso racional de *hipótesis* un ensayo para satisfacer los intereses de esa facultad que la especulación y la limitación de su conocer a la experiencia le negaban¹. El permiso (*Erlaubnis*) en el que se basan las hipótesis les obliga a conectarse como principio explicativo con lo que está efectivamente dado y, por lo tanto, es plenamente cierto, si es que no quieren permanecer sin fundamento, pues la razón, si bien puede aportar conceptos que vayan más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia, no podrá proporcionarles por sí sola un objeto correspondiente. Como ocurrirá con la libertad en tanto que *espontaneidad absoluta*, concepto que trasciende el marco de la experiencia, la razón no renuncia a introducir en el pensamiento a sus conceptos más elevados como *ficciones heurísticas*, que son pensadas *problemáticamente* y sirven —como venimos de observar de la mano del apéndice a la *Dialéctica transcendental*— de principios del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia². Si se emplea una *hipótesis transcendental* cuando la explicación de la naturaleza (*Naturerklärung*) muestra dificultades, nos basaremos en la incomprensibilidad (*Unbegrifflichkeit*) de un principio que contiene el concepto de algo absolutamente primero, para proceder a una fácil interrupción del progreso (*Fortgang*) del uso de la razón³. Sin embargo, un análisis crítico nos ayudará a determinar que, si bien no podrá fundarse en hipótesis ninguna proposición válida en el uso especulativo-dogmático de la razón, sí estaremos autorizados para emplearlas como armas de defensa en el uso polémico de la razón que vio surgir los conflictos antinómicos, como medio de desenmascaramiento de la vanidad (*Vereitelung*) de los conocimientos aparentes (*Scheineinsichten*) del oponente, que pretende quebrar (*abbrechen*) los nuestros. La consideración de que la eficacia demostrativa de ambas posiciones es igualmente nula, lo que aleja la posibilidad de una solución dogmática o escéptica en la contienda, deberá mostrar, empero, como consecuencia —para lo que no estará de más recordar la solución crítica aportada en las antinomias dinámicas— que la razón tiene el derecho (*Recht*) de suponer (*annehmen*) objetos en su uso práctico que no estaría autorizada (*befugt*) a presuponer (*voraussetzen*) sin fundamentos de prueba suficientes en el campo de la especulación⁴. A pesar de que se halla en

juicios sintéticos a priori; sino que o bien se conoce mediante ellos de un modo enteramente cierto, o bien no se conoce en absoluto»; cfr. *op. cit.*, §91, A 449/B 454: «Los objetos de las meras Ideas de razón, que no pueden ser expuestos para el conocimiento teórico en ninguna experiencia posible, no son tampoco en esa medida cosas cognoscibles, con lo que no puede ni siquiera opinarse acerca de ellas; pues opinar a priori es ya en sí absurdo y el camino directo a evidentes fantasmagorías».

¹ Vd. *KrV*, A 769/B 797-A770/B 798; cfr. la siguiente definición de hipótesis en *Logik-Jäsche, Introd.*, IX, p. 84: «Una hipótesis es un asentimiento del juicio acerca de la verdad de un fundamento en virtud de la suficiencia de las consecuencias, o de un modo más breve: el asentimiento de una presuposición como fundamento»; cfr. *KrV*, §12, B 115.

² Vd. *KrV*, A 771/B 799; B. Carnois subraya la pertenencia de la Idea de libertad a las ficciones heurísticas de la razón, como más adelante recordará la deducción de los principios de la razón pura práctica en la *KprV*, vd. *op. cit.*, I, p. 45ss.

³ Vd. *KrV*, A 772/B 800-A 774/B 802.

⁴ En este sentido los *Fortschr.* nos ofrecen la siguiente descripción de la naturaleza y alcance de la creencia, XX, pp. 297-8: «La significación de este asentimiento, diverso del opinar y el saber, en cuanto basado en un enjuiciamiento en el respecto teórico, no puede atribuirse sino a la expresión creer, bajo la cual se entiende una admisión, una presuposición (hipótesis) que es necesaria sólo por basarse necesariamente en una regla objetiva práctica de la

posesión (*im Besitze*) de un uso hipotético, cuya legalidad (*Rechtmäßigkeit*) no puede demostrarse, la parte que sostiene la defensa de una presuposición que será necesaria en sentido práctico alberga una ventaja de la que carece el contrincante (*melior est conditio possidentis*), al desencubrir el desconocimiento de este último con respecto al objeto en liza, y aunque las hipótesis de la razón pura constituyan armas de guerra defensivas plomizas, al no haber sido aceradas por la ley de la experiencia, pueden (*vermögen*) tanto como las del oponente¹. De manera que el uso de hipótesis en el campo especulativo no poseerá validez en sí mismo, sino como medio para o relativamente a pretensiones transcendentales opuestas (*entgegengesetzte transzendente Anmaßungen*), así como las mencionadas hipótesis no constituirán más que juicios problemáticos, a saber, una suerte de opiniones privadas puras (*reine Privatmeinungen*) de las que la razón no puede prescindir, así como tampoco legalizarlas (*beglaubigen*). Un criterio más para distinguir la mera *persuasión*, en cuanto creencia segura, de la *convicción* subjetiva, que concierne en mayor medida a las hipótesis transcendentales de la razón pura, resultará, a la luz de lo que llevamos visto, la apuesta (*Wetten*)², pues el grado de certeza de la creencia pragmática aumenta o disminuye en consideración del *interés* que sea capaz de poner en juego, con el cual decidimos comenzar el apartado que nos ocupa. La tercera sección del *Canon de la razón pura* nos proporcionará una perspectiva más amplia que la anterior con respecto a las posibilidades de la *creencia*, al lanzar una mirada a los apoyos subjetivos de la razón en su uso tanto teórico como práctico. En ella se nos dirá que en los casos en que el juzgar teórico se las ha con objetos con respecto a los que nunca contará con razones suficientes para decidir, éste se proporciona a sí mismo una suerte de *análogo del juzgar práctico*, como proyecto para que, en el caso de que más adelante fuera posible establecer la verdad o falsedad de aquéllos con certeza, contáramos con razones suficientes para actuar, que se traduce en una *creencia doctrinal* (*doktrinaler Glaube*) — por ejemplo, concerniente a si otros planetas aparte del nuestro están habitados—, primer ensayo de un modo de pensar que desplegará toda la potencia de su sentido en el uso práctico de la razón³. Formará parte de esta creencia doctrinal la Idea que más futuro parecía encerrar en la exposición de su uso regulativo en la *Dialéctica transcendental*, nos referimos a la concerniente a la existencia de Dios. En virtud de lo positivo y beneficioso de la unidad teleológica para el ejercicio de la razón en su estudio de la naturaleza, sabemos que no contamos con otra condición que nos permita concebir esa unidad como hilo conductor en la investigación natural que la de una Inteligencia suprema, que haya ordenado todo según los fines más sabios. De esta manera será lícito que creamos en Dios en tanto que seres racionales, en un *sentido* no práctico, sino *doctrinal*, con vistas a la constitución de una fisico-teología o teología natural, aunque también podríamos ensayar el mismo paso en el caso de una posible vida eterna del alma humana, anclada en las excelentes dotes de nuestra naturaleza y en las quejas por la brevedad de la vida para el cumplimiento de nuestros deberes y el desarrollo completo de la personalidad en nosotros,

conducta que, aunque no nos permite la intelección teórica de la posibilidad de llevarla a cabo, ni del objeto en sí que de ella resulta, hace sin embargo que reconozcamos allí, subjetivamente, el único modo de concordancia de la misma con el fin final [...] no es, por tanto, ningún adoctrinamiento objetivo acerca de la realidad efectiva de sus objetos, sino que tiene solamente una validez subjetiva en el respecto práctico».

¹ Vd. KrV, A 776/B 804-A 778/B 806. Kant nos ofrece un ejemplo de la *hipótesis transcendental*, siempre concerniente al mundo suprasensible, que será el de aquélla que defendiera, frente a la objeción acerca de la contingencia de las reproducciones en el hombre y en las criaturas irracionales dirigida a la *opinión* de la eternidad de la duración, no del entero género, sino de una criatura individual, que la vida es, en propiedad, inteligible y, por lo tanto, no está sometida a las modificaciones temporales, con lo que no puede comenzar con el nacimiento y terminar con la muerte; vd. *op. cit.*, A 779/B 807-A 780/B 808.

² Vd. *op. cit.*, A 824/B 852.

³ Vd. *op. cit.*, A 825/B 853.

cuestión que nos remite igualmente a los textos kantianos sobre la historia. La creencia aparece, así, como una expresión de modestia en consideración objetiva, pero también de la firmeza de una confianza en sentido subjetivo, por lo que sería excesivo denominarla *hipótesis*, pues en ese caso necesitaría al menos conocer las propiedades del objeto en cuestión tanto como para poder imaginar, no su concepto, sino su existencia. Sin embargo, la creencia se refiere más bien a una indicación y una dirección que me proporciona una Idea, así como a su influjo subjetivo para el fomento de mis actos de razón, que me mantiene firme en ella, si bien no pueda dar cuenta de la misma desde una perspectiva especulativa.

Pero la creencia doctrinal parece estar de hecho sometida a una incómoda oscilación, debilidad que no alcanza a la *creencia moral* que concibe a Dios, a la libertad y a la vida futura como el conjunto total de condiciones posibles para que el fin de las acciones morales concuerde con el fin total que es el sumo Bien y posean, así, validez práctica. O si se prefiere, si se hiciera vacilar esta creencia se pondría en peligro la eficacia de los principios morales, convirtiéndonos sin huida ni alternativa posibles en algo aborrecible ante nuestros propios ojos. Con esta ampliación práctica de nuestro modo de pensar no ampliamos, sin embargo, nuestro conocimiento especulativo, pues sólo lograríamos esto último si supiéramos que hay efectivamente un Dios o una vida futura, desde el momento en que únicamente el conocimiento o la subjetiva pre-tensión para todo conocimiento en general puede comunicarse universalmente. La convicción de la que nos ocupamos no es ya lógica, sino una *certeza moral* que descansa en razones subjetivas de la intención (*Gesinnung*), por lo que concierne fundamentalmente a la constitución y desarrollo de la persona: algo no es cierto moralmente, sino que alguien está seguro moralmente de algo. De tal modo que, aun en el caso límite de un individuo que se desentendiese totalmente de lo moral, por deficiencia de sentimientos morales, al menos debería permanecer en él una creencia negativa, una suerte de temor de la existencia de Dios y de lo que el futuro pueda depararnos, que, si bien no será capaz de producir sentimientos morales en nosotros, al menos dará lugar a un análogo de los mismos, como freno de la maldad, en un giro que recuerda la alabanza kantiana de la sabia proporción de nuestras facultades en consideración de la moralidad, donde una ampliación simultáneamente práctico-teorética de nuestro conocimiento sólo conduciría a la imagen nada deseable del *automaton spirituale* leibniziano. Los dos artículos de fe introducidos como freno “natural” de la razón humana muestran que la guía que la naturaleza ha otorgado por igual hasta al entendimiento más común no es superada por la filosofía, por lo que ésta hace bien en definir a la razón a través de una investigación de su capacidad de conocer *a priori*, pues sólo a partir de ahí obtendremos su figura matricial.

Una vez que se han analizado las posibilidades contenidas en la capacidad hipotética de la razón, no habremos hecho más que ocuparnos de uno de los modos que esta facultad tiene a su disposición para fundamentar sus demostraciones —puede considerarse al uso de la *analogía* realizado en la elaboración de un *antropomorfismo* simbólico como otra de sus vías— las cuales, ya tengan lugar mediante una exposición empírica inmediata o *a priori* mediante principios, deben convencer, no persuadir, o, al menos, contar con efectos sobre la convicción, es decir, asegurarse de que el fundamento de la prueba no sea meramente subjetivo-estético, sino válido objetivamente. Las observaciones preparatorias del estudio del modo de tener-por-verdadero propio de una demostración moral de la existencia de Dios partirán de la indicación, como una tendencia (*Hang*) propia de la razón humana, del uso aparente de un concepto problemático, al proceder según el principio de generalización cuando no haya contradicción en su aplicación. De manera que, por ejemplo, ante la vista de muchos productos naturales cuyo orden y disposición parezca provenir de una causa inteligente, se concluya sin más cuidados la existencia de esa Causa, como principio suficiente tanto para la explicación natural como para la sabiduría moral,

sin que pueda en principio oponérsele una objeción fundada¹. Kant considerará un auténtico *deber* para el filósofo el descubrimiento de lo que pueda “salvarse” κατ’ανθρώπων de semejante apariencia salutífera (*heilsamer Schein*) y el sometimiento de la misma a una prueba estricta, que permita así distinguir lo que en ella corresponde a la persuasión y a la convicción, presentando abiertamente la *constitución de ánimo* (*Gemütsfassung*) operante en esta presunta demostración. Como resultado de esta investigación podremos reconocer igualmente como fundamentos teóricos de demostración —además de la suposición de un fundamento de explicación meramente posible, como *hipótesis*—, que, sin embargo, no producen convicción teórica, a los *silogismos* lógicos, que a pesar de su abstracción y carácter incondicionado, no podrán contar con validez si solicitan de los principios universales de la naturaleza —sólo válidos en su aplicación a ésta— la subsunción del concepto particular de un ente suprasensible, con el propósito de inferir éste a partir de ellas. Otro de los ensayos concernientes al modo de probar mediante fundamentos teóricos, que contribuyó a perfilar la riqueza del uso teórico de la razón con respecto a la elaboración de un saber del límite de la misma, en el que ya ha reparado nuestro trabajo es el representado por las inferencias por *analogía*, en las que pensamos conjuntamente dos cosas distintas en el punto preciso de su distinción. Por último, la *opinión probable* (*wahrscheinliche Meinung*) nos aleja de los juicios sintéticos *a priori*, que, en cuanto productos de nuestras facultades superiores de conocer, o bien conocen con necesidad o no conocen nada, tan radical será la separación entre esos dos modos de tener-por-verdadero que tampoco podrá pensarse que una parte de los fundamentos de demostración de un objeto determinado pertenezcan al campo exterior a la experiencia posible y otra forme parte de ella, pues los fundamentos desmostrativos meramente empíricos no permiten siquiera un mínimo acercamiento a lo suprasensible ni albergan probabilidad en sus juicios. Por lo tanto, ratificando la conclusión del estudio de la apariencia transcendental que es el *Ideal transcendental* en la primera *Crítica*, no podrá haber una demostración en sentido teórico de la existencia de un Ser supremo, pues no contamos con forma alguna para su posible determinación, sino que, en cualquier caso, tomamos la materia determinable para nosotros del mundo sensible, por lo que únicamente nos resta el concepto de un algo no sensible, que contenga el fundamento último del mundo sensible, lo cual no implica conocimiento alguno de su constitución interna. Concediendo esta prioridad reflexiva a lo que resulta cognoscible para nosotros analizamos la relación de los objetos con nuestras facultades de conocimiento y el uso que éstas pueden hacer de representaciones dadas, punto de vista desde el cual podremos identificar tres clases de cosas cognoscibles para nosotros, respectivamente las cosas de opinión (*opinabile*), los hechos (*Tatsachen*; *scibile*) y las cosas de creencia o de fe (*mere credibile*).

El primer grupo de objetos corresponderá a un conocimiento de experiencia al menos posible en sí, si bien sea imposible de alcanzar para nosotros, para la constitución finita de

¹ El argumento se encuentra en *KU*, §90; A 439/B 444-A 440/B 445, y viene a decir lo siguiente: «Pues, si encontramos tantos productos en la naturaleza, que son para nosotros signos (*Anzeigen*) de una causa inteligible, ¿por qué no podemos, en lugar de pensar muchas causas tales, pensar mejor una sola, y además no solamente un mero gran entendimiento, poder, etc., sino más bien omnisciencia, todopoder, en una palabra, como una causa tal que contenga el fundamento suficiente de tales propiedades para el resto de cosas posibles? y atribuir a este Ser supremo todopoderoso por encima de todo ello no solamente entendimiento para las leyes naturales y productos, sino también, como una causa moral del mundo, la más elevada razón práctica; puesto que mediante esta terminación del concepto se proporciona un principio suficiente tanto al conocimiento natural como a la sabiduría moral, y no puede hacerse ninguna objeción fundada de alguna manera a la posibilidad de una Idea tal» [subrayado nuestro]; cfr. el análisis de esta apariencia tan común para las facultades de conocer humanas en la crítica de la prueba físico-teológica acerca de la existencia de Dios; vd. *KrV*, A 625/B 653-A 626/B 654; cfr. *KU*, *Obs. general a la teleología*.

nuestro ánimo. Por ejemplo, Kant traerá a colación el caso del éter, una materia elástica que penetra al resto de materias en la medida en que es líquida, pero que únicamente podríamos percibir si nuestros sentidos se agudizaran, así como el caso de que pueda haber habitantes inteligentes en otros planetas, de modo que este último *opinar* sin más que haya seres pensantes sin cuerpo en el universo implica la producción del concepto de un ser sutil (*vernünfteltes Wesen; ens rationis ratiocinantis*) —no un ser racional (*Vernunftwesen; ens rationis ratiocinatae*)—, cuya realidad objetiva podrá exponerse solamente para el uso práctico de la razón, en la medida en que éste proceda a postularlo, al contar con principios *a priori* propios y apodícticamente ciertos¹. En segundo lugar, las *res facti* no ven reducido su significado a la experiencia efectivamente real, cuando hablamos de la relación de las cosas con nuestra facultad de conocer, puesto que una experiencia meramente posible, a saber, aquélla mediante la que los seres racionales finitos demuestran que la libertad cuenta con efectos en el mundo real, será suficiente para hablar de ellos como objetos de un tipo de conocimiento determinado. Podrán incluirse en este grupo objetos, cuya realidad objetiva, ya sea mediante la razón, a partir de datos teóricos o prácticos, o a partir de la experiencia, pueda ser demostrada mediante una intuición correspondiente, a saber, las propiedades matemáticas de las magnitudes en geometría, que son susceptibles de una exposición *a priori* para el uso teórico de la razón; los objetos de la experiencia y la Idea de la razón que más puede interesar a nuestro trabajo, la Idea de libertad, cuya realidad, como un tipo particular de causalidad, habrá de poder exponerse mediante leyes prácticas de la razón pura y, de acuerdo con ellas, en acciones *efectivamente reales* (*wirklich*) en la experiencia, de manera que podamos concebir su inconcebibilidad como una de las causas capaces de producir efectos reales en la experiencia². En tercer y último lugar deberá darse cabida entre las cosas dignas de conocimiento a aquellos objetos que tienen que pensarse *a priori* en relación al uso conforme a deber de la razón pura, como *cosas de fe*, que permanecen incognoscibles para el uso teórico de la razón. En este grupo se encontrará un concepto de gran interés práctico para nuestra razón que no es otro que el sumo Bien posible en el mundo mediante nuestra libertad, concepto cuya realidad objetiva no podemos demostrar en la experiencia, pero cuya existencia es mandada mediante la razón pura práctica para la realización mejor posible de tal fin, razón suficiente —en sentido práctico— para que tengamos que pensarla como posible. Ser una *cosa de fe* (*res fidei*) no deberá identificarse con un artículo de fe, si por ello entendemos lo que podemos reconocer, externa o internamente, lo cual no está contenido en una *teología natural*. El *Credo* kantiano no puede ser impuesto por el reconocimiento (*Bekanntnis*) de la obligación que nos liga a esos artículos, sino que habrá de ser el resultado de una libre aquiescencia (*freies Fürwahrhalten*)³, y sólo en ese sentido será conciliable con la moralidad del

¹ Vd. KU, §91, A 450/B 455-6; para la distinción entre *ser racional* (*Vernunftwesen*) y *ser sutil* o *dotado de razón* puede acudir también a la MS, *Tugendl.*, §3, p. 418, donde se dirá por lo que respecta al último que «la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente, al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente (*erkennen läßt*) la propiedad inconcebible de la libertad por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora».

² Por motivos concernientes al orden expositivo de nuestro trabajo incluimos en estos momentos los apuntes mínimamente necesarios para reconocer en cada uno de los apartados de los que nos ocupamos la preparación de un estudio introductorio de los caminos kantianos de la libertad presentes en la obra crítica. En relación al lugar central que ahora ocupa para nosotros la cuestión de la *creencia moral*, postergamos el tratamiento que podría esperarse —si otra fuera la organización y estructura interna del trabajo— de la libertad como una causa inteligible cuyos efectos y cuyo efecto total, como *fin final*, deben poder realizarse en el mundo, del mismo modo que como el principal postulado de la razón práctica —como invitaría a hacer el tercer grupo de *cosas cognoscibles*— hasta momentos más avanzados de esta tesis doctoral.

³ Vd. KU, §91, A 452/B 458, nota; cfr. *Fortschr.*, XX, p. 298.

sujeto. Tampoco podrá tratarse de una creencia histórica, en tanto que aquello con lo que contamos por el testimonio de otros, que han tenido experiencia directa de algo y por ello lo consideran un hecho, pues por este camino sí será posible progresar en nuestros grados de certeza y alcanzar en algún momento el saber, como es el caso de los objetos de estudio de la historia y la geografía, puesto que no es imposible la potencial experiencia de tales objetos para nosotros. Sin embargo, caracteriza particularmente a la creencia exigida por la moralidad el permanecer eternamente en un estado de indeterminación, sin poder salir nunca del mismo, pues de ese modo demarca un territorio al que sólo la historia de la libertad podrá dar forma, sin ampliar la riqueza de la especulación¹ —en una muestra más de la sabia proporción de las facultades de conocer con respecto a la destinación práctica del hombre—. Este objeto de creencia mandado objetivamente en respecto práctico por la razón humana funcionará asimismo, desde la perspectiva incondicionada de ésta última, como principio supremo de todas las leyes morales o *postulado*, a saber, ni conocimiento especulativo ni opinión, sino suposición (*Annahme*) impuesta (*auferlegt*) y mandada como deber (*verpflichtet*), en cuanto condición de realización del *fin final* de la libertad. Dios y su existencia pueden ser válidos de este modo como *cosas de fe*, pero el objeto de un concepto semejante no resultará válido como *hecho*, pues, aunque la necesidad del deber es evidente e innegable para cualquier ser racional, el alcance total del *fin final* no está en nuestras manos —pero ha de suponerse en favor del despliegue del uso práctico de la razón—, no será,

¹ Hegel dará lugar a una lectura bien diferente de la menesterosidad (*Bedürfnis*) que kantianamente concierne a la razón en su interés más elevado, al incluir a las *necesidades* (*Bedürfnis*) y los *impulsos* (*Trieb*) como los ejemplos más próximos de la *finalidad interna* kantiana (*KU*, §§64-6), entendiendo que aquéllos realizan de un modo evidente las notas especulativas de la noción de *fin*, que habría sido desaprovechada por Kant en la exterioridad de la reflexión. La definición hegeliana de la *necesidad* o *menesterosidad* la encontraremos en *Enz.*, §204, nota, como «contradicción sentida, que tiene lugar en el interior mismo del sujeto viviente», que señala el paso de lo inerte a lo viviente, de lo inorgánico a lo orgánico, y representa la estructura más elemental de la subjetividad, donde se verifica el que «un ser capaz de tener en sí mismo la contradicción de sí y de soportarla es el sujeto; eso constituye su infinitud», *vd. Enz.*, §359, nota. Sus características fundamentales podemos resumirlas muy brevemente como la presentación de la unidad de sí del viviente y de su contrario determinado, a saber, la privación que conllevan las necesidades; la ausencia de estatismo, pues la necesidad se manifiesta como una actividad que se distingue constantemente en dos lados, el subjetivo y el negativo del sujeto; se trata de un *universal concreto*, pues en cuanto unidad no vacía, sino activa, resulta la unificación de algo múltiple que no recibe nada del exterior, sino que se determina desde sí. Por todo lo cual, a pesar de su inherente menesterosidad puede considerarse como una *manifestación de la libertad*, desde el momento en que sin el viviente y su capacidad de relación las cosas que calman sus necesidades le serían del todo indiferentes. La *Bedürfnis* inherente a la necesidad se constituye, así, como una *menesterosidad activa* o, si se prefiere, como la actividad misma de la falta que se transforma en el impulso para subsanarla —*vd. Zum Mechanismus, Chemismus, WL*, II, p. 280—, a diferencia de lo que ocurre en la *vida*, proceso infinito, no limitado y finitizado por algo exterior, como sucede en la necesidad y el impulso, que hallan su lugar sistemático en la teleología. De este modo la concepción de la *Bedürfnis* de la razón en Kant, de la que proviene el modo de aquiescencia de la *creencia moral*, contribuye inevitablemente a delimitar cuál sea la esencia de la razón, no tanto en la delimitación de los límites de ésta, para lo que es muy recomendable recorrer los capítulos mediadores entre los estadios de lo sensible y lo suprasensible en la primera *Crítica*, sino en la consideración de su *vida*, de los movimientos y procedimientos que la caracterizan en su relación con lo suprasensible que constituye su *fin final*. De ahí que, no solamente en opúsculos como *WhDo?*, sino también en la *doctrina del método* de la *KrV*, especialmente de la mano de la *Disciplina* y del *Canon*, se persigan estos modos de proceder que le son propios, cuya cercanía en cuanto a la elección del objeto a ciertas tesis de Hegel no vendrá sino a recalcar aún más la distancia de una *Crítica de la razón pura* con respecto a una *Ciencia de la lógica*. Un estudio pormenorizado de la relación establecida por Hegel, desde su obra de juventud, entre la presentación de los *finés naturales* en la tercera *Crítica* kantiana y las nociones de *necesidad* e *impulso* lo encontramos en el trabajo de F. Chiereghin *Finalità e idea della vita. La recezione italiana della teleologia di Kant*, especialmente la parte IV, *Dalla teleologia all' idea della vita*, pp. 201-229, *cfr.* F. Duque, *La objetividad como acto lógico de traducción de la teología en la ciencia moderna*, 8. *La inanimidad del deseo en Hegel. La especulación de la Indigencia*, pp. 151-3, ambos incluidos en bibliografía.

pues, en el mismo sentido que el deber, necesario en sentido práctico. Dicho de otra manera, el fin final o efecto total de la libertad humana no será el fundamento del deber que reside en la ley moral, la cual manda categóricamente en cuanto principio práctico formal, con independencia de cualquier materia posible del querer. Así, debido a la constitución formal de mis acciones morales, podré hacer abstracción de su necesario momento práctico y de la realizabilidad de sus fines concretos, al no estar éstos enteramente en mi poder, para sólo reparar en la naturaleza de mi hacer y ocuparme de cumplir con la imposición que me manda fomentar el fin final de todos los seres racionales, a saber, la felicidad máxima en plena concordancia con el supremo Bien (*obersten Gut*) de la virtud. Pero esa abstracción no podrá durar mucho tiempo, por lo cual sin recurrir a los conceptos suprasensibles de Dios y la inmortalidad, basados ellos mismos en la realidad de la libertad, no podremos suponer la realizabilidad (*Ausführbarkeit*) de nuestro buen comportamiento, de suerte que la naturaleza nos acabaría convenciendo de que aquella representación es una esperanza bienintencionada, pero, en el fondo, infundada y nula, lo que conduciría —si se tuviera entera certeza de este apesadumbrado juicio— a la reducción de la ley moral a un mero engaño (*bloÙe Täuschung*) de nuestra razón en su uso práctico. Pero ya la misma razón especulativa aportó una serie de medios útiles para proporcionarse una estancia segura ante la espera de otro uso de sí, convenciéndose enteramente de que el absurdo anterior —que la llevaría a una contradicción consigo misma— no puede ocurrir, así como de que la Idea de sumo Bien, cuyo objeto se encuentra más allá de la naturaleza, puede pensarse sin contradicción por una existencia lábil como la humana, por lo que habrá que reconocer al menos su realidad (*Realität*) en sentido moral.

La creencia o la fe en sentido kantiano se muestra, así, como el *modo de pensar moral* de la razón al tener-por-verdadero aquello que es inalcanzable para el conocimiento teórico, pero que nos interesa como habitus (*héxis*), es decir, como disposición (*Anlage*) estructural, más que como acto o acción (*práxis*). En efecto, la presuposición de las condiciones necesarias para la posibilidad del fin final más elevado o supremo, cuya posibilidad no podemos, repetiremos una vez más, penetrar cognoscitivamente de ningún modo, actuará, así, como un principio constante del ánimo (*beharrlicher Grundsatz des Gemüts*)¹, que le proporciona estabilidad, al menos de derecho, en el trabajo moral. En su ya mencionada diferencia específica con respecto al conocimiento teórico, la creencia no constituirá una fuente particular de conocimiento (*besonderer Erkenntnisquell*), ni se distingue por el grado de la opinión, sino, más bien, por la relación que establece entre conocimiento y acción, pues es requerida por la acción (*Handeln*), como objeto subjetivamente necesario para una buena voluntad en la consecución de sus fines. Tampoco dará muestras el ánimo humano de que pueda hallarse un término medio entre la adquisición (*Erwerbung*) de un conocimiento mediante experiencia (*a posteriori*) y mediante la razón (*a priori*), sino, en todo caso, entre el conocimiento de un objeto y la mera presuposición del mismo, especialmente en el campo práctico. Tal será el caso de la presuposición de la posibilidad del sumo Bien como objeto del arbitrio y de sus condiciones de posibilidad, como un *favor necessitatis* para un *casus extraordinarius*, que se opone a todo aquello que pueda obstaculizar el fin de la moralidad². Una vez descubierta en su estructura interna como hábito y señalada su distancia, por lo que concierne a la modalidad lógica con respecto al conocimiento, la creencia se presenta, en cuanto a su contenido, como confianza (*Vertrauen*) racional en la consecución de un objetivo cuyo fomento es deber, pero la posibilidad de cuya realización no resulta penetrable para nosotros. Una confianza que será *moral* cuando recaiga en objetos que no

¹ Vd. KU, §91, A 456/B 462-A 458/B 463.

² Vd. *Logik-Jäsche, Introd.*, IX, A 101-104.

lo son ni del saber ni de la opinión, sino de un objetivo según leyes de la libertad, que no pueden mandar un objeto total sin prometer, al mismo tiempo, la alcanzabilidad del mismo. Sin este *libre tener-por-verdadero*, que suponemos en favor de la razón práctica e indudablemente enriquece nuestra comprensión de la relación entre el pensar y la dimensión de los templos de ánimo en Kant, volverían a surgir un buen número de conflictos desconocedores del método crítico, de manera que el modo de pensar moral oscilaría entre los mandatos prácticos y las dudas teóricas, y se alzarían con el predominio o bien una descreencia dogmática (*dogmatischer Unglaube*), incapaz de convivir con una máxima moral, o bien una suerte de *fe escéptica*, para la que la falta de convicción mediante fundamentos de la razón especulativa constituiría la fuente de innumerables escollos. Pero, dado que Dios, la libertad y la inmortalidad del alma constituyen las tareas que acechan sin descanso a la razón humana y con vistas a cuya solución se encauzan todos los preparativos de la metafísica, parece más fácil —según la sentencia kantiana al final de los *Prolegómenos*— que los hombres interrumpieran en algún momento su respiración para no inhalar aire impuro que esperar el abandono de la búsqueda, tan estrechamente ligada a la existencia humana, de una solución satisfactoria para tales cuestiones transcendentales¹. En este sentido, el parágrafo final de la tercera *Crítica* previene del ensayo dogmático que considera a la doctrina de la libertad como condición meramente negativa de la filosofía práctica, mientras que aquellas representadas por Dios y la constitución del alma, pertenecientes a la teórica, podrían tratarse separadamente, para sólo más tarde conectarse con la ley moral y dar lugar, así, a una religión. Se trata de un intento condenado al fracaso, pues no podemos hacernos el concepto de un Ser supremo determinándolo únicamente con predicados que sólo valen para conocer objetos de la experiencia, y mucho menos por meros conceptos ontológicos de cosas en general. Esa determinación necesaria deberá tramitarse mediante un uso analógico legítimo de los conceptos puros del entendimiento, los cuales, además de su aplicabilidad a objetos de la experiencia, albergan un sentido transcendental de más elevado alcance. Pero, más detenidamente, la determinación de conceptos tales como Dios o el alma deberá proceder mediante predicados que, si bien son posibles por fundamentos suprasensibles, puedan demostrar su *realidad* en la experiencia. Apuntamos así a algo que sólo podrá habilitar el concepto de *libertad* del hombre bajo leyes morales, junto con el del *fin final* que prescribe por medio de éstas, actuando como la clave desde la que la condición ideal de los dos conceptos indeterminados anteriores será solicitada y cimentada en su legitimidad².

Todo camino teórico fracasa, pues, en su intento de proporcionar a partir de meros conceptos de razón un conocimiento de lo suprasensible, conocimiento que, sin embargo, puede alcanzarse desde el punto de vista práctico, donde lo suprasensible que se halla a la base, a saber, el concepto de libertad, proporciona mediante una ley determinada de causalidad, que surge de él mismo, no sólo materia para el conocimiento del resto de lo suprasensible —el fin final moral y las condiciones de su realizabilidad—, sino también una exposición (*Darstellung*) efectiva de su realidad (*Realität*) en acciones, precisamente aquello que permitía integrarlo entre las *res facti*. Mediante esta capacidad expositiva, digna de observación, la libertad se muestra como el concepto suprasensible que puede habilitar la conexión (*Verknüpfung*) de los dos restantes con la naturaleza, así como la contribución de las tres a una doctrina de la religión. De ese modo, nos

¹ Vd. KrV, A 337/B 395: «Por fin, notamos que entre las mismas Ideas transcendentales se vislumbra (hervorleuchte) cierta conexión y unidad, y que por medio de ellas la razón pura reduce a sistema todos sus conocimientos. Es tan natural pasar del conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo y desde éste al ser originario, que parece semejante al paso lógico de la razón desde las premisas a la conclusión», vd. también *ibid.*, nota; cfr. *Proleg.*, A 192-3; cfr. *KU*, §91; A 459/B 464; cfr. *Fortschr.*, XX, pp. 260 y 272-3.

² Vd. *KU*, §91; A 459/B 464-A 461/B 466.

serviremos de la Idea de libertad —como deberá poner de manifiesto este trabajo— como principio para alcanzar un conocimiento, si bien sólo posible en respecto práctico, de la Idea de lo suprasensible en nosotros y fuera de nosotros, ampliando así la razón más allá de sus límites en los que todo concepto natural debería, sin la eclosión de lo práctico, permanecer limitado sin esperanza:

«Aquí está lo que necesitaba Arquímedes, pero no encontró: un punto estable, en el que la razón pueda apoyar su palanca, y además sin atribuirlo ni a un mundo presente ni a uno por venir, sino solamente a su Idea interna de libertad, que presenta mediante la inquebrantable ley moral como cimiento seguro, para mover a la voluntad humana misma mediante sus principios en resistencia de la entera naturaleza. Pero ahí reside un misterio, que sólo puede hacerse *sensible* mediante el trabajo, tras el lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y de principios cuidadosamente probados. No está dado empíricamente (impuesto a la razón para su solución), sino *a priori* (como penetración real dentro de los límites de nuestra razón) y amplía incluso el conocimiento racional, pero sólo en respecto práctico, hasta lo suprasensible: no mediante un *sentimiento*, que fundara conocimiento (el místico), sino mediante un *conocimiento* distinto, *que genera efectos en el sentimiento (el moral)*»¹.

Hemos elegido este pasaje para poner fin a este importante apartado de nuestro trabajo —decisivo por lo que tiene de incursión *in medias res* en relación a la cuestión de la que se ocupa, que no es otra que la libertad como concepto mediador entre lo sensible y lo suprasensible—, puesto que pertenece a la toma de postura kantiana ante la disputa del panteísmo, en la que se lleva a cabo un paso esencial para la relación entre *saber* y *creencia* y para el modo de pensar metafísico, con vistas al cual deberá proporcionarse a la fe su lugar y derecho racional legítimos. La consecuencia más inmediata del espíritu visionario será la irremediable pérdida de un entendimiento discursivo en la incomunicabilidad, contraria al trabajo del concepto —ya vimos al inicio que la comunicabilidad de los conceptos aparecía como uno de los criterios básicos para distinguir la convicción de la persuasión—, de modo que la invitación para filosofar poéticamente deberá acogerse del mismo modo que lo hará un comerciante al que se propusiera escribir sus libros de cuentas en versos². El concepto de un mundo inteligible, principiado por la Idea de libertad, constituirá, antes que nada, un punto de vista que nuestra razón necesita tomar —mostrando su faz más dinámica— para pensarse a sí misma como práctica. Se trata de una nueva perspectiva que, contrariamente a lo que podría pensarse, no ofrece un nuevo ámbito de objetos cognoscibles, pero que justifica y autoriza el salto (*Sprung*) que deberá realizarse entre

¹ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 403: «Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerchütterliche moralische Gesetz als sichere Grundlage darliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen selbst beim Widerstande der ganzen Natur durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimnis, welches nur nach langsamer Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze unserer Vernunft) gegeben und erweitert sogar das Vernunftkenntniß, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt».

² Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 405, nota. En una carta dirigida a Hamann el 6-IV-1774, en referencia a la recepción del escrito de Herder, *El documento más antiguo del género humano*, Kant afirmará lo siguiente: «Pues yo soy un pobre hijo de la tierra no organizado para la lengua divina de la razón intuitiva. Lo que no se me puede deletrear por comunes conceptos según una regla, no lo alcanzo aún...», lo que anuncia su reiterada permanencia en los límites de un entendimiento discursivo y en el *báthos* de la experiencia —como encontramos en los *Prolegómenos*—, ante las invitaciones a divagar sin ningún instrumental adecuado en el mundo suprasensible que le dirigen los amigos de lo visionario.

dos límites fronterizos, lo que implica el hecho de que en la esfera práctica surjan cosas que no son alcanzables por el entendimiento —referido como está al mundo sensible—, sino que aparecen en un contexto en el que podemos interpretarlas como objetos de nuestra acción libre, pues no tenemos una representación teórica de la libertad, sino que nosotros *somos* libertad¹. Algo acerca de esta dimensión existencial de la libertad venían anunciando algunas importantes observaciones, casi marginales, de la primera *Crítica*². Nosotros, por nuestra parte, hemos creído necesario dedicar estas páginas a la consideración kantiana de la creencia moral, en tanto que temple (*Stimmung*) de ánimo que despliega en clave subjetiva la riqueza del trabajo crítico que establece la dualidad de principios, usos y legislaciones de la razón humana, como una vertiente afectiva —entendiendo aquí por afecto los avatares y peripecias del pensar que nos ocupa, algo así como el objeto de una patología superior—, de la que una reflexión que se proponga determinar el modo de realización del tránsito de lo sensible a lo suprasensible por conceptos no puede desentenderse.

¹ Recordemos al respecto la conocida observación de Descartes en los *Principia*, I, § 39: «La libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba; basta la experiencia que de ella tenemos»; cfr. igualmente las interesantes reflexiones de J.-P. Sartre en *La liberté cartésienne*, trabajo citado en nuestra bibliografía.

² Vd. *KrV*, §25, B 157, nota; cfr. *op. cit.*, A 343/B 401; cfr. *op. cit.*, B 422-3; cfr. J.M. Navarro Cordón, *Kant: Sendas de la libertad*, 8. *Existencialidad de la libertad*, pp. 24-6.

1.6 La Metodología de la razón pura y la determinación de la esencia y los límites de la razón humana.

La *doctrina transcendental de los elementos* de la primera *Crítica* ofrece un cálculo aproximado (*Überschlag*) de los instrumentos de construcción (*Bauzeug*), así como determina a partir de ellos la altura y la solidez del edificio que permitirán construir. Vimos en los apartados precedentes cómo especialmente en la despedida de la *analítica transcendental* comenzaron a prodigarse las llamadas a la prudencia y al reconocimiento de la región de nuestra razón que se intentaba delimitar exhaustivamente, pero simultáneamente se reservaba un lugar de descanso y provisional latencia para aquellos objetos y principios que transcenden las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Este resultado representaba el primer fracaso de las expectativas despertadas por la Idea directriz —cuya presencia descubrimos mediante la atenta mirada dentro de nosotros mismos— que anima a erigir un edificio constituido por todos los conocimientos de la razón pura especulativa, pues la construcción que estamos en condiciones de elevar sólo se mostrará suficientemente espaciosa si permanecemos en la llanura de la experiencia (*auf der Ebene der Erfahrung geräumige Wohnhause*). Quizás la única promesa de ampliación que pueda transmitimos provenga de su altura, al ser lo suficientemente elevada para divisar (*übersehen*) el conjunto de asuntos (*Geschäfte*) de la razón. El propósito crítico de ofrecer la silueta de los límites de la razón manifiesta que, si bien se trata de la vivienda de una razón finita, que, por lo tanto, no puede sobrepasar los límites de su conocimiento posible —demarcados por la naturaleza discursiva del entendimiento—, no puede terminarse, alcanzar la completud deseada, sin la dirección suprema de un discurso que contiene las condiciones formales de un sistema completo (*vollständiges System*) de la razón pura, a saber, una *doctrina transcendental del método*¹, que viene a ocupar el lugar hasta entonces ocupado por la *lógica práctica* escolar, que nada puede determinar desde el punto de vista transcendental. La primera de esas *condiciones formales* nos remite a una *disciplina de la razón pura*, entendida como constricción (*Zwang*), en un estado de oposición real con respecto a la cultura (*Kultur*), que sí supone una contribución positiva a la formación de un talento, tarea desempeñada por la instrucción (*Unterweisung*)². El propósito de semejante parte metódico-transcendental será la determinación de la capacidad total de la razón en todos los aspectos en que es arrastrada por su tendencia natural más allá de su legislación propia, a saber, en su carácter de *conocimiento por conceptos*, en su carácter *polémico*, en su uso estratégico de *hipótesis transcendentales* y en sus *demostraciones*. Por cuanto se trata de un pasaje de alcance general en relación a estas cuatro perspectivas remitimos al siguiente:

«La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas, y no puede oponerse a la libertad de esta crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Puesto que nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan

¹ En virtud del carácter *metódico* de esta parte de la *KrV* —reparando cuidadosamente en lo que la comprensión que se extraiga de este adjetivo pueda determinar acerca del modo de pensar propiamente crítico—, casi a la sombra de la parte propiamente expositiva y constructiva de la obra, compartimos plenamente el comentario de F. Marty, en su artículo *La méthodologie transcendente, 2ème. partie de la KrV*, citado en bibliografía, p. 30: «[La metodología] se conforma con indicar cómo leer lo que le precede. No tiene otro objetivo, en consecuencia, que permitir captar y ajustar la actitud crítica. No añade nada esencial, porque muestra lo esencial».

² Acerca de la distinción entre *disciplina* e *instrucción*, como partes negativa y positiva respectivamente de un mismo proceso educativo, en este caso concerniente a la *educación de la razón*, que debe abandonar sus ciegas tendencias naturales para adoptar la marcha firme de una ciencia, puede acudir a *KrV*, A 709/B 737, nota, así como a la *Pedagogia*, editada por Rink en 1803, *vid.* especialmente *Introd.*, A 1-3 y A 22.

sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial, sino que su dictado nunca es más que el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto. Aunque la razón nunca puede *negarse* a la crítica, tampoco tiene motivos para *temerla*»¹.

La capacidad de crear apariencias que alberga la razón en su uso puro requiere, como su única prevención (*Abhaltung*) y freno (*Bändigung*) proporcionados, una legislación negativa (*negative Gesetzgebung*), concerniente exclusivamente al método y, así, al modo de pensar empleado en cada caso, en tanto que edificación (*Errichtung*) de un sistema de la prudencia (*Vorsicht*) y del autoexamen (*Selbstprüfung*), proveniente de la misma naturaleza de la razón y de los objetos de su uso puro, que sirva de guía firme acerca de la esfera racional en la que nos encontramos en cada momento². De esta manera, observaremos que es la razón la que ejerce (*ausüben*) la disciplina, sin permitir (*gestatten*) otra censura por encima de la que ella misma representa, pues es la única protagonista de la historia de su verdad y su apariencia, así como de sus deseos de llevar hasta el final su anhelo de sistematicidad. En efecto, sabe de antemano que, allí donde se encuentre, ya sea en la esfera de la naturaleza o en la de la libertad, pedirá la totalidad incondicionada o un incondicionado último de la serie de acontecimientos condicionados en el mundo, es decir, sabe que el concepto que ofrece la medida más propia de ella misma es *lo incondicionado* (*das Unbedingte*)³. La razón cuenta con los medios requeridos para distinguir en todo momento, aunque lo olvide en el curso de sus viajes, las diversas legislaciones de que es capaz, por lo que no sólo se verá caracterizada por la función meramente

¹ *Vd. KrV, A 738/B 766-A 739/B 767: «Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nicht so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können. Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Kritik niemals verweigern kann, so hat sie doch nicht jederzeit Ursache, sich zu scheuen».*

² Para la definición de método, *vd. KrV, A 855/B 883: «Para que algo pueda recibir el nombre de método tiene que ser un procedimiento de acuerdo con principios»; cfr. la definición del término en las Regulae de Descartes, A.T., , X, regla IV, pp. 371-2: «Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz»; cfr. las observaciones de M. Heidegger acerca de esta comprensión moderna del método en *Die Frage nach dem Ding*, p. 79, obra citada en bibliografía. Acerca de la necesidad de la razón de ver refrenada su fábrica de apariencias, *vd. op. cit., A 710/B 738-A 711/B 739: «No hace falta una crítica de la razón pura en su uso empírico, puesto que sus principios se hallan sometidos a una ininterrumpida prueba en la piedra de toque de la experiencia [...] Pero donde no hay intuición, ni empírica ni pura, que retenga a la razón sobre un carril visible, es decir, en su uso transcendental, en virtud de meros conceptos, necesita hasta tal punto una disciplina que refrene su tendencia a extenderse más allá de los angostos límites de la experiencia posible y que la aparte de las extravagancias y del error, que toda la filosofía de la razón pura no intenta otra cosa que prestar este servicio negativo. Las desviaciones aisladas se pueden corregir con la censura y sus causas, con la crítica. Pero cuando existe todo un sistema de engaños e ilusiones bien trabados entre sí y aunados por principios comunes, como ocurre con la razón pura, parece necesaria una legislación propia, negativa, que construya, bajo el título de disciplina, una especie de sistema de previsión y autoexamen que parta de la naturaleza de la razón y de los objetos de su uso puro, un sistema ante el cual ninguna ilusión errónea y sofística puede subsistir, sino que tenga que descubrirse inmediatamente, sean cuáles sean los argumentos con que se encubra».**

³ *Vd. op. cit., B XX.*

negativa de una disciplina para la determinación del límite (*Disziplin zur Grenzbestimmung*), camino que hemos intentado recorrer lo más fielmente posible en este primer capítulo de nuestro trabajo, sino como directriz para la realización del tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios, es decir, como capaz de ampliación (*Erweiterung*), en cuanto *Canon*, a saber, un conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas, concernientes al uso práctico de la razón. Al respecto es fundamental interpretar correctamente el problema planteado por una razón que *barrunta* (*ahndet*) objetos suprasensibles que guardan para ella el más elevado interés, abriendo, así, una distancia entre el diámetro inteligible de tales objetos y la tendencia irresistible e irrenunciable a alcanzarlos que sólo puede ser cerrada y cubierta modificando el registro de nuestros conceptos, introduciéndonos en el único camino o senda (*Weg*) que aún tendremos ante nosotros, a saber, el *práctico*.

Por otro lado, continuando con la exposición de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura, ésta última habrá de encontrar la medida en sí en la crítica, en tanto que investigación de su alcance y límites en el campo del conocimiento, por lo que la *Arquitectónica*, la descripción de su estructura sistemática, se traducirá en una suerte de *esquematismo de las Ideas*, que en su naturaleza de arte oculto, nunca del todo revelado al entendimiento, ejercerá de motor constante para los pasos de la razón en su autoconocimiento y será la exposición del único modo de proceder digno de la razón —de la estructura ideal que de ella conocemos—, sin que podamos identificar ni colocar en el mismo lugar al contenido (materia) y al método (forma) de nuestro conocimiento *a priori*, pues ello significaría, si no la autodestrucción de la razón, al menos la permanencia en una suerte de peligroso abderitismo ontológico. Estrechamente vinculada a la existencia de una Idea para la realización del sistema de la razón, encontraremos a la *historia* de la misma, que proporcionará, no un estudio propiamente histórico de los diversos ensayos filosóficos en metafísica —al estilo de una obra de encargo como los *Fortschritte*—, sino más bien un recuerdo sistemático del trabajo geográfico-topológico de la doctrina transcendental de los elementos que se convierte en una suerte de archivo de los diversos pasos, de las decisiones críticas, que la razón debe consumir, si es que pretende abrir nuevas sendas al pensar. La imagen opuesta a esta promesa de progreso racional hacia una obra final será la del defensor del naturalismo por lo que respecta al *método* de la razón pura, que vendrá a ser la de la sentencia del satirista Persio, «*quod sapio ratio est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*», en la que se aprecian las perniciosas consecuencias del imperio del sentido común, que anula el mismo ejercicio e implantación fáctica de la razón humana. Por otra parte, el ensayo acerca de la posibilidad de presentar la metafísica como un sistema doctrinal que representan los *Fortschritte* señalará que el impulso (*Trieb*) hacia esa ciencia no habría existido jamás «*si la razón no hubiera encontrado en ella un interés superior*», para el cual la investigación y el hallazgo del enlace sistemático de los conceptos elementales y principios, con los que conocemos *a priori* aquellos rasgos formales en los que deban consistir los objetos de la experiencia, no representaban nada más que los preparativos (*Zurüstung*)¹. El método seguido por esta obra era el de una *historia filosofante de la filosofía*, una suerte de versión histórica o incluso arqueológica de la crítica, que debía tener en cuenta la necesidad para ésta última de trazar un plano orientador acerca de los posibles poderes de la Razón, con respecto a los cuales el descubrimiento del punto de apoyo adecuado permitiría el despliegue completo del trazado de su círculo entero. El procedimiento vendría a ser el que nos indica el siguiente pasaje de la obra a la que nos venimos refiriendo:

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 316.

«Ahora bien, para tener una regla de medida de lo *recientemente* acontecido en la metafísica hay que compararlo, de una parte, con lo que ha sido hecho antes y, de otra, hay que comparar ambas cosas con lo que hubiera debido hacerse. Podemos considerar empero como progreso la vuelta atrás, meditada y deliberada según máximas del modo de pensar, aunque sea a título negativo, porque sólo con que a su través se llegue a la supresión de un error arraigado y de tan amplias consecuencias se habría efectuado algo altamente beneficioso para la metafísica»¹.

Un conocido texto de la *Introducción de la Metafísica de las costumbres* nos pone sobre aviso de la importancia, al mismo tiempo que de la dificultad, de tomar una decisión acerca del punto de apoyo inicial, a partir del cual habrá que proceder a construir el sistema, como un todo entre cuyas partes habría una perfecta continuidad:

«La *deducción* de la división de un sistema, es decir, la prueba de su integridad, como también de su *continuidad* —es decir, que el tránsito de los conceptos divididos a los miembros de la división se realice en la serie completa de las subdivisiones, sin ningún salto (*divisio per saltum*)— es una de las condiciones más difíciles que ha de satisfacer el constructor de un sistema»²

Semejante proceder corresponderá a la hermenéutica crítica de una ciencia que, en virtud de su naturaleza de *todo o nada*, debe esbozarse *de un solo golpe*, tomando la figura de un todo acabado, en el que de nada sirven los fragmentos aislados, y que proporcionará al lector una visión general (*Überblick*) de la anatomía de la razón, a cuya cartografía dedica una especial atención una obra como los *Prolegómenos*. Pero es precisamente en el *Prólogo a la segunda edición* de la *KrV* donde encontramos la siguiente descripción de la arquitectónica de la razón humana:

«Ésta [la razón pura especulativa] posee una auténtica estructura articulada en la que todo es órgano, esto es, en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte está al servicio del todo, a partir de lo cual, la más pequeña debilidad, sea una falta (error) o un defecto, tiene que delatarse ineludiblemente en el uso. Este sistema se reafirmará en este estado de invariabilidad, según espero, en el futuro. No es la presunción la que me inspira tal confianza, sino simplemente la evidencia que ofrece el comprobar la igualdad del resultado, tanto si se parte de los elementos más pequeños para llegar al todo de la razón pura, como si se retrocede desde el todo (ya que también éste está dado por sí mismo a través de la intención final en lo práctico) hacia cada parte, desde el

¹ Vd. *op. cit.*, XX, p. 261: «Um nun einen Maßstab zu dem zu haben, was neuerdings in der Metaphysik geschehen ist, muß man dasjenige, was in ihr von jeher getan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte getan werden sollen. Wir werden aber den überlegten vorsätzlichen Rückgang, nach Maximem der Denkungsart, mit zum Fortschreiten, d.i. als einen negativen Fortgang in Anschlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelt, sich in seinen Folgen weit verbreitenden Irrtumes wäre, doch etwas zum Besten der Metaphysik bewirkt werden». Cfr. Rfl. n°4458: «La metafísica es como un país desconocido sobre cuya posición vacilamos y del cual hemos buscado de antemano con cuidado el lugar y el acceso. Se encuentra en la semiesfera de la razón pura; hemos trazado su contorno (y marcado) allí donde esta isla de conocimiento está ligada por puentes al país de la experiencia, allí donde un mar profundo la separa de allí, hemos dibujado así el contorno y conocemos, por así decir, su geografía, pero no sabemos aún lo que puede ser hallado en este país, que algunos tienen por inhabitable por los hombres, mientras que otros han visto en él su verdadera residencia. Tras esta geografía general de este país de la razón queremos considerar su historia general».

² Vd. MS, *Introd.*, III, p. 218, nota: «Die Deduktion der Einteilung eines Systems: d.i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl, als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Übergang vom eingeteilten Begriffe zum Gliede der Einteilung in der ganzen Reihe der Untereinteilungen durch keinen Sprung (*divisio per saltum*) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems».

momento en que el mero intento de modificar la parte más pequeña conlleva inmediatamente contradicciones, no sólo del sistema, sino de la razón humana en general»¹.

Dado que la razón constituye, por lo que respecta a su conocimiento *a priori*, una unidad subsistente por sí misma, donde, como en un cuerpo organizado, cada parte trabaja en beneficio de las demás, no podrá determinarse la verdad de un solo principio sin haber determinado previamente su relación global con el uso puro de la razón en su totalidad. La entera investigación transcendental intentará cumplir con lo prescrito en estas líneas, conduciéndolo hasta sus últimas consecuencias, pero para realizar esta tarea se necesitará hallar de antemano el mirador desde el que pueda obtenerse la visión más completa de los poderes de la razón, por lo que, en este caso, la tarea del cartógrafo precederá a la del arquitecto. En ese sentido, la cimentación de las bases sobre las que debe apoyarse todo ensayo futuro en metafísica que representan los *Prolegómenos* señala a Hume como el pensador que permite la entrada de un decisivo rayo de luz acerca de la Idea de una ciencia semejante, mediante sus dudas acerca de la validez *a priori* de la conexión causal, a pesar de que su propio desarrollo de la discusión sirva, al mismo tiempo, para presentar el estilo propio del *escéptico* quien, según una metáfora marítima —también presente en la distinción entre analítica y dialéctica—, para poner a salvo su nave, la fondea «en la costa del escepticismo, donde podía estacionarse y pudrirse», lo cual, a tenor del informe presentado por los *Fortschritte* coincidiría con el segundo estadio de la metafísica. En lugar de este naufragio, el proyecto kantiano proporcionará a esa nave «un piloto que, provisto de los seguros principios del arte del timonel, los cuales están extraídos del conocimiento del globo, con una mapa completo del mar y un compás, pueda dirigir el barco adonde le parezca bien»². El piloto, por lo tanto, no deberá estar subyugado por un instinto metafísico, que es tan natural como ciego, sino que tendrá que plantearse como problema la planificación que constituya en ciencia las cuestiones con que nos acucia ese impulso. Para empezar, habrá que reconocer que el alejamiento de las costas no implica un injustificado abandono de las fuentes de la experiencia y el naufragio en un océano borrascoso. Más bien, la salida del tranquilo puerto se muestra necesaria si es que se quiere evitar el escepticismo y el ahogo de los intereses que constituyen la

¹ Vd. KrV, B XXXVII-XXXVIII: «[D]ie einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so keine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allegemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen»; cfr. op. cit., B XXIII. Las páginas iniciales de los *Prolegómenos*, A 19-20, nos ofrecen la siguiente concepción del sistema: «[L]a validez y uso de cada parte depende de la relación en la que está en confrontación con las demás en la razón misma, y, como en la articulación (Gliederbau) de un cuerpo organizado, el fin de cada miembro sólo puede ser derivado del concepto completo (vollständig) del todo»; cfr. *Fortschr.*, XX, pp. 344-5: «[F]acilita la labor [de la exposición de la metafísica] el enlace orgánico de todas las facultades de conocer bajo el supremo gobierno de la razón, porque, partiendo de diversos puntos, cabe cumplimentar empero el entero círculo según un solo Principio, de modo que lo más difícil es sólo la elección del punto de partida»; cfr. op. cit., p. 310.

² Vd. *Proleg.*, A 17; cfr. KrV, A 761/B 789-A 762/B 790: «El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente. Semejante lugar sólo se encuentra en una certeza completa, sea del conocimiento de los objetos mismos, sea de los límites en los que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de los objetos» [subrayado nuestro]; cfr. op.cit., A IX; cfr. *Fortschr.*, XX, pp. 326-9.

vida de la razón. Aquello que debe ser encauzado es el viaje mismo, de manera que pueda asegurarse un periplo seguro por los mares de lo incondicionado. Para ello, el timonel ha de poder orientarse, contando en todo caso a su disposición con una cartografía del globo, que le permita reconocer su situación en cada momento y proponerse, a partir de ahí, nuevos caminos. Pero ese conocimiento deseable no será, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista, *ex datis* o histórico. Tal proceder no es posible en estos momentos, cuando nos hallamos ante los intereses más elevados de la razón, sino que ese conocer será más bien, *ex principiis* o filosófico, a saber, el único que presupone una facultad productora de conocimientos, y no una dogmática formación a la sombra de una razón ajena¹. Es decir, no es posible aprender la *filosofía* o *sabiduría cósmica* (*Weltweisheit*), como si tratara de una colección de conocimientos encerrados en una serie de libros y dispuestos para ser adquiridos por el lector —en todo caso podrá reunirse tal conocimiento sólo desde el punto de vista histórico—, sino que únicamente podrá *aprenderse a filosofar*, un aprendizaje que supondrá «*ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos*»², donde no habrá más hilo conductor que *lo que da que pensar*. Por ello el concepto cósmico de filosofía hallará su más perfecta personificación en el ideal del filósofo, maestro que unirá en uno solo al matemático, al naturalista y al lógico, todos ellos meros artífices de la razón (*Vernunftkünstler*), superando sus horizontes respectivos, al utilizar sus saberes como instrumentos para promover los fines de la razón humana. Así como el individuo se ve abocado a conocer el mundo en el que se desarrollarán sus experiencias, así como a proveerse de las directrices necesarias para averiguar cuál sea su situación frente a los otros hombres y las cosas, en definitiva, a *tener mundo* (*Welt haben*), el filósofo transcendental, que también sufre padecimientos, como el derivado de la preocupación por el destino de la metafísica, y asombros, como ante la conveniencia y adecuación del conjunto de nuestros conceptos empíricos a un sistema lógico, debe encontrar respuestas satisfactorias, es decir, no escépticas, a las preguntas acerca de la posibilidad y límites de la metafísica, acerca de cuyo hilo conductor la *doctrina del método* de la primera *Crítica* tendrá mucho que decir. No será de extrañar que un pensar como el propio de la razón humana, «*ambicioso en proyectos, pero cauto en su ejecución*», se proponga en varios momentos la redacción de una *historia transcendental* de la razón como una suerte de viaje de placer (*Lustreise*), ya se escoja como modelo de inspiración una narración legendaria, como el relato bíblico del *Génesis*, una narración empírica fragmentaria, que reúna los datos históricos más relevantes que nos hayan legado los antiguos, o un mapa marítimo completo, que aporte una investigación completa de todas las partes del globo, de la esfera de la tierra-razón, que avanzará en un trabajo conjunto de la imaginación y la razón, colaboración que volveremos a encontrar significativamente en el acontecimiento de lo sublime.

El establecimiento deseado de un *punto de partida* seguro para la ciencia que se espera que sea la metafísica tendrá que proporcionar, como uno de sus más decisivos resultados para la crítica, la distinción propia del buen geógrafo entre las nociones de *limitación* (*Schranken*) y *límite* (*Grenze*)³ —de la que ya nos ocupamos en I.3.5—, pues mientras que la primera se refiere a

¹ Vd. KrV, A 836/B 864.

² Vd. op. cit., A 838/B 866.

³ Vd. op. cit., A 759/B 787: «Si me represento la superficie de la tierra como un plato (conforme a la apariencia sensible), me es imposible saber hasta dónde se extiende. Pero tal experiencia me enseña que, a dondequiera que vaya, siempre veo un espacio a mi alrededor que me permitirá seguir avanzando. Reconozco, pues, las limitaciones (*Schranken*) de mi conocimiento efectivo de la tierra, pero no los límites (*Grenzen*) de toda posible descripción de la misma. Si, en cambio, he llegado a saber que la tierra es una esfera y que su superficie es esférica, puedo conocer,

una adquisición de conocimiento meramente empírica, cuyos confines siempre resultan provisionales, en la que no se realiza ninguna operación transcendental de medida que lleve consigo la justificación *a priori* de lo medido, donde sólo la experiencia podrá permitir alejar todavía un poco más la línea del horizonte, la segunda indica el establecimiento de la validez *a priori* de los principios de nuestro conocimiento, que hace innecesario el seguimiento empírico de cada uno de ellos. No en vano, la *Introducción a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura* nos había tranquilizado, ante la complejidad y novedad que caracterizaba a la pregunta crítica, advirtiéndolo de que no estaba previsto que la obra adquiriese una dimensiones desalentadoramente grandes. Una vez apuntada esta perspectiva global desde la que deberá reinterpretarse el sentido mismo de la ontología crítica, así como determinarse la función de ésta en la elaboración de un sistema del conjunto de nuestros conocimientos puros *a priori*, centraremos ahora nuestra atención en aquellos apartados de la *doctrina transcendental del método* concernientes a la estructura arquitectónica de la razón y a la necesidad de trazar su historia transcendental, en un discurso que intencionadamente actúa como colofón de esta primera parte de nuestro trabajo. En los apartados anteriores nos ocupamos con una mayor profundidad de la naturaleza polémica de la razón, sin la cual difícilmente podría comprenderse la solución crítica ofrecida al tercer conflicto cosmológico, así como de la visión global de ambos usos de la razón pura, algo posible sólo desde el mirador del Canon de la misma, cuyas páginas ya utilizamos para comentar la peculiar *Stimmung* de las facultades de conocer que da lugar a una indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) que la razón reconoce como propia.

1.6.1 La metafísica y su exponibilidad: la Arquitectónica de la razón pura y el esquematismo de las Ideas.

Algunos contemporáneos de Kant, como es el caso de Lambert, confesaron en su correspondencia con el padre de la crítica la necesaria prelación de un método de la razón —en relación a la exposición positiva de la capacidad de la razón de conocer *a priori*—, como una suerte de *registro* de la misma, en toda fundación de la metafísica, llegando a aportar en un *Anlage zur Architektonik*, un proyecto pretendidamente arquitectónico, en el que se intentaba probar lógicamente, a cada paso, que el uso realizado de los conceptos no incluía ningún salto injustificado o alguna desviación, proyecto en el que Kant, sin embargo, sólo verá un apéndice de la lógica general y una mera economía formal de conceptos. Pero de la mano de un capítulo metódico de la primera *Crítica*, como es la *arquitectónica*, se dará un paso de un alcance mucho mayor que el sospechado por algunos de sus primeros lectores. En primer lugar, en sus escasas páginas se planteará la cuestión de dar con un modo de presentación estructural-formal de la razón y su trabajo, la cual sólo podrá resolverse recurriendo a un procedimiento, ya conocido para la *Crítica*, que sea capaz de relacionar y mostrar *a priori* la mutua adecuación de representaciones de naturaleza distinta, como es el *esquema*. Éste servirá para proporcionar una suerte de figura no empírica de la capacidad intelectual completa de la razón, cuyo derecho será

partiendo de una pequeña parte de ella, por ejemplo, de la magnitud de un grado, el diámetro de la esfera, lo cual me permite, a su vez, conocer según principios a priori y de un modo determinado todos los límites de la tierra, es decir, su superficie. Y, aunque ignoro los objetos que esta superficie puede contener, no sucede lo mismo respecto del contorno donde se hallan contenidos, así como respecto de la magnitud y límites de tal superficie»; cfr. op. cit., A 762/B 790: «Nuestra razón no es una especie de llanura de extensión indefinida y de límites conocidos sólo de modo general, sino que más bien ha de ser comparada con una esfera cuyo radio puede encontrarse partiendo de la curvatura de su superficie (partiendo de la naturaleza de las proposiciones sintéticas a priori); desde ahí podemos igualmente señalar con seguridad el volumen y los límites de las esferas».

coextensivo al trazado de una analítica y una dialéctica transcendental, en cuanto respectivas lógicas de la verdad y de la apariencia. En segundo lugar, debemos contar con que el índice más elevado con el que operan las funciones de sensibilización que son los esquemas de las Ideas de la razón pura nada puede decirnos acerca de una operación que no deja de ser «*un arte oculto en lo profundo del alma humana*». A pesar de nuestra localización de la cuestión en una parte muy determinada de la primera *Crítica* iniciaremos la discusión a que da lugar con la siguiente confesión kantiana a L. Reinhold:

«Yo puedo, sin hacerme culpable de presunción, asegurar que, cuanto más sigo mi camino, menos preocupación tengo de que una contradicción o incluso una cábala (cosa frecuente hoy en día) pueda jamás traer un prejuicio considerable a mi sistema. Es una convicción íntima que tiene lugar en mí desde el momento que, avanzando hacia otras empresas, no solamente lo encuentro siempre en concordancia consigo mismo, sino que también, si alguna vez no sé emplear correctamente el método de investigación conveniente a un objeto determinado, me es suficiente con lanzar una mirada previa a la visión previa universal de los elementos del conocimiento y sobre las facultades del ánimo correspondientes (*nach jener allgemeinen Vorzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazu gehörigen Gemütskräfte*), para obtener las aclaraciones que yo no esperaba»¹

El texto comunica el alcance de una decisiva certeza *ex principiis* del filósofo, el cual nunca pierde el hilo conductor de su investigación en virtud de una *visión previa* del sistema, por lo que no tiene que esperar a reunir conocimientos desperdigados aquí y allá para encontrarles una interconexión, peculiaridad sistemática que requiere una debida explicación. Pero antes de adentrarnos en los pasos necesarios para fundamentar la validez de semejante hallazgo de una unidad sistemática, casi como una auténtica *Darstellung* simbólica de la razón y sus tareas, debemos reparar en otra de las indicaciones metódicas aportadas por la *Crítica*, precisamente aquella más estrechamente unida al esquematismo, que distingue la relación que la matemática y la filosofía mantienen con sus respectivas exposiciones. Así, recordando un paso ya mencionado, en el que nos detuvimos cuando hablamos de las condiciones de realización de la *hipotiposis simbólica*, a diferencia de la nueva luz que abrió Tales, el cual advirtió, al demostrar empíricamente la realidad objetiva el triángulo equilátero, que debía construir las figuras geométricas por medio de las operaciones que pensaba y que podía exponerlas *a priori* por conceptos², la filosofía no puede pretender la presentación pura y directa de algo así como la metafísica, la cual concierne al sistema de conceptos racionales puros, con independencia de toda condición de la intuición, y sólo guardando ese carácter será posible. Por ello aquella debe renunciar a todo proceder mediante *construcciones ostensivas* de tipo geométrico, lo que es lo mismo que afirmar que no puede alcanzar una suerte de *arealización* o *figuración pura* —pues no habrá en el Criticismo nada parecido a una *evidencia genética* (Fichte), sino que toda evidencia será desde el principio fáctica—, en la que intuición y concepto fueran del todo isomorfos —no se daría la irreductibilidad de intuición a concepto que evidencia el fenómeno de las contrapartidas incongruentes— y además de una manera inmediata, de modo que, a medida que trazáramos la figura de esa unidad expresaríamos la comunidad ontológica de los mismos, su continuidad genérica, no presentando entonces más que esa perfecta concordancia. La expresión clave de la carta que citábamos era la de *visión previa* (*Vorzeichnung*), que habría que distinguir de la noción de dibujo (*Zeichnung*), de la misma manera que la de *esquema* con respecto a la de

¹ *Vd.* Carta del 28 y 31 de Diciembre de 1787, *Briefwechsel*, X, 2, p. 514.

² *Vd.* *KrV*, B XXII-BXXIII.

*imagen*¹. Partiendo de esta referencia, nos parece que la dificultad principal que encierra la tarea de presentación *a priori* del proyecto de la ciencia de la razón que es la metafísica reside en la correcta comprensión de la relación existente entre la naturaleza de ese sistema doctrinal proyectado como ciencia pura *a priori* y su exposición esquemática. En un asunto de *todo o nada* como es la metafísica la apariencia de que el sistema pudiera, sin demasiadas dificultades, construir analíticamente su propia exposición esquemática, ha dado lugar a un buen número de textos que toman en serio esa creencia, como aquéllos que conforman la cuarta cuestión y el auténtico hilo conductor de los *Prolegómenos para toda metafísica futura*. Entre todos ellos seleccionamos el siguiente:

«[L]a ciencia de la que se trata es de una especie tan particular que puede ser conducida de una sola vez a su completa terminación y a un tal *estado estable* que no podrá ser llevada en lo mínimo más lejos ni aumentada mediante descubrimientos posteriores, ni tan sólo modificada [...], una ventaja que ninguna otra ciencia tiene ni puede tener, porque ninguna concierne a una facultad de conocer tan enteramente aislada, independiente de las otras y carente de mezcla con ellas»².

Pero una exposición total y de un solo golpe de la metafísica como ciencia no ha tenido aún lugar, no ha existido todavía, pues no sabemos cuál debe ser el modelo (*Urbild*) que guiará y determinará *objetivamente* los diversos ensayos y que servirá como principio de enjuiciamiento de la filosofía *subjetiva*, que avanza variable y se halla en constante progreso para alcanzar una semejanza lo más cercana posible al ideal. La meditación acerca de la posibilidad de semejante ciencia conduce a pensar si no será más bien la crítica, en tanto que estudio y trazado del alcance y los límites de nuestra capacidad de conocer *a priori*, la *propedéutica* y el *preámbulo* que proporcione la *mirada retrospectiva* que necesitamos³. Una exposición del modelo de pensar crítico que aquí estamos intentando esbozar, como clave también de nuestra propia lectura de la obra de Kant y de la cuestión central que nos ocupa, la encontramos en una serie de pasajes en los que se patentiza la *imposibilidad de que la justificación de la validez sea la exposición de la validez misma*, lo cual requeriría, por ejemplo, algo así como una *definición real* de los conceptos puros del entendimiento o categorías⁴. Esta imposibilidad de algo así como una definición

¹ Vd. KrV, A 140/B 179.

² Vd. Proleg., A 219-220: «[D]a die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, daß sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im mindesten weiter gebracht, und durch spätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kann [...], ein Vorteil, den keine andere Wissenschaft hat, noch haben kann, weil keine ein so völlig isoliertes, von andern unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnisvermögen betrifft»; cfr. Fortschr., XX, p. 321; cfr. KrV, A XX y A 838/B 866.

³ Vd. Proleg., A 194: «[L]a ciencia [de la metafísica] no ha existido aún, y tampoco puede ser compuesta fragmentariamente, sino que su germen (Keim) tiene que estar con anterioridad enteramente preformado en la Crítica»; cfr. op. cit., A 195.

⁴ Vd. KrV, A 242-5: «En efecto, no podíamos definir las [a las categorías] ni aun en el caso de que hubiéramos querido hacerlo [en la presentación de la tabla de las categorías]. Al contrario, si eliminamos de las categorías todas las condiciones de la sensibilidad que hacen de ellas conceptos de posible uso empírico y tomamos esas mismas categorías por conceptos de cosas en general [...], entonces no podemos hacer con ellas sino considerar la función lógica en los juicios como condición de posibilidad de las cosas mismas, pero sin poder señalar en absoluto dónde pueden tener aplicación y objeto ni, por tanto, cómo pueden tener en el entendimiento, prescindiendo de la sensibilidad, significación y validez objetiva [...]. Las categorías mismas no pueden ser, pues, definidas. Las funciones lógicas de los juicios en general: unidad y pluralidad, afirmación y negación, sujeto y predicado, no pueden ser definidas sin incurrir en un círculo vicioso, ya que la misma definición tiene que ser un juicio y, consiguientemente, debe contener ya esas funciones». Podemos poner en relación este texto, estrechamente ligado al proceder *epagógico* del pensamiento kantiano, con el tratamiento que recibe el Juicio en la KU, *Prólogo*, A VII/B

propriadamente dicha de las categorías, o lo que, en virtud de la función que éstas desempeñan en el pensamiento kantiano, viene a ser lo mismo, del *en qué consiste la validez*, de la *possibilitas* o *realitas* de la experiencia en general, indica lo incoherente de una pretensión de definición de aquéllas que no se resuelva en un despliegue clarificador de las notas que estarían contenidas analíticamente en su mismo nombre¹, sino que ofrezca una explicación de la *realidad objetiva* de un concepto, procedimiento, por otro lado, significativamente frecuente en matemática.

Una vez delimitado el Criticismo como un proceder epagógico, se advertirá fácilmente que, con respecto al asunto que aquí nos ocupa, resulta una cuestión de no poca importancia para la comprensión de la estructura de la *Crítica* kantiana aquélla que pregunta por el sentido del esquematismo, como un hilo rojo que atraviesa todo el trabajo crítico, en cuanto mantenimiento de la distancia entre esquema/significado e imagen/significante. De la mano de ese hilo conductor encontraremos todo un discurso relativo a la legitimidad de las figuras, de las diferentes áreas de validez (campo, esfera, domicilio, territorio), que negará a la razón un pretendido derecho a avanzar por una «*instauración absoluta del derecho en general*»², o, si se prefiere, que prohíbe que *aquello en lo que consiste la validez* tenga lugar ónticamente. De este modo, la *consecuente inconsecuencia* (Martínez Marzoa) que dice que *aquello de lo que siempre y en cada caso se trata* no puede ser nunca *aquello de lo que se trate*, aparecerá como la regla que revela en su carácter aparentemente paradójico el único método con el cual podrá ponerse fin a los días de andar a tientas para la metafísica, cuya fundamentación no puede, consecuentemente, sino concordar con los puntos más significativos de un concepto doctrinal como es el idealismo transcendental³. Si esto no ocurriera, los productos más abstractos de la razón, a saber, las Ideas, se reconciliarían inmediatamente con sus figuras correspondientes, con sus traducciones ya no espacio-temporales, y consiguientemente —podría decirse a modo retrospectivo— las categorías serían por sí mismas, sin la contribución de la intuición empírica, cauces del conocimiento acerca de las cosas, pues no habría algo así como una irreductibilidad de la existencia al concepto. Pero, dada la integración del principio epagógico antes mencionado en el proyecto crítico en su totalidad volveremos a encontrar esta *consecuente inconsecuencia* en el modo en que la razón expone el despliegue completo y la estructura principal de sus conocimientos *a priori*. La idealidad transcendental de los objetos de los sentidos y la doctrina transcendental del Juicio, que no deja de ser deudora de la decisión crítica que presentábamos más arriba, serán los elementos que dicten las normas que habrá de seguir todo devenir figura, ya se trate de una intuición o un concepto. Precisamente en el segundo de ellos se encuentra el estudio del procedimiento de sensibilización de los conceptos puros del entendimiento o *esquematismo*, por el que se provee a cada uno de éstos de su figura en el tiempo. Una manifestación de este mismo proceder, en un plano que concierne directamente a la razón, nos conduce a la producción por parte de ésta de un

VII: «Él mismo [el Juicio] debe dar un concepto por medio del cual propiadamente ninguna cosa es conocida, pero que le sirve a él mismo de regla, aunque no de regla objetiva a la que pudiera conformar su juicio, porque entonces otro Juicio sería necesario para poder decidir si el caso de la regla es dado o no».

¹ Como sería el caso de la definición de las mismas que encontramos en el §14 de la primera *Crítica*, como «*conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de un ese objeto es determinada de acuerdo con una de las funciones lógicas del juzgar*»; B 128.

² Remitimos en este punto del trabajo a los comentarios de J.L. Nancy relativos a la estrecha relación entre derecho y razón en el proyecto crítico kantiano, en especial a su trabajo *Lapsus iudicii*, contenido en la obra *L'impératif catégorique*, vd. p. 54, que citamos en bibliografía.

³ Remitimos en este punto a la lectura acerca del sentido de la crítica y su lenguaje que ofrece la obra de F. Martínez Marzoa, que citamos en bibliografía —como evidencia el mismo uso que hacemos de nociones y expresiones que se han convertido en un *topos* discutido y revisitado por los estudiosos, al menos en lengua castellana, de la obra de Kant—.

arte de los sistemas, que será descrito en la última parte de la *Crítica de la razón pura* como un *esquematismo de Ideas*¹, que, de la misma manera en que el esquema proporcionaba a cada concepto puro *a priori* del entendimiento su figura en la sensibilidad, su determinación temporal, proporcione a la Idea transcendental un concepto del entendimiento que le sea conveniente². El hecho de que la exposición propedéutica de la ciencia buscada tenga que contar con el arte oculto de los esquemas —condiciones de posibilidad de todo lenguaje discursivo— para poder dotarse de una cierta inteligibilidad lo tomamos en consideración de esta manera como un *signo* de que la elaboración kantiana de la metafísica aparecerá, más que bajo la forma de la realizabilidad de hecho de un sistema de conocimientos, que sean recolectados y legados a la posteridad, como la instauración de un discurso crítico acerca de la distancia esencial, nunca cubierta o anulada, entre naturaleza y libertad, la cual sólo hurtándose podrá advenir a presencia, como una suerte de *pasado esencial* entre conocimiento (posición de objetividad) y moralidad (determinación de nuestras acciones según la ley moral) en el que ya desde siempre moramos en tanto que seres racionales finitos. De hecho, la *filosofía transcendental* u *ontología* no puede ofrecer la presentación directa de la realización del *paso transcendente* (*Überschritt*) entre naturaleza y libertad, sino que proporciona el hilo conductor de ese desarrollo mediante un discurso arquitectónico, que no estamos autorizados a convertir en uno dotado de referencia objetiva —siguiendo el ejemplo de la transformación de la unidad distributiva del entendimiento en la colectiva de la razón—, sin con ello atentar contra la misma posibilidad de pensar. Para la realización del plan que propone la Idea que se hace la razón de sí misma ésta necesita un *esquema*, que si no resulta de su seno —pues propone fines *a priori*, sin esperar a que le sean dados empíricamente—, no brindará una unidad arquitectónica, sino meramente técnica³. Pero es una ley transcendental la que señala que la Idea no puede coincidir en ningún caso del todo con su producto, pues no se trata de una figura reconocible, sino del trazo del nacimiento de la razón que no consigue volverse sobre sí mismo para observarse objetivamente, sino que siempre está actuando, generando efectos, y que así únicamente podemos reconocer e investigar en sus productos. «*Nadie intenta establecer (zu Stande bringen) una ciencia, sin contar a su base con*

¹ Vd. *KrV*, A 833/B 861.

² Estamos de acuerdo con la tesis que F. Pierobon defiende en *L'architecture et la faculté de juger* —en el volumen colectivo *Kants Ästhetik*, editado por H. Parret, que incluimos en nuestra bibliografía—, según la cual si este esquematismo de las Ideas no fuera necesario, entonces éstas podrían conceptualizarse inmediatamente y sin obstáculos en el entendimiento, sin intervención de *hipótesis* alguna —en lugar de un esquema encontraríamos algo así como una construcción geométrica de tipo spinozista—, y, por lo tanto, tampoco tendría lugar el fenómeno de la *aparición transcendental*, lo que implicaría, por otro lado, una identificación entre el proceder *acroamático*, propio de las demostraciones filosóficas, y la *demonstración*, noción técnica de la matemática.

³ En este punto recordamos que la Idea de un *maximum* de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio es denominada en el apéndice a la *Dialéctica transcendental* de la *KrV* (A 665/B 693) *análogo de un esquema*. Señalamos asimismo como nota, puesto que aquí no nos interesa más que de refilón y con vistas a apartados posteriores, que dentro de la división total del sistema de la metafísica —tomada en su sentido estrecho (*im engeren Verstande*) como metafísica de la naturaleza—, realizada arquitectónicamente de acuerdo con los fines de la razón pura, se reconoce el *derecho de residencia* de la psicología empírica, a la que «*tendremos que permitirle ocupar un pequeño rincón (aunque sólo episódico) en la metafísica*», como un refugiado que espera su instalación definitiva en el marco de una antropología completa, cuya elaboración correrá paralela a la doctrina empírica de la naturaleza. Este paso parece una manifestación de un derecho, el derecho de visita (*Besuchsrecht*), de hospitalidad, de estancia temporal —tercer artículo definitivo para la paz perpetua—, que todo Estado deberá instaurar, como una suerte de reconciliación entre el proyecto de una *paz perpetua* en el mundo y en la filosofía, y será analizado por Hannah Arendt, en relación con la cuestión de un *modo de pensar ampliado* (*KU*, §40), en sus conferencias sobre el pensamiento político kantiano, vd. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, especialmente la n° 3.

una Idea»¹, pero, en los momentos constituyentes, en el trabajo que le da lugar, no hallaremos una coincidencia de la disposición de las diversas partes con el esquema elegido, ni siquiera ése es el sentido apuntado en la definición que la presenta como una suerte de variante del *velo de Isis*, «oculta en la razón como un germen, en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica»². Una versión muy semejante de la unidad arquitectónica en la que aquí nos estamos deteniendo la encontramos en el *Ideal de la razón pura*, en tanto que Ideal de un todo de la realidad, cuyo concepto resulta completamente *transcendente* para nuestro conocimiento posible, si bien, en tanto que hipótesis ciertamente solicitada como un concepto-límite —una *nada* para nuestra capacidad de representación— por nuestro entendimiento, espoloneado por la razón, actúa como el esquema de un «objeto completamente determinable según principios»³, llegando a actuar de un modo muy semejante a la exigencia de sistematicidad propuesta en la *Arquitectónica*. Lo que la razón piensa y determina *a priori* no nos lo podemos representar directamente, con lo que se ilumina uno de los rasgos más evidentes de nuestra finitud. Esta distancia, nunca cubierta, entre la razón y la descripción sistemática que da de sí misma, ha generado sin embargo la apariencia de un suerte de *generatio aequivoca*, que en nada ayuda a la investigación filosófica a salir de su mero tantear por los caminos de los conceptos puros:

«Es una pena que solamente tras haber reunido durante largo tiempo como material de construcción múltiples conocimientos, según la indicación de una Idea oculta en nosotros, con la que se relacionan rapsódicamente, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, nos sea posible contemplar esa Idea desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónicamente según los fines de la razón. Los sistemas parecen haber sido formados como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, por la mera confluencia de conceptos reunidos, incompletos al principio y completados con el tiempo, aunque todos ellos hayan tenido su esquema, como germen originario, en una razón que no hace más que desarrollarse»⁴.

¹ Vd. KrV, A 834/B 862; texto citado por M. Heidegger en su lectura fenomenológica de la KrV, en G.A., 25, *Vorberachtung*.

² Vd. KrV, A 834/B 862; vd. F. Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, p. 300: «Antes de que la Idea (el todo, el sistema) se presente, hay esquema. Pero el esquema no es la preformación o la anticipación de una síntesis, no es una totalidad en miniatura, en reducción y en espera de desarrollo. Es un germen originario, la germinación de un origen, el nacimiento de una forma. El esquema no es un σχημα o una esquematización, no es aún un dibujo, el trazado de un plan o de una combinación, es solamente un esbozo (Umriss), la inscripción de un trazo (Riss), de un disparo, de un lanzar, de una inicialidad: es el trazado de una inicialidad, de un inicial, es un monograma (monogramma). Ciertamente el arquitecto puede a partir de aquí intentar leer esos monogramas como indicaciones o reglas para su edificio y hacer de ellas materiales para su construcción. Puede muy bien intentar sintetizar las germinaciones, es decir, a la vez llevarlas a la forma (a "esquemas") y borrar sus irrupciones singulares. Pero eso es, al mismo tiempo, reconocer que la corteza macroscópica de lo uniforme o del universo recubre un pulular de gérmenes, de orígenes apenas nacidos, cuyo grama es la inscripción o el signo. Todo sistema es la síntesis (la reunión y la homogeneización) de monogramas, de gramas únicos, de puntos o puntualizaciones de singularidades».

³ Vd. KrV, A 571/B 599 y A 575/B 603. Con respecto a la utilidad de esta figuración de la razón para comprender el alcance y sentido de una forma arquitectónica puede acudirse a la siguiente distinción del uso lógico y real de la razón en op. cit., A 577/B 605: «[E]l uso de la razón, por el cual la razón pone el Ideal transcendental a la base de su determinación de todas las cosas posibles es análogo a aquél, según el cual procede en los razonamientos disyuntivos; el cual era la proposición que he tomado arriba como fundamento de la división sistemática de todas las Ideas transcendentales, según la cual éstas son producidas de modo paralelo y correspondiente a las tres especies de razonamientos».

⁴ Vd. op. cit., A 834/B 862-A 835/B 863: «Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegende Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Bauzeuge, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch

Si enlazamos la reflexión contenida en este pasaje con lo comentado al principio del apartado en la carta a Reinhold, parece que lo que ahora se indica, a saber, la llegada de una claridad de visión decisiva para el porvenir de la ciencia, tras la larga demora que supone la recolección de los diversos materiales de trabajo, funciona como fruto de las esperanzas depositadas en aquélla. La necesidad de trazar una arquitectónica según los fines de la razón — que puede ser clarificada y perfeccionada ulteriormente— parece surgir, así, de la contingencia de una *generatio aequivoca*, relación que nos remite a la distancia nunca cubierta entre la *visión* y el *esbozo* del sistema, sin que con la primera hayamos conseguido un sistema de conocimientos materialmente disponibles, sino más bien un esquematismo de nivel superior. En la carta a Reinhold se hacía alusión significativamente a la tabla representada por los «*los elementos del conocimiento*» y por las «*facultades del ánimo*», es decir, a la ambivalencia que la *Arquitectónica* adscribe a la palabra *metafísica*, ya nos refiramos a la división *sistemática* de la filosofía, en metafísica de la naturaleza y de las costumbres, ya nos refiramos a la división *crítica* de la misma en el estudio de tres facultades superiores de conocer. Un apunte de esta doble mención lo encontramos en el siguiente pasaje:

«[E]ste nombre [metafísica] puede ser dado también al conjunto de la filosofía pura, incluida la crítica, para comprender así también la investigación de todo aquello que pueda ser conocido alguna vez *a priori*, como también la exposición de aquello que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta especie»¹.

Volvemos a encontrar aquí la ambivalencia entre la filosofía como *sistema* de conocimientos y *exposición* posible de éste y como investigación del alcance completo del conocimiento transcendental, identificándose la última con la investigación crítica de la capacidad de la razón de conocer enteramente *a priori*. Pero el argumento arquitectónico kantiano parece dejar fuera de duda que la constitución deseada de un sistema —de la metafísica como ciencia— no podrá tener lugar sin una investigación, guiada conforme a una Idea, que devuelva el perfil del conocimiento *a priori* del que es capaz. Así, en torno al concepto estructural de la forma de un todo, que determine *a priori* tanto la extensión y amplitud de los diferentes conocimientos como el lugar de las partes en el todo —para evitar que compongan una rapsodia y que más bien constituyan un sistema—, no sólo cada sistema, sino que todos los conocimientos en conjunto se unificarán entre sí conforme a fin, de modo que su completud quede articulada, y no meramente amontonada en una *coacervatio*, creciendo así internamente (*per intus susceptionem*), como lo hace un organismo —cuyas disposiciones han de ser todas desarrolladas completamente—, no externamente (*per appositionem*)². Por su parte, la *Primera*

zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Würmer, durch eine generatio aequivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs vertümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten».

¹ Vd. KrV, A 841/B 869: «[D]ieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht [...] zusammen zu fassen». Nos parece que el lugar sistemático para la distinción apuntada entre la filosofía como crítica y la misma como sistema nos remite directamente a la *Arquitectónica de la razón pura*, así como al *Prólogo* de *GMS* y al inicio de las dos introducciones de la *KU*.

² En *Untersch. Gegenden* Kant apunta a la necesidad de entender la estructura arquitectónica que tiene que articular tanto los esbozos como los desarrollos efectivos de las ciencias en general de la mano del fracaso de algunos de los trabajos de Leibniz —refiriéndose concretamente al malogrado proyecto de una cierta ciencia matemática, el *Analysis situs*— del modo siguiente, II, p. 377: «El renombrado Leibniz poseía muchas intuiciones, mediante las que enriqueció las ciencias, pero también muchos proyectos aún más amplios que aquéllas, cuyo cumplimiento el mundo

Introducción a la Crítica del Juicio señalará que si se consideran las partes de la totalidad representada por la razón como sistema como dadas, entonces la división se realizará *mecánicamente*, a saber, por mera comparación y división, con lo que la totalidad se convertiría en un agregado en el que cada parte pretendería imponer injustificadamente sus intenciones particulares para hacerse con un terreno en el sistema, mientras que, si puede presuponerse la Idea de un todo según un cierto principio, antes de pasar a las distintas partes, es decir, según la regla propuesta por la crítica, la división podrá realizarse *científicamente*. Esa división científica de la razón, mediante la que se desarrollará arquitectónicamente, comienza con el reconocimiento de la escisión de la raíz general (*allgemeine Wurzel*) de nuestra facultad cognoscitiva en dos ramas (*Stämme*), una de las cuales será la razón, en cuanto facultad de conocer superior, pues

«[e]s de la más extrema importancia aislar conocimientos, que son distintos de otros según su género y origen, y prevenir cuidadosamente que no desemboken en una mixtura con otros, con los cuales estén vinculados habitualmente en el uso»¹.

Este principio recorrerá el entero proyecto crítico, con una significación que podemos considerar complementaria del hilo conductor del esquematismo, que, tras el momento de la irreductibilidad de intuición y concepto, se ocupa de comunicar y compatibilizar los lenguajes empleados por cada uno de los factores que colaboran en la síntesis productora de conocimiento. Pero a diferencia del uso *concreto* y *a priori* que la razón luce en la matemática, la filosofía es la mera Idea de una ciencia posible, que no está dada en concreto en ningún lugar (*nirgend in concreto gegeben ist*) que hemos sido capaces de elaborar, pero a la que intentamos aproximar la defectuosa copia (*verfehltes Nachbild*), camino en el que sólo el filósofo —no el artífice de la razón— será capaz de desentrañar el sendero encubierto (*verwachsener Fußsteig*) en buena parte en virtud de la sensibilidad, de modo que sea capaz de unir y disponer (*ansetzen*) nuestros

*ha esperado de él en vano. Si la causa de ello debe atribuirse a que sus ensayos le parecían aún incompletos, una indecisión que es propia de hombres muy dignos de mérito y que ha privado a la sabiduría de todos los tiempos de muchos preciados fragmentos, o si más bien le ocurrió lo que Boerhaave sospecha de grandes químicos, a saber, que hacían proyectos de mucho arte como si verdaderamente ya estuvieran en posesión de los resultados, cuando en realidad sólo consistían en la persuasión y la confianza que tenían en su habilidad, para los que la realización de aquello no podía fracasar, en caso de que hubieran querido emprenderla, acerca de ello no tomo aquí ninguna decisión. Por lo menos da la impresión de que una cierta disciplina matemática, que [Leibniz] denominó de antemano *Analysis situs* y cuya pérdida lamentó Buffon entre otros, por la valoración del conjunto de pliegues de la naturaleza en el germen, nunca ha sido nada más que un ente de pensamiento [...]. A juzgar solamente por el significado de las palabras, busco aquí filosóficamente el primer fundamento de la posibilidad de aquello cuya magnitud se proponía determinar matemáticamente. Pues las situaciones de las partes en el espacio en relación mutua presuponen la región, según la cual están ordenadas en tal relación, y en el sentido más abstracto no consiste la región en la relación de una cosa con otra en el espacio, lo que es en propiedad el concepto de situación, sino en la relación del sistema de esas situaciones con el espacio cósmico absoluto» [subrayado nuestro]; cfr. la crítica semejante dirigida a aquéllos que no encuentran la correspondencia, deseable para el desarrollo de las ciencias, entre la planificación y esbozo y el efectivo dominio de los materiales de construcción en *Proleg.*, *Pról.*, A 19: «Hacer planes es, muchas veces, una actividad espiritual exhuberante y arrogante, mediante la cual se da uno la apariencia de genio creador, exigiendo lo que uno mismo no puede lograr, censurando lo que uno tampoco puede hacer mejor, y proponiendo cosas que uno mismo no sabe dónde las ha de hallar; aunque ya sólo para un buen plan de una crítica general de la razón sería necesario algo más de lo que uno quizás se figure, si es que este plan no hubiese de resultar, como es habitual, una mera declaración de deseos piadosos», lo cual no empece el que la razón «encuentr[e] placer en sus construcciones (baulustig)», *vd. op. cit.*, A 5.*

¹ *Vd. KrV*, A 842/B 870: «Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isolieren, und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen».

conocimientos y de utilizarlos como instrumentos (*als Werkzeuge benutzen*) para fomentar (*befördern*) los fines de la razón humana. Puesto que esos fines pueden y deben reducirse a la destinación moral del hombre no habrá demasiados problemas para afirmar que no podrá haber más que una sola unidad sistemática de la razón, determinada en último término por la filosofía moral¹. Por otro lado, no puede dejar de señalarse la estrecha dependencia del hallazgo de los fines de nuestra razón y su disposición arquitectónica con la definición de su *esencia*, en la medida en que los primeros nos permiten descubrir «*las leyes eternas e invariables que la razón posee*»², camino que abre la *Crítica*, un tratado del método, que avanza según el principio de «*nil actum reputans, si quid superesset agendum*», y extrae y devuelve el perfil completo de aquella, en relación a sus límites (*Grenze*) y a su articulación interna (*innerer Gliederbau*)³, por lo que el filósofo actuará como un auténtico legislador (*Gesetzgeber*) de la razón humana. Este desarrollo corresponde asimismo a la definición cósmica de la filosofía, como *conceptus cosmicus* o *Weltbegriff*, que conduce a considerar a la metafísica como la terminación (*Vollendung*) de la cultura (*Kultur*) de la razón, pues al determinar los fines esenciales de la razón determinará igualmente el alcance o lugar propio de los fines subsidiarios del resto de las ciencias. De hecho, el estudio de la razón según sus elementos y principios supremos cumple una función esencial en relación a la misma *posibilidad* y *uso* de algunas ciencias, cimentando la viabilidad y el progreso de la comunidad científica e impidiendo que las posesiones que ésta vaya adquiriendo se alejen (*sich entfernen*) del fin principal, a saber, la felicidad universal⁴. Las condiciones de posibilidad de la experiencia fundamentadas por la filosofía trascendental u ontología, que no pueden dejar de sentir (*fühlen*) y barruntar (*ahnen*) como su meta final la constitución de un conocimiento doctrinal *a priori*, solicitan la ayuda, en tanto que proyecto racional subjetivo, de un modelo objetivo para su enjuiciamiento, que, sin embargo, sólo podrá mantenerse en el estado de una Idea inexponible, que, en definitiva, dará mucho que pensar⁵, conforme a la cual —que consideramos como efectivamente real— alcancemos cada vez mayor claridad acerca de la unidad sistemática de nuestros conocimientos⁶.

I.6.2 Pensar la historia de la razón: la decisión crítica acerca del modo de pensar como contenido del concepto cósmico de la filosofía.

Nos es poco habitual que los estudios acerca del proyecto crítico kantiano olviden que no hay descripción del alcance y límites de la razón pura sin estudio de su historia. Estamos tan habituados a concebir los estudios históricos como la recolección de un conjunto de documentos, más o menos elaborados, en los que quedan recogidos y archivados determinados acontecimientos del mundo, que nos olvidamos de la intervención arquitectónica de la historia en

¹ *Vd. KrV*, A 840/B 868.

² *Vd. op. cit.*, A VII.

³ *Vd. op. cit.*, B XXIII.

⁴ *Vd. op. cit.* A 851/B 879.

⁵ *Vd. KU*, §49; A 190/B 192-3: «*El espíritu, en significado estético, designa el principio vivificador en el ánimo [...] Ahora afirmo que este principio no es otra cosa que la facultad de la exposición de Ideas estéticas; empero por una Idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da mucho que pensar, sin que pueda serle adecuado ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, y que en consecuencia ningún lenguaje alcanza enteramente y puede hacer comprensible*».

⁶ *Vd. KrV*, A 737/B 765-A 738/B 766: «*[E]l método puede ser siempre sistemático. Pues muestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema, pero en su uso puro, por medio de meros conceptos, es sólo un sistema de investigación según principios de unidad, para la que sólo la experiencia puede suministrar la materia*».

el pensamiento kantiano. Sin embargo, la razón, como veremos también de la mano de la clave de bóveda (*Schlußstein*) de su conocimiento *a priori*, a saber, la libertad, tiene una historia, que avanza por distintos pasos y gestos que la crítica debe saber reconocer. En ambos casos se trata de una historia que fundamentalmente genera efectos (*bewirken*), si bien sus operadores sean aparentemente tan abstractos como las decisiones críticas, los ideales, las luchas polémicas o las magnitudes negativas. Pero, para poder reconocer su arraigo y pertenencia en todo modo de pensar que reflexione sobre sí mismo y sus condiciones de ejercicio, debemos reconocer, en primer lugar, la multiplicidad de modos que la historia tiene de representarse, así como de ejercitar la previsión (*Vorhersagung*) de que es capaz la razón, ya se considere su síntesis como acabada, ya se tome como hilo conductor la Idea cosmológica de una historia universal.¹ De este modo, surgirá fundamentalmente un enfrentamiento entre el dogmático, que afirma la declinación constante de la humanidad hacia el día del Juicio (*dies irae*), y el escéptico o empirista, que sostiene que la humanidad se perfecciona de manera indefinida, oscilando regularmente entre las regresiones y los progresos sucesivos. Se trata de un enfrentamiento que conducirá a la opinión pública a tomar al respecto —como ya ocurría con el campo de batalla de la metafísica— una posición intermedia o *sincrética*, según la cual el hombre no es ni bueno ni malo, pues bienes y males terminan por compensarse y neutralizarse, violando así el principio crítico de *oposición real*, que habilita la existencia de las magnitudes negativas. En principio, nada podrá reprocharse a quien tome semejante determinación, que expresa una reacción proporcionada al engaño sufrido, al ver transformado el mundo en un teatro de marionetas en el que el hombre no puede reconocer la vida de su razón, pues es la misma *prudencia*, paso previo a la decisión de autoconocimiento de la misma, la que aconseja ser *indiferente* en metafísica, *latitudinario* en moral y *abderitista* en historia², invocando, al mismo tiempo, a invertir todos los esfuerzos en la renovación o reforma de esa menesterosa (*bedürftig*) ciencia.

1.6.2.1 Una historia de la razón debe tener en cuenta la naturaleza polémica de ésta.

El presente de la razón, en su uso teórico y práctico, es siempre un campo de batalla de discusiones sin fin (*Kampfplatz endloser Streitigkeiten*), pero de la razón misma han de provenir las decisiones críticas que permitan pensar sin contradicción cuestiones tan debatidas como la libertad —tal y como intentaron exponer las primeras páginas de este trabajo—, de todas las cuales se ha venido elaborando un archivo, en tanto que tutela de su misma historia. Dogmáticos y escépticos —como vimos entonces— emplean la razón de diversa manera, la cual, empeñada en salir del escollo que supone el encontrar conclusiones opuestas a partir de la misma facultad por el camino del autoconocimiento, despierta del letargo y convoca a los diferentes intereses en juego, cuyo envite le conducirán a desgarrarse en múltiples posiciones enfrentadas, pues es ella misma la que alberga una virtualidad dogmática y escéptica cuando no hace sino seguir acriticamente sus inclinaciones más desconocidas por acostumbradas, cuando permanece en su estado de disposición natural (*Naturanlage*):

«Hay cierta falta de nitidez en la naturaleza humana, que al final, como todo lo que proviene de la naturaleza, tiene que contener una disposición para fines buenos, es decir, una

¹ Vd. *Streit*, VIII, 3, p. 81ss.

² Vd. *KrV*, A X; cfr. F. Proust, *op. cit.*, p. 281-2.

inclinación a disimular sus verdaderas intenciones y a mostrar ficticiamente otras que se tienen por buenas y honrosas»¹.

Desde el punto de vista de su surgimiento la naturaleza dialéctica de la razón escapa a las reglas del derecho crítico, pues la aplicación de éste no podría evitar el conflicto, sino que, en todo caso, ofrece directrices para la consecución de la paz perpetua de la razón, pero ésta no permanece sino como un horizonte regulativo, que nunca llegará a alcanzarse de hecho. En esta línea puede afirmarse que la razón es analítica y dialéctica de un solo trazo, que, por una parte, cae del lado de la experiencia, y, por la otra, conduce a la apariencia dialéctica; de ahí, que sin un cuidadoso análisis de ambos aspectos no pueda conocerse su perfil completo. La vertiente polémica de la razón concierne fundamentalmente a su uso especulativo y el conflicto antinómico significará un impulso hacia la reforma crítica sin igual entre el resto de apariencias transcendentales, pero no podemos olvidar su reaparición en el seno de la determinación de en qué consista el Bien supremo; igualmente en materia de religión, donde se enfrentarán inútilmente los defensores de la bondad y la maldad humanas respectivamente, que desconocen la inhabitación de una propensión al mal junto a una disposición al bien en nuestra naturaleza; así como en la historia, de la mano de la espinosa cuestión acerca de si el género humano se halla en un progreso constante hacia lo mejor. En el primer conflicto cosmológico dinámico el escéptico muestra su confusión o desconocimiento con respecto al origen de la polémica concerniente a la libertad en sentido transcendental, al creer que se trata de una lucha por la verdad. Al no extraer provecho alguno del combate lo considerará vano y denegará con demasiada rapidez a la razón humana todo derecho a conocer *a priori* y a dirimir mediante una crítica de aquélla tales lides. En contraposición a esta censura, el filósofo crítico procederá a adentrarse, ante el mismo caso, en los ensayos experimentales propios de la razón, a partir de lo cual sabemos que al menos podrá derivarse la posibilidad de pensar la causalidad por libertad al lado de la meramente natural:

«La razón transcendental no admite, pues, otra piedra de toque que la consistente en el intento de establecer una unificación de sus afirmaciones y, ante todo, por tanto, de la competición libre y sin obstáculos de las mismas entre sí»².

El punto de vista crítico muestra, así, la necesidad de abandonar las expectativas dogmáticas y escépticas en un conflicto semejante, como obstáculos que no permiten que la razón progrese hacia la consecución de su *fin final*, en la habilitación de un tránsito hacia lo suprasensible por principios. Esta adopción de distancia en el mismo campo de batalla determina el surgimiento del fenómeno de *problematización*, para mostrar el cual deben recorrerse con anterioridad todos los aspectos de un discurso del límite, como decisión previa a la cimentación de otro uso de la razón. Ésta polemiza, propone hipótesis, no como tesis pertrechadas de verdad, sino como armas de guerra —nos interesa el valor estratégico de estos instrumentos de la razón, no sus resultados cognoscitivos— que no sirven para fundar un derecho, sino más bien para defenderlo³. Puesto que «*todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin*» debemos

¹ Vd. KrV, A 747/B 775-A 748/B 776: «*Es gibt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nämlich eine Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verhehlen, und gewisse genommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau tragen*».

² Vd. op. cit., A 425/B 453: «*Die transzendente Vernunft also verstattet keinen anderen Probierestein, als den Versuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter sich selbst, und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettstreits derselben unter einander*».

³ Vd. op. cit., A 777/B 805.

aprender a reconocer en las batallas en las que se interna la razón un doble carácter que las presenta como veneno y, al mismo tiempo, como remedio, pues es la razón la que plantea como tareas las objeciones contra las persuasiones y presunciones de una razón especulativa que cree que su uso es el único autorizado. Precisamente por ello es necesario dar a esta facultad superior plena libertad (*in völlige Freiheit versetzen*) como investigadora y examinadora, para que dé satisfacción a sus intereses, tanto poniendo limitaciones (*Schranken setzen*) a sus especulaciones, como ampliando su perspectiva hacia otro uso cuando ello sea requerido, como resultado de una decisión autónoma, no impuesta por agentes extraños. La clave del litigio, en su utilidad para la razón, no residirá, pues, en la cosa (*Sache*), sino en el tono (*Ton*), lo que tendrá mucho que ver con el abandono del lenguaje del saber (*Wissen*) por el de una creencia firme (*fester Glauben*). El tono de la crítica remite, en efecto, al estatuto de *problema/solución* que caracteriza a las apariciones públicas de la razón, las cuales satisfacen un *interés popular*. Las decisiones críticas toman necesariamente el partido de la libertad y ello implica el preámbulo de la tarea de trazar las condiciones que hagan viables espacios públicos de discusión, acerca de cuestiones tales como la distinción transcendental entre el fenómeno y el noumeno, la irreductibilidad de la intuición al concepto, o el acceso de nuestras facultades de representación a algo así como la Nada, pues precisamente en ese espacio de discusión surgirá la posibilidad de algo así como la libertad, que de *tarea* del pensamiento pasará a convertirse en *posibilidad* —en tanto que orden de inteligibilidad no contradictorio con el natural— e *Idea transcendental*.

1.6.2.2 La historia de la razón como archivo de los modos de plantear sus tareas.

Como se dijo al principio, no se llegará a comprender la significación de una *historia de la razón pura*, si se la sigue concibiendo como un archivo más o menos minucioso, así como razonado y justificado documentalmente, de las diferentes teorías y doctrinas que se hayan sucedido a lo largo de un espacio de tiempo. Pues lo que encontraremos esbozado en sus escasos pasajes críticos no será una historia cronológica, *ex datis*, de la filosofía, sino una historia filosófica que intenta localizar en ese sucederse los distintos planteamientos que recibe la estructura de las diferentes facultades de conocer superior —siguiendo la conversión crítica de la ontología clásica en una analítica del entendimiento humano—, preocupándose, así, por cómo las diferentes escuelas y figuras individuales han planteado el alcance de estas facultades, determinando los auténticos límites de sus experiencias:

«Este título figura aquí únicamente para designar un lugar que queda en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro. Me conformo, desde un punto de vista meramente transcendental, es decir, desde la naturaleza de la razón pura, con lanzar una superficial mirada a la totalidad de las elaboraciones de la misma producidas hasta ahora, que efectivamente se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas»¹.

El conflicto antinómico poseía importantes ventajas para descubrir esta capacidad de experimentación de la razón, al fructificar lo cimentado *a priori* en la ontología con respecto a nuestra capacidad de conocer los objetos de la experiencia con independencia de todo lo empírico, mediante una suerte de experimento (*Experiment*) de la razón en su propia facultad

¹ Vd. KrV, A 852/B 880: «Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgefüllt werden muß. Ich begnüge mich, aus einem bloß transzendentalen Gesichtspunkte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt».

(*Vermögen*)¹. Pero el conjunto de estos experimentos emprendidos por la razón pertenece a un registro subjetivo, como no puede ser de otra manera, tratándose del espacio de su autoconocimiento. Ello no empece el que debamos aventurarnos por diversos caminos, conducentes a variadas formas de la errancia transcendental —de otro modo, la razón se convertiría en un campo yermo y estéril—, y que podamos componer un archivo, más o menos exhaustivo, de las decisiones del pensar, en el cual la decisión acerca de la posibilidad de derecho o no de la libertad constituirá una auténtica piedra de escándalo (*Stein des Anstoßes*) para la filosofía, para los caminos que ha ido trazando en su avance hacia su meta final, a saber, la metafísica. La misma definición de la *Crítica de la razón pura* como trazado de los límites de su capacidad de conocer *a priori* supone la investigación de la auténtica medida de sus fuerzas, lo que conducirá a experimentar el sobrepasamiento de sus límites, para observar desde ese novedoso espacio la figura final, el perfil completo y sistemático de la *analítica transcendental*. En esta historia sobresalen los errores, las confusiones de experiencias meramente subjetivas con tesis objetivas o dogmáticas, del mismo modo que se delata el desconocimiento que la misma razón sufre con respecto a la magnitud de sus proposiciones y la imposible aplicación de éstas en la experiencia, desconocimiento que conducirá al encubrimiento de su dimensión regulativa. Por todo ello, lo realmente dañino para la razón no será el estado de andar a tientas (*herumtappen*) en el que se encuentra, sino el tomar en serio este estado y no la demora y el estudio de sus causas, que diagnostique la necesidad de la crítica².

Según el pasaje arriba citado, la historia de la razón designa únicamente «un lugar que queda libre en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro», en una expresión enigmática, que parece señalar el único modo en que el análisis estructural de la crítica puede concebir un progreso de la razón, como progreso modal-sincrónico, no diacrónico ni cronológico, sino portador de su propia e independiente temporalidad —el tiempo de la razón y sus experimentos—. El apartado se resuelve en unas cuantas páginas y el camino histórico es apenas relevante³, pues tendrá que ser fiel fundamentalmente a la estructura formal de cada movimiento de la razón. En efecto, resulta muy difícil deslindar el despliegue distributivo de las operaciones del entendimiento de la necesidad de una apariencia transcendental, así como establecer cuál de ellos preceda al otro. La mera jerarquía editorial se ve pronto desmontada por una visión de conjunto de la obra, arquitectónicamente compuesta, donde, lejos de que cada momento explique el anterior en la cadena lógica de un desenvolvimiento dialéctico, el punto de partida resultará esencial y se desvincula de la responsabilidad que supondría representar un acabamiento o terminación en el sentido más técnico del término. No nos ocupamos tanto del progreso material en un saber del que lo que nos interesa propiamente es el *método*, no la conversión en un todo sistemático, que si bien supone una labor adyacente muy deseable, no distingue, en realidad, a la crítica de la metafísica escolar. Precisamente este giro del punto de interés es el que permitirá afirmar que «hasta la filosofía crítica, todas las filosofías no se distinguen en lo esencial»⁴. A la

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 291: «Así pues, la antinomia de la razón pura conduce de nuevo inevitablemente a esa constitución de nuestro conocimiento, y lo que antes había sido probado *a priori* de manera dogmática en la analítica viene a ser confirmado sin contradicción posible aquí, en la dialéctica, mediante una suerte de experimento de la razón que ésta instituye en su propia facultad [y capacidad]».

² Vd. *KrV*, A 747/B 775: «A la razón le hace mucha falta esa lucha y sería deseable que se hubiese desarrollado antes y con ilimitada y pública autorización. Pues tanto más pronto hubiese surgido una crítica madura, ante cuya aparición tienen que desaparecer por sí mismas todas estas disputas, ya que los que discuten en ellas descubren entonces su ceguera y prejuicios, que les han separado».

³ Quizás tenga una función mas relevante, en virtud de los objetivos impuestos desde fuera al mismo texto, el ensayo sobre la metafísica que suponen los *Fortschr.*, vd. por ejemplo p. 273.

⁴ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 335; vd. también, *op. cit.*, p. 310; cfr. *KrV*, B XXXV.

historia crítica de la razón no le interesa el pasado ni la proveniencia de la razón, sino que cada acción (*Handlung*) de ésta requiere de modo inevitable ser versado en geografía, pues supone el trazado de un espacio en una esfera, la de la razón pura, donde la naturaleza del trazo delatará el tipo de experimento llevado a cabo, ya sea dogmático, escéptico o crítico. Precisamente por ello esta parte de la *doctrina del método* de la primera *Crítica* no puede sino afirmar que «*el camino crítico es el único que sigue abierto*»¹, pues es el único que pone las condiciones que permiten que el pensamiento eclosiona en su libertad, develando la naturaleza de sus acciones, persiguiendo la geografía de sus movimientos. El descubrimiento de ese modo de proceder de la razón —que no permanece siempre en el mismo registro ontológico, en el mismo orden de inteligibilidad— se muestra como una auténtica *revolución* del modo de pensar, no tanto por su *emmendatio* y reforma de tradiciones pasadas, cuyas construcciones conceptuales deban ser sustituidas por otras más valederas, lo que revelaría, antes que nada, una insuficiente comprensión de los conflictos dialécticos, sino por desembozar caminos entre las obras en ruinas que los habían ocultado, en los que la razón se descubrirá a sí misma como facultad de conocer *a priori*. En este sentido, el único *progreso* viable para la metafísica deberá partir de la *reflexión* del pensamiento sobre sí mismo, sobre su propia constitución, como un volver tauteológicamente sobre sus propios pasos, para acabar descubriendo por medio de ese proceder una perspectiva, ya no aparente o dialéctica en la esfera de la razón, aunque del mismo modo que la lucha, el conflicto, la apariencia, permanecerá como una sombra siempre presente, indestructible —reconocible pero inaprehensible en su constitución— para el geógrafo de la razón, a menos que recaiga en las unilateralidades del dogmatismo y el escepticismo. Así, la historia de la razón se pondrá de manifiesto como una historia crítica o *historia filosofante de la filosofía*², que no tiene lugar empírica o cronológicamente, sino *a priori*, desde el momento en que maneja *facta* que no toma de la narración histórica, sino de las leyes invariables de la naturaleza de la razón humana, cuyos principios y modo de proceder quedan registrados en una *arqueología filosófica*. Así, desde el punto de vista señalado por la crítica, la historia de la razón no será la ocasión para reunir las diversas figuras de la razón en una final aglutinante, sino para ejercer el talento filosófico, es decir, la capacidad de pensar *por principios*, cuyos *data* no invitan a la elaboración de una historia empírica, pues no se trata de meros objetos, sino de *acti*, acciones o actos de la razón pura, constituyentes de la vida de nuestro ánimo, que el historiador crítico debe saber reconocer y radiografiar en su compleja estructura. Por todo ello, nos atrevemos a reconocer en esta *historia filosofante* no un archivo de los diversos sistemas filosóficos conocidos por una comunidad intelectual o, al menos, no sólo eso, sino de las *maneras en que el pensamiento ha ejercido su libertad* a lo largo de su existencia, proponiendo y experimentando modos de tránsito (*Übergang*) a lo suprasensible, al que le vincula un gran y principal interés, en tanto que es el espacio de acogida y fundación de las Ideas prácticas³.

¹ Vd. KrV, A 856/B 884.

² Vd. Fortschr., XX, p. 341: «Una historia filosofante de la filosofía no es posible, a su vez, de manera histórica o empírica, sino racional, es decir, *a priori*. Pues, aunque establezca *facta* de la razón, no los toma prestados de la narración histórica, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de *arqueología filosófica*. [Eso es] lo que ha permitido que, de entre los hombres, fueran los pensadores quienes razonaran sobre el origen, meta y fin de las cosas del mundo. Pero, ¿cuál ha sido su punto de partida: lo finalístico [presente] en el mundo, o la sola cadena de causas y efectos, o acaso el fin propio de la humanidad misma?»; para la función que ocupa la expresión *arqueología filosófica* en la lectura de G. Lebrun acerca del lugar ocupado por la *Crítica del Juicio* en la determinación kantiana del futuro de la metafísica, vd., *op. cit.*, pp. 18-9.

³ Vd. Fortschr., XX, p. 343: «Una historia de la filosofía [...] [no es] la historia de las opiniones que vayan surgiendo aquí o allá contingentemente, sino de la razón, que se desarrolla a partir de conceptos. No se trata de saber qué cosa se raciocina, sino qué se consigue con raciocinios por meros conceptos. A la filosofía hay que considerarla

Un pensar que repare en la indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) de la razón, en la que reconozca una manifestación de la libertad —bien distinta de la lectura de Hegel al respecto— que le impulsa, anima y mueve, que articula su vida misma, será, de la misma manera, un *pensar de la libertad*, en el doble sentido del genitivo, es decir, un pensar que plantea esta cuestión como una de sus tareas fundamentales y habilita las condiciones para su integración entre los conceptos de la razón, tal y como muestra su primera manifestación crítica como una de las Ideas transcendentales. Debe, pues, repararse en cómo la apropiada proporción de las facultades de conocer para la destinación práctica del hombre proporciona la clave para reconocer una importante correspondencia entre un modo de pensar encarnado en la creencia racional y el abrir un espacio de pensabilidad para la libertad como concepto dotado de realidad, de modo que, una vez más, haya que señalar la compenetración ontológica de los dos ejes sustentadores de la metafísica según el concepto doctrinal del idealismo transcendental. Kant pone, así, ante nuestros ojos la *diferencia* que separa a la filosofía crítica de la tradición sobre la que se erige, pero sin olvidar que la primera compartirá con toda otra doctrina filosófica el considerarse la primera filosofía —si bien en sentido objetivo sólo hay una razón humana—, por lo que tampoco podrá haber muchas clases de ésta, sino más bien un sistema de la misma según principios:

«Afirmar que antes del surgimiento de la filosofía crítica no había todavía filosofía suena arrogante, ególatra y, para los que todavía no han renunciado a su antiguo sistema, denigrante. Poder denegar esta aparente arrogancia depende de la cuestión: *si puede haber más de una filosofía*. No sólo ha habido distintos modos de filosofar y de remontarse a los primeros principios de la razón, para fundar en ellos un sistema, con mejor o peor fortuna, sino que tuvo que haber numerosos intentos de este tipo, cada uno de los cuales también para el actual tiene su mérito; pero como, objetivamente considerado, sólo puede haber Una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo es posible Un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y, a veces, contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición [...] Por tanto, cuando la filosofía crítica se anuncia como una filosofía a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer, todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio»¹

Además, en cuanto primer pensamiento que repara en la necesidad de ofrecer una solución a la *piedra de escándalo* que es la libertad, la crítica reduce al mínimo las diferencias entre las restantes filosofías. Reflexionando acerca de su propia historia, para lo que es especialmente útil —como decíamos más arriba— el trabajo suministrado por la *Dialéctica*

aquí como genio de la razón (Vernunftgenius), del cual se quiere saber qué ha debido enseñar, y si lo ha llevado a cabo. Para llegar a penetrar hasta ello hace falta investigar cómo y por qué ha habido hasta ahora interés, y además tan grande, por la metafísica. Se hallará entonces que no se trata del análisis de los conceptos y juicios susceptibles de aplicación a los objetos de los sentidos, sino de lo suprasensible, y primordialmente en la medida en que sobre él se basen las Ideas prácticas».

¹ Vd. MS, Prólogo, VI, pp. 207 y 209: «Es klingt arrogant, selbstsüchtig, und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: »daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe«. Um nun über diese scheinbare Anmaßung ab sprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophieren, und zu den ersten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber, da es doch, objektiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d.i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Prinzipien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophiert haben mag [...] Wenn man also die kritische Philosophie als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so tut es nichts anders, als was alle getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen».

transcendental de la *Crítica de la razón pura* y los problemas que plantea, la crítica se reconoce a sí misma como ejercicio en acto de la libertad y descubre que no podemos adquirir el perfil completo de la razón sin perseguir la *historia de su libertad*¹.

1.6.2.3 La historia de la razón pura requiere una geografía del país de la razón.

Avanzando en este intento de comprensión del proyecto histórico-estructural que acompaña a una crítica de la razón pura, el filósofo transcendental tendrá que trazar los límites (*Grenzen*) de la esfera que conforma la razón, dando muestras continuas a lo largo del proyecto de sus conocimientos geográficos, por los que se guía en el desempeño de su función como *cartógrafo*, al trazar el mapa más completo posible de la razón, distinguiendo los distintos tipos de construcción posible con los materiales a disposición, con el cual podemos orientarnos en el desconocido y brumoso país de lo inteligible. La *doctrina del método* ocupará en el interior de este trabajo cartográfico la posición culminante, en tanto que se ocupa fundamentalmente de extraer las consecuencias de mayor alcance del trazado del plano que dirigirá el uso de nuestra razón:

«Ahora no se trata tanto de los materiales, sino más bien del plan, desde el momento en que estamos ya advertidos en el sentido de no llevarlo a cabo siguiendo un proyecto arbitrario y ciego, que pudiera acaso rebasar nuestra entera capacidad, aunque no podemos dejar de edificar una casa sólida; se trata de proyectar un edificio que corresponda a los materiales de que disponemos y que sea, a la vez, conforme a nuestras necesidades»².

De la misma manera en que decíamos en el apartado anterior que el *esquema* de la mayor unidad sistemática posible de la razón y sus productos conceptuales antecede a la *imagen* efectiva de los mismos como componentes de la metafísica presentada finalmente como ciencia, el trabajo del arquitecto-topógrafo precederá, pues, al del maestro de obras (*Baumeister*), justamente en lo que respecta a la determinación de la posición respectiva de las partes conforme a la Idea del sistema. Pues el primero desentrañará los puntos de articulación sobre los que se ha de asentar tal sistema, cuyo conjunto constituye el *monograma* o *imagen flotante* (*schwebendes Bild*), figura carente en realidad de bagaje histórico, y de la que más bien nos interesa, no la génesis o proveniencia, sino la estructura. Por ello, Kant podrá decir que «*la historia no es más que una geografía continua*», pues lo decisivo es el conocimiento del lugar y la circunstancia en el que se produce cada acontecimiento, cada decisión del pensamiento en este caso —de ahí, lo decisivo de averiguar en qué lugares de la obra crítica se decide que el idealismo transcendental sea un pensar de la libertad—, el reconocimiento de su alcance y contenido, y así «*la geografía es el verdadero fundamento de toda la historia, sin el que ella no se distingue en nada de un cuento*», pues sólo el seguimiento topológico de lo narrado proporcionará al relato las

¹ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 310: «Este edificio [el de la metafísica] no es tampoco espacioso, mas para asegurarle elegancia, que justamente consiste en precisión sin perjuicio de claridad, sería precisa la unificación de los intentos y del juicio de diversos artífices para llevarla a una condición eterna e inmutable; entonces se habría resuelto plenamente en la época crítica contemporánea el problema de la Academia Real: no sólo enumerar los progresos de la metafísica, sino también evaluar el camino recorrido» [subrayado nuestro].

² Vd. *KrV*, A 707/B 735: «Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu tun, und, indem wir gewarnt sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht wohl abstecken können, den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältnis auf den Vorrat, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfnis angemessen ist, zu machen».

coordinadas para una orientación suficiente¹. El topógrafo y el cartógrafo, en la persona del legislador de la razón que es el filósofo transcendental, procederán a trazar el perfil completo de la ciencia que se espera que sea la metafísica en su interna articulación (*innere Gliederbau*), abstrayendo los caracteres antropológicos de su objeto, para poder acceder a una explicación no meramente empírica, sino verdaderamente transcendental, de los actos del pensamiento², que señale qué lugar ocupa cada concepto del entendimiento, ya se trate de una categoría, de un concepto de reflexión o de un concepto-límite, así como ese faro de elevadas miras que constituye cada Idea de la razón —la práctica de una *topografía transcendental* se traduce, así, en la configuración paralela de una *analítica* y una *dialéctica transcendental*, con lo que creemos que se recoge en un considerable sesgo de profundidad y superficie la estructura de una crítica de la razón pura—, obteniendo una novedosa y arquitectónica perspectiva acerca del conjunto de representaciones racionales. Semejante planteamiento permitirá distinguir la creencia racional, debidamente justificada y autorizada en su ámbito de sentido, de la hipótesis visionaria, en la que el punto en el que converge la prolongación de las líneas directrices de la impresión que ha afectado a los sentidos se sitúa, como algo realmente existente, fuera del sujeto y no en la mera representación³. Es digno de apreciación el que, a diferencia del crítico, el visionario no reflexione acerca del estatuto peculiar del *focus imaginarius*⁴ en el que basa sus elevadas especulaciones, ni indague cuál sea el modo de conformación de las mismas, por lo que se considerará autorizado para derivar directamente la existencia de los entes imaginarios que le ocupan. Por esa razón, aquél que vaga, carente de todo medio legítimo de orientación, en lo transcendente, no transciende (*übersteigen*) en realidad, no va más allá de los límites especulativos de la razón pura, sino que violenta las limitaciones de un entendimiento discursivo. Sólo podrá ser filósofo crítico quien proyecte las condiciones requeridas para efectuar con la debida seguridad el paso transcendente (*Überschritt*) dogmático-práctico hacia lo suprasensible, en la dirección en la que señalan los *Fortschritte*. A la vista de lo anterior, será de radical importancia para la realización efectiva del tránsito la determinación del punto en el que acontezca algo no sensible en el seno de lo sensible y, así, en el que se halle algo que no es naturaleza en la naturaleza misma. No otra cosa es la invitación contenida en los *Prolegómenos* a pensar la relación de la que es portador el concepto metafísico de libertad, al que se considera generador de efectos en el mundo sensible, tarea para la que reviste esencial importancia el descubrimiento de las *zonas de turbulencia* —que nosotros hemos intentado reproducir en esta primera parte de nuestro trabajo desde el uso teórico de la razón— entre lo sensible y lo

¹ Vd. *Geogr. phy.*, II, p. 312. Remitimos igualmente a la recomendación de A. Philonenko —en *La théorie kantienne de l'histoire*— de atender a los escritos kantianos de geografía física con el fin de obtener una suficiente comprensión del lugar que ocupa la reflexión histórica en su obra. Un pensador como M. Foucault ha reconocido la deuda con el pensamiento kantiano en virtud de la operatividad de una preocupación por la geografía en su propio recorrido intelectual, de suerte que el análisis de la formación de los discursos y la genealogía del saber terminarán remitiendo a un estudio de tácticas y estrategias de poder que se despliegan en una suerte de geopolítica —camino en el también avanza el trabajo de P. Virilio—, vd. *Preguntas a M. Foucault sobre la geografía*, p. 326: «La geografía debe estar por tanto en el centro de lo que me preocupa», entrevista incluida en nuestra bibliografía.

² Remitimos, por lo decisivo de su lectura para lo que comentamos en este momento de nuestro trabajo, a la *op. cit.* de F. Proust, p. 301: «Al hacerse topógrafo, el geógrafo desantropologiza totalmente su objeto, porque no se interesa por los “caracteres empíricos” (sociales, económicos, mentales) del espacio y aquello que tiene lugar en él, sino que está atento al “carácter inteligible” del espacio abierto, es decir, a todos los posibles surgidos por las vibraciones, suspensiones, torbellinos, producidos en un espacio o lugar dado. Cuando surge un acontecimiento, el espacio comienza a burbujear y a hendirse, comienza a generar torbellinos. Puntos desconocidos e inimaginables surgen, y otros puntos, alrededor y en los límites de esta zona de turbulencia, comienzan a aparecer, a desplazarse».

³ Vd. *Träume*, II, 2ª parte, cap. III, pp. 344-7.

⁴ Vd. *KrV*, A 644/B 672; A 658/B 686-A 659/B 687.

inteligible, en la medida en que solamente a partir de ellas nos parece que puede comprenderse, adquirir un sentido, la preocupación crítica por la libertad, como la piedra de toque (*Proberstein*) de lo que la razón humana anhela y persigue (*bestreben*) como su construcción más perfecta, como su fin final. Por lo tanto, para descubrir algo así como una *espontaneidad absoluta* y una *causalidad libre* no será necesario trasladarnos a la *Jacobi* y a la *Mendelssohn* a trasmundos o a fundamentos abismáticos, sino que bastará con permanecer donde siempre hemos estado, modificando, es decir, revolucionando, el punto de vista que se tenía acerca de nuestro ser en el mundo. Por este motivo, desde el mirador de la *historia crítica*, el resto de historias no podían sino parecerse demasiado las unas a las otras. Ese gesto tan sutil, tan a primera vista carente de importancia, será la clave de la distinción, de la *decisión crítica* que abre nuevas posibilidades de experimentación para el pensar.

1.6.2.4 La historia geográfica de la razón pura como una crítica del presente.

El trabajo conjunto de imaginación y razón que apoyan y favorecen las consideraciones kantianas acerca de la historia se centrará, en una preferencia llamativa y digna de consideración, en acontecimientos presentes, en los que habrá que localizar precisamente el *signo*, la *huella*, de una causalidad transcendental —que sólo puede indicar y señalar hacia la *libertad*—, que garantice la realidad de un progreso constante hacia lo mejor, en el que se cumple un plan secreto de la *naturaleza*. Con respecto a la propia época —la concernida por la cuestión acerca de qué sea la Ilustración, qué significa y qué consecuencias tiene un pretendido inicio total, una espontaneidad absoluta de la razón en un mundo de fenómenos— habrá que elaborar una auténtica *analítica* que la describa objetivamente, que determine los límites de su territorio, sus condiciones de posibilidad, así como una *dialéctica* que localice y muestre las posibilidades que alberga el presente con respecto a un tránsito hacia lo suprasensible, que es la libertad, que pronostique su causalidad transcendental¹. Ésta última reconocerá, a su vez, mediante la guía ejercida por esa causalidad, determinados acontecimientos que son capaces de despertar nuestro entusiasmo, poniendo en guardia a la capacidad de reflexionar acerca de las Ideas racionales más allá de su validez regulativa inmanente, desplegando así lo que esos sucesos contienen de propiamente *crítico*, de fractura (*Abbruch*) de lo sido y de inauguración y apertura (*Eröffnung*) de nuevas sendas (*Wege*), rasgos por los que podrán ser considerados como hitos de una historia de la libertad, de una auténtica inscripción y escritura mundana de ésta, en tanto que *res facti*². En

¹ El trabajo hermenéutico de H. Arendt emprendido con el propósito de devolver la política a una función directriz, con respecto a la tradicional primacía de la *theoria* sobre la *praxis*, nos parece atender igualmente a la necesidad de ese doble paso crítico, en lo que vendría a ser una *analítica de la acción humana*, de sus condiciones de posibilidad, y una *dialéctica* de la misma, que estudie en profundidad los distintos modos de coartar y desvirtuar el vivir y actuar con y ante los otros, análisis que contienen un ensayo como el dedicado a la revolución o los volúmenes consagrados a los orígenes del totalitarismo. Con respecto a este hilo de comunicación entre Kant y Arendt nos permitimos remitir a nuestro trabajo *La ex-posición de la comunidad. Consideraciones acerca de la relación entre política y mimesis en Arendt y Heidegger*, *Revista de Filosofía*, 3ª época, XI (1999), nº 22, pp. 201-253.

² Vd. M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, curso en el *College de France*, 1983, p. 35 (trad. castellana p. 199): «En resumen, me parece que el texto de Kant deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza. Si se considera a la filosofía como una forma práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la *Aufklärung* se ve a la filosofía —y pienso que no fuerzo demasiado las cosas si afirmo que es la primera vez que esto ocurre— problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso, como suceso del que la filosofía debe explicitar el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en lo cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser el fundamento de lo que la filosofía dice. De este modo vemos que para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia a este presente ya no consistirá en absoluto en reclamarse parte de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad

sus siempre sugerentes observaciones acerca del tratamiento kantiano del presente histórico Foucault cifra lo esencial de su planteamiento, en cuanto inauguración de una *ontología de la actualidad*, en la pregunta por aquello que somos en un preciso momento histórico, con lo que la filosofía, modificando y modalizando conforme a su concepto cósmico su modo de pensar, pasa a ser política e histórica, interesándose necesariamente por la adscripción filosófica de estas dos disciplinas¹. Un poco más allá podemos observar en la posibilidad de explicitar y desplegar estas preguntas un efecto de la libertad, pues únicamente la demostración de que no hay razones para considerar a ésta última como Idea transcendental en contradicción con los principios del entendimiento puro señalará el comienzo del camino que hará posible que el método crítico pueda considerar de interés el interrogarse por el lugar que ocupamos en la historia, como ocurre en el opúsculo de *¿Qué es la Ilustración?* o acerca del sentido que lleva consigo una revolución. La crítica nos devuelve, por lo tanto, una historia razonada, la verdad de la historia, sin someter el acontecer histórico-empírico al concepto —pues, «*la forma histórica no tiene ningún fundamento en la razón*»²—, sino, adoptando un proceder bien lejano de toda teodicea, avanzando mediante el frágil pero contundente reconocimiento en ciertos acontecimientos, con independencia de su integración en un curso político, de la huella de un nuevo modo de pensar, para el que la libertad ocupa el lugar de un concepto (*Grundbegriff*) y de una medida fundamental (*Grundmaß*). En este sentido, la preocupación por extraer un diagnóstico transcendental de los acontecimientos históricos dará a la luz el proyecto de una *arqueología transcendental* que, más allá de sus determinaciones empíricas, saque a la luz las condiciones de posibilidad de los mismos que nunca podrán descender al campo de juego histórico, participando en él como unos contrincantes más, dado que constituye una regla fundamental del juego de la crítica el que aquello en lo que consiste la validez, en este caso del hecho histórico, no pueda tener lugar ónticamente. Por todo

*humana en general, sino en plantear su pertenencia a un determinado “nosotros”, a un nosotros que se enraiza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad»; cfr. el postfacio del autor a P. Rabinow/H. Dreyfus, M. Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, p. 234: «Al final del siglo XVIII Kant escribió, en un diario alemán [...] un breve texto. El título era Was heisst Aufklärung? [...]. Por primera vez un filósofo propuso como tarea filosófica analizar no sólo el sistema o los fundamentos metafísicos del conocimiento científico, sino un acontecimiento histórico —un acontecimiento reciente, incluso contemporáneo— [...]. Cuando en 1784 Kant preguntó, Was heisst Aufklärung?, quería decir ¿Qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo? [...] Compárese esto con la pregunta cartesiana ¿Quién soy yo? ¿Yo, como sujeto único, pero universal y ahistórico? Yo, para Descartes, es cualquiera, en cualquier parte, en cualquier momento [...] La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente». Acerca de lo oportuno que sería para esta determinación de la pertenencia del pensar a un “nosotros” la referencia a la fenomenología crítica de un *sensus communis aestheticus* hablaremos en el cap. VI de nuestro trabajo, por el momento podemos remitir a las interesantes observaciones de Foucault acerca de una *práctica comunitaria del pensar*, que en la crítica kantiana actúa como un auténtico principio transcendental-subjetivo, en *What is Enlightenment?*, incluido junto con los anteriores trabajos en nuestra bibliografía, pp. 351-2: «La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible [...]. No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad».*

¹ Un trabajo preocupado por la suerte de las “ciencias humanas” en el pensamiento actual es el que el prof. C. Fernández Liria viene desarrollando desde hace años en la Facultad de Filosofía de la U.C.M., y con respecto al cual podemos remitir a su reciente obra *El materialismo* —incluida en nuestra bibliografía—, que también puede considerarse una excelente interpretación de la crítica kantiana —como renovación de la esterilidad socrática— y sus nunca suficientemente subrayadas consecuencias prácticas, *vd. op. cit.*, 13. *Materialismo e historia*, pp. 299-328.

² *Vd. Rfl.* n° 2225; XVI, p. 277.

lo anterior, nos parece que la sobriedad y austeridad de los apuntes kantianos que ponen fin a la primera *Crítica* no son gratuitos, pues la historia de la libertad y su seguimiento requiere atender, antes que nada, a lo microscópico, precisamente el estado en el que se halla el esquema de la razón como sistema de conocimientos *a priori* según la *Arquitectónica*, aunque también, al mismo tiempo, solicita que reconozcamos aquellos acontecimientos más cargados de consecuencias. Será justamente la sencillez (*Einfalt*), la apariencia (*Schein*) con la que lo sublime elige manifestarse, el modo de figuración que más se adapte a las condiciones de la libertad, un concepto cargado, sin embargo, con las mayores consecuencias, producto del trazo de una decisión crítica del pensar, de una distinción transcendental que revoluciona nuestro modo de pensar. En este sentido, la libertad modifica con sus manifestaciones nuestra percepción de las magnitudes, o mejor dicho, la invalida, revelando toda la importancia de la elección del punto de vista en relación al problema de la metafísica. De hecho, también los escritos kantianos sobre la historia serán aparentemente pequeños y escuetos, pero en ellos el pensar, la razón misma, dará pasos de gigante, viniéndose a ocupar de un entero nivel de posibilidad en sentido transcendental. Por ello mismo y con el fin de ahorrar errores, el planteamiento crítico-transcendental aconsejará a todo aquel que se aventure a estudiar la historia en clave filosófica que coordine los momentos de la atención (*Achtung*), en cuanto descubrimiento de posibilidades desconocidas para el análisis meramente empírico, de la precaución (*Behutsamkeit*), considerada como guía del uso adecuado de la razón en su vertiente proyectiva y reguladora —conectando el trabajo de ésta con el de la imaginación—, y de la previsión (*Vorsicht*), como una particular prudencia que reflexiona y sopesa los datos empíricos. De ello se deriva una importante enseñanza, válida para todo tiempo presente, que nos invitará a ser *topógrafos de nuestro tiempo*, de sus encarnaciones políticas y comunitarias más relevantes, por lo tanto, a agudizar nuestra sensibilidad transcendental, en tanto que sensibilidad para reconocer lo sublime como un modo de causalidad libre, en lo más simple, en lo más irrelevante en apariencia, en relación a las posibilidades que aquéllas albergan y cuya encarnación fáctica el orden presente no permitirá. Esa invitación, que se entona simultáneamente como una invocación, como una obligación y un deber para todo ser racional, prescribe que seamos también *arqueólogos* de los acontecimientos de nuestro presente, de manera que estemos en condiciones de extraer los rasgos principales del orden inteligible que encierran sus configuraciones empíricas. Este *gesto* podrá ser repetido siempre que se quiera —no debe ser tanto recordado y celebrado, como ensayado—, pues el pensar no es fundamentalmente más que la *posibilidad* inherente a la razón humana de *dar inicio* a una *reflexión libre* acerca de lo que nos rodea, reflexión para nada solitaria, sino ejercida en el escenario de la contienda (*Bühne des Streits*)¹. Merece especial atención el hecho de que, en algunas ocasiones, es posible que el

¹ Desde el principio kantiano de que todas las disposiciones (*Anlage*) naturales se encuentran determinadas (*bestimmt*) y llamadas a desarrollarse completamente y conforme a un fin —*vd. Ideas*, I^a prop.— y desde la comprensión inmanente de los problemas de la razón, cuya solución tiene que ser posible en el seno de esta última, puede hallarse una cierta semejanza con el juicio marxista, que nos transmite G. Lebrun: «Una forma social no desaparece jamás antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella pueda contener». De ahí que las condiciones materiales de las nuevas relaciones de producción surjan siempre en el seno de la sociedad que las ha precedido, y, de ahí, que la humanidad no se pueda poner jamás más que problemas que puede resolver. Nos parece que un planteamiento semejante no está muy lejos de la exigencia planteada en los textos históricos kantianos de extraer de los hechos todas las virtualidades que puedan encerrar como modo crítico de habilitar la mundanización de un acontecimiento intelectual como es la Ilustración. Esa labor topológica y arqueológica devolverá una interpretación del presente que no podrá resultar indiferente para la relación de fuerzas —sociales, antropológicas, económicas, políticas— que le constituyen. Comenzar por saber lo que se desconoce se convierte, así, en la crítica kantiana en una auténtica directriz práctica, que despliega todo un proyecto *político*, para el que el peculiar temple y tensionalidad de las facultades que constituye el *sensus communis aestheticus* no carecerá de

contenido de posibilidad transcendental contenido en un solo acontecimiento alcance tal grado, tal intensidad e incandescencia, que el trabajo del filósofo se vea facilitado, e incluso espoleado, con el fin de archivar y registrar *públicamente* el sentido y alcance de esa experiencia para la razón, y así, podemos afirmar —desde el mirador que proporciona la obra kantiana— que los acontecimientos sublimes desempeñarán una función motriz de la razón, en cuanto acicates para el ejercicio de las capacidades superiores de conocer del ánimo. Hablar de una historia de la razón nos parece exigir, así, el traer a la luz lo que puede decir la crítica acerca de una sensibilidad transcendental *de (von)* la libertad, *hacia (zu)* la libertad y *para (für)* la libertad, que curiosamente no nos conducirá exclusivamente ni en primer lugar al capítulo de la segunda *Crítica* concerniente a los motores (*Triebfedern*) de la razón práctica, sino a los opúsculos y reflexiones acerca de la historia, en tanto que historia de la libertad humana¹ — historia de la encarnación y despliegue de una Idea transcendental en un mundo efectivamente real—, fenómeno que no puede descuidarse reconociendo únicamente una historia empírica, una historiografía, es decir, cediendo a la tentación de proceder *ex datis* y no *ex principiis*. Una vez más la crítica kantiana afirmará que semejante discurso no podrá sostenerse sin decisivas particiones transcendentales, que no han de introducirse azarosamente aquí y allá, sino precisamente en los lugares necesarios para la salvaguarda de la arquitectónica racional del sistema. Del mismo modo en que comienza señalando una obra como *La contienda de las facultades*, mediante la experiencia no podremos averiguar si la humanidad se halla en un constante progreso hacia lo mejor, sino que con el fin de averiguarlo deberá aplicarse el punto de vista correspondiente, a saber, el transcendental, que indague acerca de las condiciones de posibilidad de un *factum*, así como localizarse un acontecimiento (*Begebenheit*) capaz de ser sometido a un análisis semejante². El trabajo del topógrafo-arqueólogo permitirá percibir en la pura apariencia (*Schein*) transcendental de los acontecimientos históricos una ocasión de *Ilustración* (*Aufklärung*), que, una vez que haya sido vislumbrada, no se olvidará jamás —no es empírica—, y recordará la posibilidad siempre presente de iniciar algo totalmente nuevo en el mundo —siguiendo a H. Arendt—, es decir, de la manifestación de la libertad en la historia. Justamente por ello, por y a favor de un concepto fundamental para la metafísica como es el de libertad, el único camino que queda abierto es el de la crítica y su distinción apropiada a un fin práctico de dos legislaciones de la razón humana.

importancia. Acerca de la insatisfacción de Deleuze con la solución regulativa kantiana puede acudir al cap. cuarto de *Diferencia y repetición*. Remitimos en relación a una línea de investigación que persigue elementos de relación entre las bases teóricas de la crítica de Kant y el “laboratorio teórico” al que Marx somete al capital a la obra ya mencionada de C. Fernández-Liria.

¹ Estas observaciones podrían servir para señalar la clara localización y pertenencia racional de las nociones estéticas, que aparecen en los textos kantianos acerca de la historia (entusiasmo, reconocimiento de signos históricos...), donde nunca se encuentra una defensa de la contemplación “indiferente” a la acción, sino una auténtica llamada a la realización de ésta.

² Vd. *Streit*, VIII, pp. 83-4: «Quizás depende de nuestra elección del punto de vista, tomada de un modo incorrecto, desde la que observamos el curso de las cosas humanas (den Lauf menschlicher Dinge), el que éste parezca tan contradictorio. Los planetas, vistos desde la tierra, marchan tan pronto hacia atrás, tan pronto se detienen, y tan pronto avanzan. Pero desde el punto de vista adoptado desde el sol, lo que sólo la razón puede hacer, prosiguen continuamente su marcha según las hipótesis copernicanas. Sin embargo gusta a algunos, por otro lado no carentes de sabiduría, insistir tozudamente en su clase de explicación de los fenómenos y en el punto de vista que tomaron una vez: se enredarán acerca de ellos en ciclos tónicos y epiciclos hasta el absurdo. Pero justamente la desgracia, cuando se trata de la predicción (Vorhersagung) de acciones libres (freier Handlungen), es que no somos capaces de colocarnos en este punto de vista». Esta posición pesimista deberá ser compensada con la localización —expuesta en esta misma obra— de un acontecimiento histórico que reúna las condiciones requeridas por una *causalidad por libertad*.

II. La libertad transcendental. Introducción a la libertad como Idea transcendental desde la delimitación de su planteamiento transcendental con respecto al meramente psicológico.

«Puesto que expliqué la libertad como la facultad de comenzar un acontecimiento por uno mismo, di justamente con el concepto que es el problema de la metafísica», *Prolegómenos para toda metafísica futura*, A 152.

Antes de proceder a establecer cuál sea el marco ontológico adecuado que pueda decidir acerca de la posibilidad o no de una propiedad (*Eigenschaft*) como la libertad —algo que ha venido preparando la primera parte de nuestro trabajo—, se impone el análisis del enfrentamiento y la lucha autorizada entre un planteamiento transcendental de la misma con las razones sostenidas por la mera observación psicológica. No debe entenderse por esta declaración de intenciones que busquemos arrebatar sin más —si es que pudiéramos hacerlo—, el título de filosófico al tratamiento psicológico de las acciones humanas como si se tratara de una fácil decisión, que, una vez resuelta, nos daría vía libre para hablar de algo, en un principio tan intangible y —como veremos en repetidas ocasiones— tan inexplicable, como la libertad. Por el contrario, no son pocas las propuestas del pensamiento que han tomado ese camino, considerándolo el más coherente, al que nosotros añadiremos por nuestra parte —desde el mirador de la crítica— los atributos de superficial y unilateral. Lo que nos proponemos conducirá más bien a la definición de una doctrina filosófica, articulada por un modo de pensar que toma decididamente el partido de la *pensabilidad* del principio filosófico que es la libertad. Ésta, en sus múltiples aspectos y configuraciones, señala, en todo caso, la riqueza de lo posible extraída, casi siempre intempestivamente, a la mera presencia inerte de lo que hay, extracción que tiene lugar en una acción en la que advertimos el buscado acontecimiento del paso o tránsito de lo sensible a lo suprasensible en el que consiste la metafísica. Por ello quizás no sea gratuito que apuntemos, en estos momentos que aún no han alcanzado el ecuador de nuestro trabajo, que la historia transcendental de la libertad, que en él nos proponemos dibujar, culminará en una encarnación sensible —que perfectamente puede ser histórica—, la cual recibe el nombre de sublime, en la que reconocemos una invitación a revisar cuidadosamente las condiciones de figurabilidad de los objetos establecidas en la *Estética transcendental* de la primera *Crítica*, así como en la que encontramos un hilo conductor significativo de una red de *no*-presentaciones de la nada, proporcionada por la misma facultad de los conceptos, que nos permitirá ampliar los cauces de reconocimiento de la irreductibilidad crítica de la presencia objetiva de las cosas y del acontecimiento práctico del respeto hacia algo más elevado que la naturaleza. Pero hasta que alcancemos este momento culminante de la exposición señalaremos que sólo una aproximación *transcendental* al problema planteado por una cuestión como la libertad permitirá comprender el perfil de su figura carente de esquema, conociendo (*erkennen*) su indispensabilidad (*Unentbehrlichkeit*) como concepto problemático, así como, al mismo tiempo, su incomprendibilidad (*Unbegreiflichkeit*), en tanto que actuará como la clave de todos los principios prácticos de la moralidad, aunque, al mismo tiempo —como apunta la *conclusión* de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, no seamos capaces de concebir (*begreifen*) la necesidad práctica incondicionada de su mandato moral. En todo caso, concebiremos su *incomprendibilidad*, como el único trabajo final que puede solicitarse de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en principios (*streben bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien*)¹, expresión paradójica que expone la heterogeneidad y

¹ Vd. GMS, BA 128.

convivencia simultáneas de dos órdenes de sentido pertenecientes a la naturaleza humana.

El empirista pierde de vista este doble paso que recoge, en su aparente simplicidad, la riqueza de una Idea que constituye la clave de bóveda del sistema de la razón que proporciona la obra crítica, al persistir en la pretensión de que el conocimiento de un entendimiento discursivo no se distingue de un conocimiento de las cosas en sí mismas, lo que le conducirá, como en el caso de Hume, a «inferir la contingencia de la ley de la contingencia de nuestra determinación según la ley»¹. Semejante paso equivaldría a sustituir (*unterschreiben*) la necesidad objetiva, única base de un acuerdo necesario universal (*notwendig allgemein Einstimmung*), por la necesidad subjetiva o costumbre, es decir, vendría a ser la negación de que la razón pueda juzgar *a priori* acerca de objetos, o lo que viene a ser lo mismo —en palabras de Kant— «como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón»². En efecto, apoyándose en aquélla identificación, el pensador empirista sostendrá que existe un curso regular de las acciones humanas, del mismo modo en que otro semejante rige en el mundo natural, por lo que pretendidos fenómenos objetivos, como el azar o la indiferencia —pues para el defensor de la antítesis suspensión de la ley se identificará con ausencia de la misma—, sólo serían frutos de la menesterosidad del juicio humano, en virtud de un incompleto conocimiento, y se disolverían como una futil apariencia en la correcta intelección de las cosas mismas³. Desde esta perspectiva la afirmación de la libertad humana se deberá a la dificultad del entendimiento humano para conocer sus limitaciones, así como a la falsa sensación de poseer una libertad de indiferencia, a la que se atribuye tanto crédito que se considerará prueba suficiente de la existencia de ésta. Pero una observación más fina desmontaría sin dificultad esa ilusión, al ser capaz de inferir nuestras acciones a partir de los motivos y circunstancias que las alumbran, en los que, a primera vista, nos resistimos en reparar⁴. Amparado en una visión unilateral de la realidad, Hume considera que

¹ *Vd. KrV*, A 766/B 794.

² La mención de la *validez objetiva* (*objektive Gültigkeit*) como el único fundamento de un acuerdo universal volverá a ser recordada en el decisivo §9 de la *KU*. Con respecto a la toma de posición de Kant frente al escepticismo empirista de Hume, señalada ya con vigor en los *Prolegómenos* y en la *Disciplina* de la primera *Crítica*, remitimos también al *Prólogo* de la *KprV*, donde, aparte de declarar lo absurdo del ensayo *ex pumice aquam*, o intento de extraer de la mera experiencia empírica validez objetiva, se apreciará una diferencia del empirismo humeano con respecto al resto, al dejar éste en pie a la matemática como una auténtica *piedra de toque* (*Proberstein*) de la experiencia; *vd. KprV*, A 24-5 y A 27-8; acerca de la opinión humeana sobre las matemáticas, *vd. secc. 12* de la primera *Enquiry*.

³ Se trata de una tesis semejante a la defendida por Spinoza en el apéndice a la primera parte de su *Ética*, según la cual la creencia de los hombres en la ilusión de las causas finales somete el orden natural a una inversión, al considerar como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa, convirtiendo en posterior lo que es por naturaleza anterior y, así, trocando en imperfecto lo que era perfecto; *cfr. Hume, Treatise*, II, III, 1 *La libertad y la necesidad*, donde la voluntad humana es definida como «la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente», p. 399; *cfr. loc. cit.*, pp. 402-4: «Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima [...] al juzgar las acciones de los hombres deberemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos sobre los objetos externos [...] concluimos que el azar o indiferencia está sólo en nuestro juicio, por nuestro imperfecto conocimiento, y no en las cosas mismas, que, en todo momento son idénticamente necesarias, aunque no se manifiesten idénticamente constantes o ciertas». Puede acudir también al ya clásico estudio de J. Nabert *L'expérience intérieure de la liberté* acerca de la discusión entre defensores de la libertad y empiristas, especialmente al cap. I, *Le sentiment du libre arbitre* y al cap. II *La causalité psychologique*, pp. 7-120.

⁴ *Vd. Hume, Treatise*, II, III, II, p. 408: «Podemos imaginar que sentimos una libertad interior, pero un observador podrá inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter». Fortalece esta tesis humeana su exclusión de la noción de *poder* como un principio susceptible de intervenir y guiar una explicación natural, *vd. op. cit.*, I, III, XIV, p. 156: «[C]reo conveniente advertir que acabo de examinar ahora uno de los problemas más

la aceptación de la *hipótesis* de la libertad disolvería incluso las distinciones morales entre criminales y virtuosos, dado que las únicas razones determinantes viables y cognoscibles de las acciones, acontecimientos meramente naturales, no actuarían sobre ellos, por lo que se considerará autorizado para inferir que sólo introduciendo principios de necesidad en las acciones podrá la persona atribuirse mérito o demérito con respecto a las mismas¹. La *Investigación sobre el entendimiento humano* contiene un número de ejemplos mayor que el *Tratado* acerca de lo decisivo de un conocimiento profundo y detallado de la conducta humana para el descubrimiento de una serie de motivos internos que, a pesar de la irregularidad aparente, operan en aquélla de manera uniforme y por principios coherentes, mediante los cuales los resultados de la dirección de las acciones resultarán tan previsibles como los acontecimientos naturales. Así, siempre en opinión de Hume, los hombres comenzarían a abordar la cuestión de la libertad justamente por donde no deberían, a saber, por el examen de las facultades del alma, de la influencia del entendimiento y las operaciones de la mente, pues, antes de ello, deberían atender a las operaciones del cuerpo y de la materia inánime, para hacerse con otra idea de causación y necesidad. Sólo mediante semejante restricción de nuestro conocimiento² se permitirá la aplicación de la doctrina de la necesidad natural a las acciones humanas, en la medida en que toda definición de aquello en lo que pueda consistir la libertad deberá cumplir el requisito de no contradecir a los hechos y de ser coherente consigo misma, frente a lo cual el azar, la ausencia de legalidad (*Gesetzlosigkeit*) de los empiristas —de la que Kant alejará su defensa de la posibilidad de pensar la libertad—, no será más que un mero verbalismo, que no indicará un poder real que podamos encontrar en alguna parte de la naturaleza, en la que todo lo que acontece estará sometido a leyes. En efecto, siguiendo la cadena de causas naturales, nada existe sin una causa de su existencia, y no hay definición posible de causa en la que no aparezca como parte constituyente de la misma una conexión necesaria con su efecto, esquema que diseña el círculo en el que se encuentra atrapado el entendimiento antes de ser auxiliado por la razón con vistas a la resolución de un conflicto antinómico-dinámico como es el que surge entre naturaleza y libertad. Tras esta breve presentación, apoyada en sus razones textuales, del peligro que

*sublimes de la filosofía: el concerniente al poder y la eficacia de las causas»; cfr. loc. cit., p. 168: «[S]i en vez de referirnos a esas cualidades desconocidas, hacemos que los términos de poder y eficacia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara, pero incompatible con los objetos a que la aplicamos, empiezan entonces a presentarse la oscuridad y el error, y nos vemos arrastrados por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación, del pensamiento, a los objetos externos, y suponemos que hay una conexión real e inteligible entre ellos, cuando no es sino una cualidad que puede pertenecer tan sólo a la mente que los considera». Sin embargo también encontramos la siguiente sugerente definición de libertad en la primera *Enquiry*, VIII, p. 95: «Entonces, sólo podemos entender por libertad el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad; es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo»; definición que bien podría compararse con el ejemplo kantiano en *KrV*, A 450/B 478; cfr. el modo en que Descartes, en la línea del creacionismo, disuelve dogmáticamente las dificultades entre la omnipotencia divina y la libertad humana en los *Principia*, recurriendo a la certeza existencial que tenemos de ésta última, *vd. op. cit.*, I, §41, pp. 45-6: «Asimismo, estamos de tal modo seguros de nuestra libertad y de la indiferencia que en nosotros existe que nada hay que conozcamos más claramente; así pues, la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en nuestra libertad. Estaríamos equivocados si pusiéramos en duda aquello de lo que nos apercebimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprensible por su propia naturaleza».*

¹ *Vd. Hume, Enquiry*, VIII, parte II, p. 98: «Por su naturaleza misma, las acciones son temporales y perecederas y, si no procediesen de alguna causa en el carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ni contribuir a su gloria si fuesen buenas, ni a su deshonra si fuesen malas».

² Acerca de las observaciones de Kant sobre la labor de censura y autoconocimiento que desempeña el pensamiento humeano, que no puede adscribirse la tarea de trazado de unos verdaderos límites de nuestro conocimiento, puede acudir a *KrV*, A 767/B 795.

representa para las elevadas miras de la razón el uso del sentido común por parte del empirista, podremos objetar a la afirmación de este último de que la hipótesis de la libertad disolvería las mismas distinciones morales, que ello sería verdad si el agente no viera modificado el punto de vista, pasando a ser considerado como razón práctica, a saber, como causa inteligible a la que pueden imputarse acciones, caso que no será ni mucho menos el propuesto por el idealismo transcendental. Una de las primeras medidas que podemos oponer desde la crítica al proceder empirista-escéptico proviene del empleo de un ejemplo que ilustre (*erläutern*) el principio regulativo de la razón que representa la causalidad por libertad, aunque no sirva para confirmarlo (*bestätigen*), al ser tales pruebas inaplicables e inadecuadas (*untauglich*) para alcanzar afirmaciones transcendentales como la requerida. El ejemplo solicitado nos conducirá al caso de una acción producida por el arbitrio (*willkürliche Handlung*), como la de una mentira maliciosa con la que alguien haya provocado cierta confusión en la sociedad. Ante este hecho, la doble perspectiva que el Criticismo invita a tomar con respecto a su agente —que en todo caso deberá quedar fundamentada de la mano de los argumentos kantianos en las páginas que siguen— inaugurará dos direcciones distintas para la investigación. Por un lado, procederemos a examinar las fuentes del *carácter empírico* de aquél, que podemos encontrar en una mala educación, en las malas compañías, en la perversidad de un carácter insensible a la vergüenza, todas causas circunstanciales, que pueden contribuir a determinar un efecto natural dado. Por el otro, siempre podrá reprobarse (*tadeln*) la misma acción del agente, basándonos en una *ley de la razón* (*Gesetz der Vernunft*), en virtud de cuya existencia —se nos mostrará como un *faktum*— éste podría haber dejado a un lado en todo momento su tipo de vida y el conjunto de determinaciones naturales, suspendiéndolos como si nunca hubieran sucedido, de modo que esa ley pasará a actuar, no ya como un mero factor cooperante (*Konkurrenz*), sino como una causalidad completa en sí misma, con independencia de que cuente a su favor o en su contra con los motores sensibles. Por este segundo camino, habremos atribuido su acción a su carácter inteligible, de suerte que «desde el momento en que miente, tiene toda la culpa»¹, sentencia que supone y se basa en el descubrimiento de la razón como causa presente en todas las circunstancias temporales (*in allen Zeitumständen gegenwärtig*) y en todas las acciones humanas².

De la misma manera, ante el acontecimiento de un robo no será lícito atribuir el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la acción a un concepto comparativo de libertad, que nos remontaría a una motivación interior al agente, por lo tanto, concerniente a su psiquismo, solución que nos conduciría a meros entretenimientos verbales con los que algunos consideran haber resuelto lo que, en todo caso, no puede ser la libertad, una sutileza verbal³. Ésta

¹ Vd. *KrV*, A 555/B 583.

² Vd. *op. cit.*, A 556/B 584.

³ Una de esas mezquinas argumentaciones, que rebajan notablemente el alcance de nuestro pensar, es recordada en los siguientes términos en *KprV*, A 171-2: «[A]sí también como llamamos libre el movimiento de un reloj porque mueve su minuterio, sin que éste, por tanto, haya de ser impulsado desde fuera, del mismo modo las acciones del hombre, aun cuando por sus fundamentos de determinación, que ocurren en el tiempo, son necesarias, las llamamos, sin embargo, libres, porque son representaciones interiores producidas por nuestras propias fuerzas, que tienen, como efectos, apetitos producidos según circunstancias ocasionales y, por consiguiente, acciones realizadas según nuestro propio gusto». En esta misma parte de la segunda *Crítica*, Kant elogiará la sinceridad de Priestley como verdadero fatalista, al negar al arrepentimiento (*Reue*) cualquier reparación con respecto a lo cometido, procediendo de un modo muy distinto al de aquéllos que «sostienen en realidad el mecanismo de la voluntad, y sólo en palabras la libertad de la misma» y «sin hacer comprensible [...] la posibilidad de la imputación (*Zurechnung*), la admiten en su sistema sincrético»; vd. *op. cit.*, A 176-7. No en vano, la habilitación de la imputación (*Imputabilität*) irá de la mano de una decisión crítica acerca de la ontología, que habrá de ser necesariamente doble, como doble es la experiencia posible para el ser finito racional, a saber, teórica y práctica.

constituye, por el contrario, un difícil problema (*schweres Problem*), que no podrá hallar satisfacción mediante una distinción tan superficial. En esta línea, la *libertad transcendental* no plantea que su causalidad sea necesaria por fundamentos de determinación presentes en el sujeto o fuera de él, pues, si tienen lugar en el tiempo, por muy interiores o incluso supuestamente racionales que fueran —como sería el caso de aquellos provenientes de la *vis appetitiva*—, pertenecerían en cuanto explicación psicológica a las explicaciones de la necesidad natural, por lo tanto, no estarán desde el principio en el poder del sujeto cuando éste toma una decisión, y nada proporcionan de positivo en relación a la libertad en tanto que facultad de comenzar por sí absolutamente un estado de cosas. A diferencia de lo anterior, el planteamiento transcendental propone pensar a ésta con independencia de todo lo empírico y de la naturaleza en general, pues sin esa heterogeneidad no habrá salvación posible de la noción de imputabilidad (*Zurechbarkeit*) de nuestras acciones según la ley moral, y con ello, de la moralidad. No en vano, desde el punto de vista de una suerte de libertad relativa, ajustada a la aplicación (*Anwendung*) empírica de nuestras fuerzas cognoscitivas, propia de los argumentos del empirista, esta cuestión fundamental del pensar se convierte en «la libertad del asador (*die Freiheit eines Bratenwenders*) que, una vez que se le ha dado cuerda, dirige (*verrichtet*) su movimiento por sí mismo»¹.

La presentación de la libertad como Idea transcendental de la razón, que presenta y defiende la posibilidad de una *espontaneidad absoluta* como responsable de acontecimientos en el mundo, desembocará en el estatuto de concepto problemático, de manera que, si bien no podemos inteligir (*einsehen*) la posibilidad de una causalidad libre, en virtud de nuestra insuperable finitud, tampoco podemos demostrar su imposibilidad². Si nos mantenemos en este paso provisional de la crítica, obtendremos mediante la ley que hace posible esa libertad, la justificación (*Berechtigung*) para suponerla (*annehmen*) como causa efectiva en el mundo. La provisionalidad con que se aceptará este concepto problemático denunciará, así, lo absurdo y gratuito de los intentos de explicación de la libertad por principios empíricos, como si se tratara de una propiedad psicológica (*psychologische Eigenschaft*), para los que la clave de ésta fuera suministrada por una investigación más exacta de la naturaleza del alma y de los motores que mueven la voluntad:

«Por muchas que sean las razones naturales, que me impulsan al *querer*, incluso los estímulos sensibles, no pueden producir el *deber*, sino únicamente un querer que, lejos de ser necesario, siempre es condicionado, al que, sin embargo, el deber, que pronuncia la razón, opone medida y meta, e incluso prohibición y autoridad»³.

La unilateralidad de la explicación psicológica-natural anularía y destruiría la magnífica perspectiva de la que nos hace partícipes (*widerfährt*) la razón práctica mediante la ley moral, a saber, la apertura de un mundo inteligible (*Eröffnung einer intelligibelen Welt*), lo que acabaría suprimiendo —en virtud del basamento de la libertad práctica en la Idea transcendental de la misma— también la ley moral, carente de sentido en un mundo en el que todo se redujera a explicaciones fisis-naturales. Contra esta ilusión empirista, no habrá mejor fármaco que ponga de manifiesto la entera banalidad de su superficialidad (*die ganze Bloße seiner Seichtigkeit*) que

¹ Vd. *KprV*, A 172-3.

² Vd. *KrV*, A 254/B 310.

³ Vd. *op. cit.*, A 548/B 576: «*Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt*».

emplear la virtualidad brindada por la distinción crítica entre objetos determinables en el tiempo, es decir, dados en la intuición, y las cosas en sí mismas, con el objetivo de unificar en un mismo ente, el hombre, una causalidad según leyes naturales y una causalidad por libertad, de modo que la primera concierna solamente a su existencia determinable en el tiempo, mientras que la segunda corresponda a su carácter nouménico¹. De ahí que, adelantando argumentos que deberemos perseguir más de cerca, la clave de la solución del primer conflicto antinómico dinámico haya residido en el paso por el que se distinguen dos planos de inteligibilidad en el mismo fenómeno², como única salida si se quiere salvar la posible unificación (*Vereinigung*) de dos conceptos, naturaleza y libertad, que se contradicen mutuamente (*einander widerwärtige Begriffe*)³. Las dificultades que surgirán fundamentalmente en la aplicación de este modelo se disolverán si se recuerda el trabajo realizado al respecto por la *Crítica de la razón pura*, en la que —como veremos— a la presentación de un modelo racional de solución del conflicto seguirá una aplicación en la experiencia y una recolección de las conclusiones que conducirán a la solución:

«Ahora bien, para suprimir la aparente contradicción entre el mecanismo natural y la libertad en una y la misma acción, en el caso expuesto, hay que recordar lo dicho en la crítica de la razón pura, o lo que se sigue de ello: que la necesidad natural, que no puede coexistir con la libertad del sujeto, sólo concierne a las determinaciones de la cosa que se hallan bajo condiciones de tiempo, por consiguiente, sólo a las del sujeto que actúa como fenómeno, y que, así pues, en este sentido los fundamentos de determinación de toda acción del mismo yacen en lo que pertenece al tiempo pasado y *no está en su poder* [...]. Pero precisamente el mismo sujeto, que, por otra parte, es también consciente de sí como cosa en sí misma, considera también su existencia, *en cuanto no se halla bajo las condiciones de tiempo*; se considera empero a sí mismo como determinable sólo por leyes que él se da a sí por la razón»⁴.

¹ Vd. *Proleg.*, § 53, A 150-1: «Si los objetos de los sentidos fueran tomados como cosas en sí mismas, y las leyes naturales proporcionadas arriba como leyes de las cosas en sí mismas, la contradicción sería inevitable [...]. Empero, si la necesidad natural es referida solamente a fenómenos, y la libertad solamente a cosas en sí mismas, no surge ninguna contradicción cuando se admiten ambas especies de causalidad, o se reconoce, por difícil o imposible que pudiera ser, hacer concebible la de la última especie».

² Vd. *KprV*, A 170: «Si se quiere atribuir libertad a un ente, cuya existencia está determinada en el tiempo: no se puede, por lo menos, excluirlo de la ley de la necesidad natural de todos los acontecimientos en su existencia, con lo cual también de sus acciones; pues ello sería tanto como abandonarlo al ciego azar»; cfr. la indicación de los *Prolegómenos* en la introducción de las Ideas cosmológicas según la cual pasar por alto tal distinción conducirá irreversiblemente al conflicto antinómico, § 52; A 144-5: «Si nosotros, como acontece por lo habitual, pensamos los fenómenos del mundo de los sentidos como cosas en sí mismas, si suponemos los principios de su enlace como principios universales de cosas en sí mismas y no como meros principios válidos de la experiencia, como es habitual, incluso inevitable sin nuestra crítica: entonces aparece un conflicto no sospechado, que nunca puede ser demostrado (beigelegt) por el camino dogmático acostumbrado».

³ Vd. *KprV*, A 170-1.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 174-5: «Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen des handelnden Subjekts als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt [...]. Aber ebendasselbe Subjekt, das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt». La persistencia, apoyada por el sentido común, en considerar la existencia de las cosas en el espacio y en el tiempo como si fuera la de cosas en sí mismas, dificulta enormemente la aceptación de este modelo, como se observa en *op. cit.*, A 179-180.

El paso previo a la aceptación de este modelo remite a una hipótesis de trabajo ya ensayada en el capítulo de la primera *Crítica* dedicado a la distinción entre fenómenos y noumenos. Así, si fuésemos capaces de otra mirada (*eines andern Blick*), es decir, de una intuición intelectual acerca del sujeto —si nuestras facultades de representación no estuvieran sometidas a las condiciones de la finitud del entendimiento discursivo—, podríamos penetrar en su capacidad de actuar por libertad, en su espontaneidad, con lo que podría sernos conocido —al modo de las razones esgrimidas en la primera *Enquiry* de Hume— todo motor de su voluntad y, de ese modo, calcular con seguridad la futura conducta (*Verhalten*) del mismo como un eclipse de sol o de luna, sin dejar, por ello, de afirmar la libertad del hombre¹. Pero, replicará el crítico, entonces la supuesta conciencia de la espontaneidad sería un mero engaño, y, en el fondo, en último término, la razón de sus acciones se hallaría en un Ser supremo, con el que todo sujeto adquiriría una relación de dependencia que le convertiría en un autómatas pensante (*denkendes Automate*). Debe atenderse al hecho de que «*en defecto (in Ermangelung) de esta intuición, asegúranos la ley moral esta diferencia de la relación que refiere nuestras acciones, como fenómenos, al ser sensible de nuestro sujeto, de aquella otra por la cual este ser sensible mismo es referido al sustrato inteligible en nosotros mismos*»², de dónde podemos derivar la imposibilidad de salvar la libertad sin restringir las acciones del hombre pertenecientes a su determinación temporal en cuanto determinación fenoménica, producto de la doble atribución que ejerce de indicio de nuestra finitud. Si retornamos a una tesis que señaló el punto de partida de este trabajo —a saber, que la demostración de la posibilidad de la libertad puede traducirse en una demostración indirecta del concepto doctrinal del idealismo transcendental—, la teoría de la idealidad transcendental del espacio y el tiempo permitirá que podamos imputar a un sujeto sus acciones, haciendo entera abstracción de las circunstancias naturales que le hayan podido inducir a actuar³. Sin este decisivo punto de partida, al que nada puede aportar una noción inteligible como la de *creación*, la caída en el *fatalismo* sería inevitable, contra lo que nada podrán las sutilezas de Mendelssohn —mediante las que intenta introducir *ad hoc* la imputabilidad de las acciones tras haber aceptado únicamente un concepto comparativo de libertad—, pues la afirmación de la *realidad transcendental* de las formas de nuestra representación sensible, que no son otras que las del espacio y el tiempo, conduce inevitablemente al *espinosismo*, donde pasarán a considerarse como determinaciones esenciales de un Ser supremo y las cosas, incapaces de constituir sustancias, serán reducidas a accidentes inherentes a Él.

En una aplicación del planteamiento histórico-geográfico propio de la crítica, Kant denunciará la deshonestidad de los maestros-artífices de la metafísica escolar con respecto al escollo representado por la libertad, al haber creído que, al pasar rápidamente, como de puntillas, sobre el problema —al estilo de la pretendida disolución humeana de la libertad en meras causas naturales integradas en un tejido más amplio—, éste dejaría de generar dificultades, con lo que en realidad se inhabilitaba el descubrimiento de una magnífica perspectiva referente al orden inteligible. Pero, en contra de la mera explicación psicológica de los actos supuestamente libres, encontramos arraigado en nosotros mismos, precisamente en nuestra razón, un impulso (*Trieb*) que nos conduce a buscar lo incondicionado para todo condicionado dado, camino que, una vez emprendido, nos permitirá alcanzar la Idea de una espontaneidad absoluta de las causas como comienzo incondicionado de una serie de fenómenos, serie que se despliega, por otro lado, según

¹ *Vd. KprV*, A 177.

² *Vd. op. cit.*, A 178.

³ *Vd. op. cit.*, A 178-9. Remitimos en este punto al ejemplo kantiano de la capacidad racional del hombre para suspender los condicionamientos del orden determinante natural en *KrV*, A 554/B 582-A 555/B 583.

leyes naturales, y abarca una totalidad entre las causas de una serie de fenómenos que no es accesible desde la explicación natural¹. Así, queda confirmada la existencia de una menesterosidad (*Bedürfnis*) natural a la razón como evidencia la apelación (*Berufung*) a un primer comienzo por libertad, que incluso habrían considerado necesaria los filósofos de la Antigüedad, a excepción de Epicuro, que —contrariamente a la seguridad humeana— habría reducido de modo coherente con sus principios el alcance del conocimiento humano². De esta manera, se adscribirá la misma “naturalidad” que los empiristas defienden para sus argumentos a la obligación en la que se encontraron la mayoría de los pensadores de la Antigüedad de suponer un primer motor para la explicación (*Erklärung*) de los movimientos del mundo, que consistía en una causa que actuaba libremente (*freihandelnde Ursache*) y comenzaba la serie de estados como un comienzo primero inconcebible desde la mera naturaleza.

De este modo, hemos intentado seguir con la mayor fidelidad posible las razones por las cuales Kant considera a la Idea transcendental de libertad como *pedra de escándalo* (*Stein des Anstoßes*) de la filosofía, pues encuentra insuperables dificultades (*unüberwindliche Schwierigkeiten*) para ser admitida (*einräumen*) como una especie de causalidad incondicionada, admisión que —como hemos visto— implica una radical sustitución de la unilateralidad de nuestra explicación acerca del mundo, según los principios del entendimiento puro, y amplía la perspectiva con la que nos acercamos a los mismos acontecimientos (*Ereignisse*). Conviene reparar en que la Idea de un primer comienzo en una serie de fenómenos resulta indispensable (*unentbehrlich*), incluso exigible (*erforderlich*) para la concebibilidad (*Begreiflichkeit*) de un origen del mundo, cuyos estados subsiguientes (*nachfolgende Zustände*) acontecerán según leyes naturales, pues, si bien este origen según el tiempo no es el tematizado por la libertad transcendental, la exigencia racional que encarna sí resultará de interés para nuestra discusión, como advierte la observación a la tesis de la tercera antinomia³. Por esta vía obtenemos una demostración o prueba (*Beweis*), de la única clase que nos interesa en estos momentos, a saber, subjetiva y crítica, de que mi razón requiere, como concepto que satisface sus exigencias intelectuales, suponer —aunque no podamos inteligirla— una facultad (*Vermögen*) de comenzar enteramente por uno mismo (*ganz von selbst*) una serie en el tiempo, con la que nos referimos a un comienzo absolutamente primero, no según el tiempo (*der Zeit nach*), sino según la causalidad (*der Kausalität nach*). Precisamente esa facultad es la que muestra el ejemplo kantiano concerniente a mi decisión (*Entschließung*) y mi acto (*Tat*) de levantarme de una silla de un modo enteramente libre, sin atender a determinaciones naturales, con los que introduzco en el mundo una nueva serie en términos absolutos, aunque desde el punto de vista temporal —correspondiente a la determinación según causas naturales— podemos integrar tal acontecimiento

¹ Los *Prolegómenos* presentan este conflicto, el más notable de la razón, subrayando especialmente la denominación del mismo como *cosmológico*, de modo que la Idea cosmológica —llamada así porque toma su objeto del mundo sensible— amplía la conexión de lo condicionado con su condición, de manera que nada sensible la pueda alcanzar, al ser justamente una Idea, cuyo objeto no será nunca adecuado a la experiencia; *vd. op. cit.*, §50; A 142-3; *cfr.* asimismo los comentarios de B. Carnois acerca del origen cosmológico de la cuestión de la libertad en la primera parte de su *op. cit.*, *Liberté et nature*.

² Introducimos esta observación desde el horizonte del comentario kantiano acerca de la consecuencia mostrada por el epicureísmo en su determinación del supremo Bien (*obersten Gut*) para el hombre, que no será para él otro que la felicidad, al limitar en proporción a éste la elevación del principio moral, *vd. KprV*, A 228.

³ *Vd.* la siguiente observación crítica a la tesis sostenida por el dogmático en el tercer conflicto antinómico, *KrV*, A 448/B 476-A 450/B 478: «Sin embargo hemos mostrado esta necesidad de un primer comienzo de una serie de fenómenos por libertad, en propiedad sólo en la medida en que es exigible para la comprensibilidad de un origen del mundo, mientras que todos los estados subsiguientes pueden considerarse como una secuencia según meras leyes naturales»

en una serie anterior como su consecuencia¹. Así, el acontecimiento (*Eräugnis*) impulsado e iniciado por libertad *seguirá* (*folgen*) a determinadas causas naturales, pero no *se seguirá* (*erfolgen*) —como una *Begebenheit*—, de ellos. Para justificar enteramente este esquema habrá que acudir a la silueta de la solución racional del conflicto, que Kant antepone a su aplicación efectiva en la experiencia. Semejante camino permitirá disolver las objeciones escépticas que atribuyen a la libertad, en tanto que se desprende de toda determinación natural y se muestra independiente de ella, el carácter de una ausencia de legalidad (*Gesetzlosigkeit*), desde el momento en que «la libertad (*independencia*) con respecto a las leyes de la naturaleza es desde luego una liberación (*Befreiung*) de la coacción (*Zwange*), pero también del hilo conductor de todas las reglas», tesis que podría encontrar perfecta correspondencia en las observaciones humeanas que apuntábamos al principio de este apartado². La crítica deconstruirá la pretendida base probatoria de este argumento de la antítesis escéptica advirtiéndole de que el orden natural permite tejer un contexto que nos autoriza a localizar y determinar el lugar de cada acontecimiento mundanal (*Weltbegebenheit*), pero ello no significa que se trate de la única especie de legalidad presente en él, por lo que carecerá de sentido reducir desde el principio la libertad transcendental a un mero ente de razón (*Gedankending*). El empirista con su escepticismo reprime las solicitudes y requerimientos de la razón, haciendo caso omiso a la invitación a un diálogo fructífero con el entendimiento, precisamente para permanecer para siempre en la unidad continua y conforme a ley de la experiencia (*durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung*), que suministra la *Analítica transcendental* de la primera *Crítica*. Tal renuncia devela algo tan importante como el desconocimiento de los caminos que toma el entendimiento, el cual renuncia provisionalmente al hilo conductor de las reglas, en el que producirá una quiebra (*Abbruch*), precisamente para permitir la entrada de una legalidad no fenoménica, no legible en términos naturales-fenoménicos, que amplía notablemente nuestra perspectiva con respecto al mundo sensible, sin aniquilar o siquiera alterar la validez de la legalidad natural. El argumento empirista reduce peligrosamente la novedosa perspectiva de la *libertad transcendental* al triste espectáculo de la *libertad psicológica*, reconociendo en todo pretendido inicio causal absoluto el efecto de un conocimiento menesteroso de nuestro entendimiento y de nuestra razón, así como de sus mutuas relaciones, lo que se traducirá, a su vez, en la incapacidad de reconocer una distinción clave para la salida del escollo antinómico, como es la que distingue a lo *matemático* de lo *dinámico* en la síntesis operada por las categorías³. En ausencia de esta distinción transcendental, la ciega creencia en la omnipotencia de la naturaleza (*Allvermögenheit der Natur*), en una suerte de fisiocracia transcendental, conducirá a no poder introducir nunca un estado del mundo absolutamente primero como punto de reposo para la imaginación (*Einbildung*), que ponga *a priori* límites (*Grenzen*) a la naturaleza —desde un desconocimiento acerca de la distinción entre limitación y trazado de los límites de una facultad legisladora que sufre igualmente el escéptico—, sino a aceptar simplemente la homogeneidad del orden natural como un enigma de la naturaleza (*Naturrätsel*), pues, de otra

¹ Vd. *KrV*, A 450/B 478.

² Vd. *op. cit.*, A 447/B 475; cfr. tesis de Hume en el *Tratado*, II, III, 1.

³ Si bien Hume «*propriadamente empezó todos los ataques contra los derechos de una razón pura, ataques que hicieron necesaria una investigación completa de los mismos*», *KrV*, A 88. Con respecto a su desconocimiento de las diferencias que separan a los intereses y el alcance del entendimiento con respecto a los de la razón, puede decirse lo siguiente, vd. *KrV*, A 768/B 796: «*Hume tampoco establece diferencia entre las fundadas demandas del entendimiento y las pretensiones dialécticas de la razón, a pesar de que sus ataques van principalmente dirigidos contra éstas*»; acerca del desconocimiento de la distinción *matemático/dinámico* para el empirista, vd. *op. cit.*, A 449/B 477; cfr. igualmente el apartado I.1.2 de este mismo trabajo, pp. 21-23.

manera, nos veríamos obligados a rechazar (*verwerfen*) muchas propiedades sintéticas fundamentales, que no podemos inteligir plenamente, pero que tampoco podemos dejar de considerar atendibles y adoptar como hilo conductor, si es que queremos evitar que la interdependencia y la interconexión (*Zusammenhang*) de los fenómenos según leyes universales se venga abajo como un castillo de naipes, arrebatándonos todo criterio de verdad transcendental que nos permita distinguir entre la verdad y el sueño. Las razones del escéptico se mezclan además, en este preciso caso, con una deficiente comprensión del sentido y alcance de la determinación de la objetividad fundamentada en la *Deducción transcendental de las categorías* de la primera *Crítica*, que depende directamente de la ignorancia de la tarea de trazar los límites del conocimiento *a priori* de nuestras facultades. Todo ello conduce a una escena en la que naturaleza y libertad se muestran la una como el ejemplo contrario (*Widerspiel*) de la otra, es más, en la que la posibilidad de la una pasa necesariamente por la anulación de la otra en tanto que espejismo (*Blendwerk*)¹. Éste es el punto de partida que fomenta y permite el asentamiento de algo así como una consideración de la libertad como concepto psicológico, subsumible mediante los principios y leyes que rigen los sucesos naturales, y que en nada aumenta o amplía la profundidad de la mirada que podemos lanzar sobre la naturaleza en su conjunto. A pesar de las dificultades peculiares que presenta a nuestras facultades cognoscitivas para la comprensión de la libertad, provenientes de la certidumbre de que allí donde finaliza la determinación según leyes naturales termina también toda posible explicación (*Erklärung*), podrá sostenerse el siguiente argumento como hipótesis válida en cuanto arma de defensa (*Verteidigung*) contras las objeciones escépticas:

«Sólo se les puede mostrar que la contradicción supuestamente descubierta [en la suposición de la libertad] no consiste más que en lo siguiente: puesto que, para hacer válida la ley natural en consideración de las acciones humanas, tuvieron que considerar al hombre necesariamente como fenómeno, y puesto que ahora, cuando se les exige que lo piensen como inteligencia también como cosa en sí misma, siguen considerándolo aún como fenómeno, de donde la abstracción de su causalidad (esto es, de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo sensible en uno y el mismo sujeto resulta contradictorio; lo cual cae, empero, si quisieran reflexionar, y, como es justo, confesar, que detrás de los fenómenos tienen que hallarse a su base las cosas en sí mismas (aunque ocultas), de cuyas leyes eficientes no puede exigirse que sean del mismo tipo de aquéllas bajo las que se encuentran los fenómenos»².

La *Analítica transcendental* de la *Crítica de la razón pura* suministra los medios necesarios para advertir la ausencia de perjuicio que la suposición de la causalidad por libertad reporta a la naturaleza, desde el momento en que aceptar la posibilidad de la libertad no impide que la necesidad natural permanezca vigente, del mismo modo en que la legalidad natural tampoco perjudica en ningún sentido a la libertad, al no alcanzar el estadio de las cosas en sí

¹ Vd. KrV, A 451/B 479.

² Vd. GMS, BA 121: «Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d.i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter der Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen».

mismas¹. Es curiosamente el encuentro del entendimiento, la facultad que proporciona el contexto conceptual en la síntesis de nuestro conocimiento, con la razón, como facultad de los horizontes máximos en relación al carácter distributivo de conocimientos que proporciona la primera —cuyo origen nos remite a la guarda, desde la misma analítica trascendental, de un espacio *vacío* para la determinación temporal de las categorías—, el que habilite un modelo de solución que ponga fin al espejismo del escéptico y permita establecer las condiciones en las que la defensa de la tesis dogmática puede y debe resultar válida. El abandono de la discusión en clave meramente psicológica indicará que con esta cuestión nos las habremos con los gestos y decisiones con los que nuestra razón gestiona su economía interna, abriendo paso a estructuras diversas, pertenecientes a distintos órdenes, que conviven en un mismo espacio, a saber, el mundo de los fenómenos.

La libertad como Idea trascendental proporcionará la noción de una *absoluta espontaneidad* de la acción, que se manifiesta, al mismo tiempo que como satisfacción de una exigencia del impulso totalizador de la razón, como el fundamento de la imputabilidad (*Imputabilität*) de aquélla al ser racional finito que la ha llevado a cabo, lo que viene a poner fin a la piedra de escándalo de la filosofía en la que se había convertido esa cuestión. Sin decisión ontológica a favor de la libertad, sin historia de la razón que abone el terreno para algo así como la posibilidad estructural desde las coordenadas de la ontología de una espontaneidad absoluta, se anularía, se vendría abajo también la *libertad práctica*². Recordando un motto kantiano que concierne al motivo por el que comenzamos nuestro trabajo con una exposición indirecta del idealismo trascendental, si cedemos al engaño del realismo trascendental no nos quedará ni naturaleza ni libertad³. En efecto, si los fenómenos fueran cosas en sí mismas no habría salvación (*Rettung*) de la libertad⁴, pues ésta se apoya en la posibilidad de pensar el efecto en el mundo, como fenómeno, de la causalidad inteligible de la Idea trascendental de la libertad⁵. El conflicto cosmológico que dará ocasión a esa salvación confunde dos estratos de sentido de la libertad, por un lado, la libertad en sentido cosmológico, como «*capacidad de comenzar desde uno mismo (von selbst) un estado, una causa cuya causalidad no está, a su vez, sometida según la ley de la naturaleza a otra que la determine según el tiempo*»⁶, por el otro, la libertad en sentido práctico, como «*independencia del arbitrio de la compulsión (Nötigung) por los móviles (Antriebe) de la sensibilidad*»⁷. En cuanto Idea pura trascendental, la libertad no contiene nada extraído de la experiencia⁸, su objeto no puede estar determinado en ninguna experiencia⁹, y posee la peculiaridad de ser un concepto que la razón se ha dado a sí misma, para solucionar un problema de su uso interno, desde el momento en que una de las leyes que permiten constituir la legalidad trascendental de la experiencia, a saber, la ley de causalidad, resulta incapaz de alcanzar una

¹ *Vd. Proleg.*, § 53; A 154-5.

² *Vd. KrV*, A 534/B 562.

³ *Vd. op. cit.*, A 543/B 571.

⁴ *Vd. op. cit.*, A 536/B 564.

⁵ *Vd. op. cit.*, A 533/B 561; *cfr. Proleg.*, § 53, A 152, nota.

⁶ *Vd. op. cit.*, A 533/B 561.

⁷ *Vd. op. cit.*, A 534/B 562.

⁸ *Vd. GMS*, BA 114-5.

⁹ *Vd. KrV*, A 558/B 586: «*Aquí se trata a la libertad solamente como una Idea trascendental, mediante la cual la razón piensa iniciar (anheben) la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo absolutamente incondicionado sensiblemente (das Sinnlichbedingte schlechthin), con lo que se enreda (sich verwickelt) en una antinomia con sus propias leyes, que prescribe al uso empírico del entendimiento*»; *cfr. op. cit.*, A 532/B 560; asimismo encontramos en *GMS*, BA 120: «*Pero la libertad es una mera Idea, cuya realidad objetiva no puede ser expuesta (dargetan werden) de ninguna manera según leyes naturales, con lo que tampoco en una experiencia posible*».

totalidad que, sin embargo, la razón no puede dejar de exigir¹. En sentido práctico, la libertad contiene una referencia expresa a cierta causa que se encuentra en el mundo fenoménico, que no será otra que el arbitrio o «*facultad de desear en la medida en que está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción*»². Habrá que señalar mínimamente en estos momentos que en el nivel de discusión de la tercera antinomia se habla de *arbitrio*³ y no de *voluntad*, desde el momento en que se trata de decidir a nivel transcendental-ontológico acerca del significado de una *causalidad por libertad* y una *acción libre*, en desconocimiento aún de las fuentes transcendentales de la moralidad y del trabajo de fenomenología práctica que localizará el sentido de la autonomía de la voluntad. Así, en estos momentos iniciales de la discusión acerca de la libertad como problema de la razón, la libertad práctica aparecerá como una auténtica aplicación mundanal del sentido transcendental de la libertad y, así, de un producto de la razón, por lo que habrá que determinar la relación de su estatuto como Idea transcendental con el de *hecho (res facti)* de la razón:

«Se ve fácilmente que, si toda causalidad en el mundo de los sentidos fuera meramente naturaleza, todo acontecimiento estaría determinado mediante otro en el tiempo según leyes necesarias, y con ello, puesto que los fenómenos, en la medida en que determinan el arbitrio, tendrían que hacer necesaria toda acción como su resultado natural, la abolición de la libertad transcendental destruiría simultáneamente toda libertad práctica. Pues ésta presupone que, aunque algo no ha ocurrido, *debe* haber ocurrido, y su causa en el fenómeno no fue tan determinante para que no residiera en nuestro arbitrio una causalidad, para producir algo independientemente de aquellas causas naturales e incluso contra su poder e influjo, que está determinado en el orden temporal según leyes empíricas, con lo cual para empezar una serie de acontecimientos *enteramente por sí mismo*»⁴.

Para evitar la destrucción y pérdida de este decisivo apoyo y de la relación de fundamentación de un sentido de la libertad con respecto al otro, constituirá un auténtico deber y una indeclinable tarea de la razón especulativa el mostrar que no se da la temida contradicción, supuesta por la peligrosa bondad del sentido común, entre naturaleza y libertad⁵. Sin este trabajo

¹ Vd. KrV, A 533/B 561: «Puesto que de esta manera [según la ley de causalidad] no puede derivarse (heraus zu bekommen ist) ninguna totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón produce para sí misma (schafft sich) la Idea de una espontaneidad, que puede comenzar (anheben) a actuar (handeln) por sí misma, sin que pueda ser presupuesta otra causa, para determinarla de nuevo a la acción según la ley de la conexión causal (Gesetz der Kausalverknüpfung)». Mediante esta invención la razón cimenta las condiciones para que pueda desplegarse la riqueza y heterogeneidad de su doble uso.

² Vd. MS, Introd., I, p. 213.

³ Vd. diferencia interna a un *arbitrium sensitivum*, es decir, patológicamente afectado, como es el humano, entre *arbitrium brutum*, determinado patológicamente por la sensibilidad, y *arbitrium liberum*, que alberga una capacidad de determinarse por sí mismo a la acción en KrV, A 802/B 830; cfr. MS, Introd., I, p. 213.

⁴ Vd. KrV, A 534/B 562: «Man siehet leicht, daß, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach notwendigen Gesetzen bestimmt sein, und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müßten, so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen».

⁵ Vd. GMS, BA 115-6: «Pero es imposible escapar a esa contradicción si el sujeto que se figura libre se pensara en el mismo sentido o en la misma relación cuando se llama libre que cuando se sabe sometido a la ley natural, con respecto a una y la misma acción. Por eso es una indeclinable tarea (unnachlässliche Aufgabe) de la filosofía especulativa el mostrar, al menos, que su ilusión respecto de la contradicción reposa en que pensamos al hombre en

la ontología en su conjunto, en cuanto establecimiento y trazado del mapa completo de las condiciones de posibilidad de la experiencia, quedaría como un *bonum vacans* que podría aprovechar el fatalista —humeano o no— para expulsar a la moralidad, detentora del más elevado interés de la razón humana, de su pretendida propiedad¹.

II.1 El origen cosmológico de la libertad transcendental: la causalidad como hilo conductor del descubrimiento de la posibilidad de pensar la libertad y la noción de acción (Handlung) como concepto causal genérico en sentido teórico y práctico.

No puede menos que dejar perplejos, al menos en un primer momento, el hallazgo de que una cuestión del calado de la libertad, junto con el plexo de respectos que conlleva y despliega, encuentre su primer acto de presencia explícito en la obra crítica subrayando su surgimiento a partir de una discusión cosmológica, si bien posea un origen racional que la separa de la legalidad natural². El primer y necesario ensayo del tránsito de lo sensible a lo suprasensible que constituye esencialmente la libertad requería la constitución de un marco de convivencia, de no contradicción, entre los principios dinámicos que representan las condiciones de posibilidad de la experiencia, entre, por decirlo de una manera continuista con la tradición metafísica sobre la que crece el criticismo, la *cosmología crítica* —que tendrá mucho que ver con la fundamentación transcendental de la *física newtoniana*—, y una nueva economía dinámica, concerniente al orden de lo nouménico. De este modo se conseguía un marco ontológico suficiente para pensar la *actividad*, posible o efectivamente real, de un principio inteligible en un mundo compuesto por fenómenos, principio que si no quería permanecer, como las supuestas divinidades deconstruidas por el escepticismo humeano, aislado en su inmanencia y ajeno a toda efectuación (*Bewirken*), debía presentarse según las conexiones dinámicas que un entendimiento discursivo pudiera concebir. Pero antes de calibrar, con la profundidad que la cuestión merece, los movimientos que nos conducen a este paso, será cuando menos oportuno recordar, desde el tratamiento lateral que únicamente puede ofrecerle nuestro trabajo, las líneas directrices que conducen a la fundamentación de la relación dinámica causal —según la que se establecen relaciones entre los fenómenos—, como una de las tres especies de *analogías de la experiencia*, que constituyen las únicas conexiones posibles entre percepciones, cumpliendo con uno de los requisitos transcendentales básicos para que pueda darse algo así como la experiencia.

La segunda analogía de la experiencia formará, así, parte de un trabajo que tiene como propósito elaborar una fundamentación filosófico-transcendental de la ciencia física, tarea que, de cumplirse, subsanaría uno de los principales escollos de la *cosmología racional* wolffiana. De hecho, ésta última tenía como propósito la exposición de la naturaleza del mundo, con vistas a la

muy diferente sentido y relación cuando le llamamos libre que cuando le consideramos como pedazo de la naturaleza, sometido a las leyes de ésta, y que ambos, no sólo pueden muy bien compadecerse, sino que deben pensarse también como necesariamente unidos en el mismo sujeto; porque, si no, no podría indicarse fundamento alguno de por qué íbamos a cargar la razón con una Idea que, si bien se unifica sin contradicción con otra suficientemente establecida, sin embargo, nos enreda en un asunto mediante el cual la razón es reducida a gran estrechez en su uso teórico. Este deber se impone empero a la filosofía especulativa, para dejar campo libre a la práctica (freie Bahn schaffen)».

¹ Vd. *op. cit.*, BA 116: «[La filosofía práctica] exige de la razón especulativa que ponga término al desconcierto (Uneinigkeit) en que se enreda ella misma en cuestiones teóricas, para que así la razón práctica goce de descanso y de seguridad frente a ataques exteriores que pudieran disputarle el suelo en que ella quiere edificar».

² Vd. H. Heimsoeth, *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, que incluimos en bibliografía.

cual se descomponían los cuerpos naturales en sustancias simples, denominadas por Wolff *elementa*, que según una descripción fiel al espíritu leibniziano no serían átomos materiales, sino más bien puntos metafísicos, carentes de extensión, de figura y de magnitud¹, los cuales mantendrían entre ellos relaciones armónicas, gracias al *nexus elementorum* que les vincula. A pesar de que este nexo metafísico debería actuar como fundamento de una conexión presente en las cosas, el sistema, que ha descendido hasta los nexos de los elementos, pero se muestra capaz de ascender de nuevo desde ellos hacia el orden de cosas, es decir, de ascender del orden metafísico del mundo al físico, parece incapaz de pasar o transitar del uno al otro, de ofrecer un argumento convincente acerca de la fundamentación del uno por el otro que está en juego². Frente a este escollo en el que desemboca el pensamiento wolffiano, el planteamiento transcendental kantiano se propone fundamentar un principio *a priori* de la experiencia, según el cual tengan lugar todos los acontecimientos, estableciendo una relación transcendental de fundamentación entre el conjunto de reglas particulares que nuestra experiencia empírica puede acumular, así como su confirmación fáctica de la relación de la causa al efecto, y el principio *a priori* que determina la validez objetiva de semejante conexión. Recordaremos únicamente, antes de iniciar el breve recuento de los pasos dados en esta tarea, que Hume había identificado la contingencia de las primeras —de las primeras— con la que supuestamente también afectaría al segundo —el principio transcendental que rige la relación causal—, impidiendo así la fructificación de un estudio crítico de la razón y los límites de su conocimiento posible.

Nuestra experiencia empírica nos muestra que en aquello que precede, en sentido causal que no temporal, a un acontecimiento dado deberá hallarse la condición de una regla, que podemos enunciar de acuerdo con la forma de un juicio hipotético³, según la cual el acontecimiento *se sigue (erfolgt)* necesariamente de una causa. En todo suceso natural encontraremos, así, el cumplimiento de una regla, que se producirá según la forma del juicio hipotético, como, por ejemplo, según la conocida nota de los *Prolegómenos*, en el caso de la proposición «*el sol calienta la piedra*»⁴. La diversa enunciación del principio concerniente a la segunda analogía de la experiencia en las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* manifiesta la convivencia de dos niveles de sentido de la relación dinámica en cuestión, que han de ser tenidos en cuenta. La primera plasmación del principio lo enuncia del siguiente modo, a saber, «*todo lo que acontece (comienza a ser) presupone algo, a lo que sucede según una regla*», en la que nos parece adivinar la mención a las reglas empíricas que nos ayudan a descubrir nuestras percepciones. Sin embargo, la segunda redacción del principio nos devuelve la proposición, más cuidadosa con la naturaleza transcendental de la misma, según la cual, «*todas las alteraciones acontecen según la ley de la conexión de la causa con el efecto*», que eleva la segunda analogía a condición de posibilidad de toda experiencia posible, en tanto que afirma la presencia de una

¹ Vd. Wolff, *Cosmol. Gen.*, §§ 187-190 y §184.

² Acerca de esta *inestabilidad* cosmológica presente en el sistema wolffiano puede acudir al amplio y minucioso trabajo de M. Puech, *Kant et la causalité*, que citamos en bibliografía, donde se proporciona un riguroso mapa de las cuestiones metafísicas que ocupaban al horizonte intelectual alemán del tiempo de Kant; vd. especialmente cap. 2, 2.2.6, pp. 89-91 y cap. 7, 6, pp. 378-390.

³ B. Longuenesse sostiene en su obra *Kant et le pouvoir de juger*, 3ª parte, cap. 10, pp. 399-414 —como una manifestación más de la tesis directriz de la misma, a la que ya nos hemos referido alguna vez en este trabajo— que la articulación en la regla universal o principio del entendimiento, que es la conexión causal, de una regla de la síntesis sensible (irreversibilidad de la sucesión subjetiva) y la forma del juicio hipotético, como regla discursiva, no podría haber tenido lugar sin la presuposición de la conformación de la constitución legal del objeto a una de las funciones lógicas del juzgar, que en este caso es hipotética. Sólo a partir de esa adecuación sería posible reflexionar una regla intuitiva de nuestra síntesis de aprehensión.

⁴ Vd. *Proleg.*, § 20, A 83, nota.

sucesión objetiva en las síntesis sensibles (especiosas) de nuestras percepciones, síntesis que nos representaremos necesariamente como irreversibles. Un primer paso que inicia la *demostración* sintética de tal principio nos conducirá al ejemplo propuesto por Kant, concerniente a nuestra percepción de un barco navegando río abajo. Semejante ejemplo nos permitirá distinguir en la percepción del mismo la presencia de una irreversibilidad del orden de constitución de nuestra síntesis que no se observará, por ejemplo, en la percepción de una casa¹. En efecto, en el avance de mi percepción del barco observaré que la sucesión subjetiva (*subjektive Folge*) de mi aprehensión presupone una sucesión objetiva (*objektive Folge*) de los fenómenos, pero esta constatación a la mano de cualquier síntesis especiosa, requerirá un paso ulterior, mediante el que se extraiga exclusivamente la regla *a priori* en la que consiste el principio del entendimiento. Sabemos que el conjunto de nuestras aprehensiones y de nuestras síntesis especiosas deben producirse de acuerdo con una regla del entendimiento puro², pero, aunque la secuencia temporal sea el único criterio empírico con el que contamos para conocer la relación entre la causa y el efecto, la mera afirmación de su necesaria presuposición en todo suceso no desempeñará la función que sólo una prueba transcendental puede proporcionar. La oportunidad para la explicación de este segundo paso la brindará la confusión empírica de la *temporalidad* que inevitablemente acompaña a la relación causal con su dimensión de regla *ontológica*, precisamente aquélla que la eleva a principio del entendimiento puro. Por lo general, se advierte una marcada sucesión del efecto con respecto a la causa, pero rara vez se repara en que, como advierte Kant en el texto correspondiente a la segunda analogía de la experiencia, el factor causal debe estar presente no sólo con antelación al efecto, sino todo el tiempo que éste emplea para producirse, así como en que la mayor parte de las causas eficientes son simultáneas a sus efectos³. Pero, a pesar de dicha simultaneidad (*Zugleichsein*) en el tiempo, lo que nos interesa de la relación objetiva que vincula a causa y efecto es en propiedad el orden temporal (*Zeitordnung*) que rige su relación, no el curso del mismo (*Zeitablauf*) en el que se produce. Es, pues, el momento de los conocidos ejemplos de la estufa encendida que causa el calentamiento de la habitación, de la bola de plomo que deja un hoyo en una almohada, así como de las paredes del

¹ Vd. KrV, A 192/B 237: «Veo, por ejemplo, un barco navegando río abajo. Mi percepción de la posición que ocupa más abajo sigue a la percepción de la posición que ocupaba el mismo más arriba en la corriente del río, y es imposible que en la aprehensión de este fenómeno el barco fuera percibido primero abajo y después más arriba de la corriente. El orden en la sucesión de las percepciones en la aprehensión está aquí, por lo tanto, determinado, y ésta se encuentra ligada a ese orden».

² Remitimos al respecto al § 26 de la *Deducción transcendental de las categorías*, donde mediante los ejemplos de nuestra percepción y síntesis de aprehensión de una casa y de la congelación del agua se describe la necesaria correspondencia de las *síntesis de la imaginación transcendental (especiosa)* con respecto a las reglas de la *síntesis intelectual*, de la que son —según las modificaciones de la segunda edición—, en el fondo, *efectos (Wirkungen)*; vd. *op. cit.*, B 162-3.

³ Vd. *op. cit.*, A 203/B 248: «La mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza es simultánea a sus efectos, y la secuencia temporal de los últimos es habilitada solamente porque la causa no puede producir todo su efecto en un instante. Pero en el instante en que surge el efecto por primera vez, es siempre simultáneo a la causalidad de su causa, porque, si la causa hubiese dejado de existir un momento antes, éste no se hubiera producido. Pero hay que observar aquí que se toma en consideración el orden del tiempo, y no el curso del mismo; la relación (*Verhältnis*) permanece, aunque no haya transcurrido tiempo. El tiempo entre la causalidad de la causa y su inmediato efecto puede ser fugaz (*verschwindend*) (por lo tanto, ser simultáneos), pero la relación del uno con el otro permanece sin embargo siempre determinable, según el tiempo». Texto tras el cual se propone el ejemplo más conocido de la exposición de la segunda analogía kantiana, concerniente a la simultaneidad entre la presión de la bola de plomo y la marca que produce en una almohada, a pesar de cuya peculiaridad temporal la relación causa/efecto entre ambas permanecerá inalterable.

vidrio como causa del curvamiento de la superficie del líquido que contiene¹. Decíamos un poco más arriba que sólo la secuencia temporal entre la causa y el efecto permitía que nuestro entendimiento discursivo captara la realidad efectiva de una relación causal, de donde provendrán también —como veremos más adelante— nuestras dificultades para conocer la constitución de un organismo con los únicos medios explicativos mecánicos que tenemos a nuestra disposición, pues la peculiar reciprocidad en que se encuentran causas y efectos que le caracteriza aleja la especie de causalidad allí presente de cualquier relación causal conocida para nosotros². Pero el conocimiento de una conexión dinámica como una de las analogías que ejercen de condiciones *a priori* de la experiencia no podrá ser, en tanto que principio transcendental³, subsidiario de un criterio empírico. Este argumento señalará en el pensamiento kantiano el abandono definitivo de un *principio de razón*, que no lo es en propiedad ni de la existencia de sustancias o cosas, ni de su ser o esencia —como pretendía la *Nova Dilucidatio*—, para realizar el tránsito de la doctrina metafísico-dogmática de la *Realgrund* a la noción de regla de la síntesis transcendental en la que consiste la experiencia.

Pero lo que seguramente más nos interesa de este argumento demostrativo kantiano sea la presencia en él de una noción como la de *acción* (*Handlung*), término responsable de una suerte de reunión de los miembros de la relación causal y que actuaría, a la vez, como criterio empírico suficiente de la sustancialidad⁴. En general, el pensamiento crítico kantiano concede que

¹ Kant afirma que tras la primera afirmación de que la regla causal es fundamento de posibilidad de la experiencia, deberá atenderse a una nueva dificultad, a saber, el extendido caso de la ausencia de la secuencia temporal (*Zeitfolge*) entre causa y efecto y, así, de la simultaneidad de ambas. De esta dificultad surgirán tres ejemplos ilustrativos, vd. *KrV*, A 202/B 248-A 204/B 249: «Por ejemplo: hay en la habitación un calor que no hallamos al aire libre. Busco la causa de este hecho y encuentro una estufa encendida. Aquí no tenemos, pues, sucesión temporal entre causa y efecto, sino que ambos son simultáneos [...] Si considero como causa la bola que se halla sobre una almohada produciendo en ella un pequeño hoyo, entonces la causa es simultánea con el efecto. Solamente los distingo mediante la relación temporal de la conexión dinámica entre ambos. Pues, si pongo la bola sobre la almohada, el hoyo seguirá a su anterior forma lisa; pero del hecho de que la almohada tenga un hoyo (ignorando yo el por qué) no se sigue que haya una bola de plomo [...] El vaso es la causa de que suba el agua por encima de su superficie horizontal, aunque ambos fenómenos sean simultáneos. Pues, tan pronto como saco agua de un recipiente mayor con el vaso, algo se sigue, a saber, se modifica el estado horizontal que el agua poseía en dicho recipiente para adoptar la forma cóncava que adopta en el vaso». A diferencia de esta fundamentación crítica de la conexión causal como principio transcendental del entendimiento, el escepticismo humeano sólo salvará la posibilidad de una “conexión” suministrada por el archivo experiencial de la imaginación, cuyo origen será, como era de esperar, meramente empírico; vd. la primera *Enquiry*, secc. 7, pp. 75-6: «¿Qué cambio ha ocurrido aquí para dar lugar a esta nueva idea de conexión? Exclusivamente que ahora siente que esos acontecimientos están conectados en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro».

² Una nota del § 65 de la *KU* observará que quizás sólo una causalidad propia de la acción libre, y de una acción por libertad realizada en común, es decir, política, como es la transformación (*Umbildung*) de un pueblo en un Estado, podría considerarse análoga a la que tiene lugar en el organismo, vd. *loc. cit.*, A 290/B 294.

³ Acerca de la definición de un *principio transcendental* y de un *principio metafísico* vd. *KU*, *Introd.*, V, A XXVII/B XXIX.

⁴ Señalamos en esta segunda parte del capítulo, en el que damos cabida al marco causal elegido para dar razón de la libertad como necesidad racional, la deuda de nuestra aproximación con la lectura heideggeriana del tratamiento kantiano de la libertad, contenida esencialmente en el tomo 31 de la *Gesamtausgabe* —*De la esencia de la libertad humana (Introducción a la filosofía)*—, en la que la caracterización del horizonte ontológico del problema de la libertad en su determinación como una especie de causalidad se estructura en torno a dos pruebas, en las que la relación causal es considerada como determinación de las cosas como *presencia* (*Anwesen*) y *ser-ante-los-ojos* (*Vorhandensein*). La primera de ellas se centrará en la *sucesión* (*Folge*) como modo temporal ilustrador de la causalidad según el ejemplo de la *simultaneidad* (*Zugleichsein*) de la causa y el efecto. La segunda prueba de esta orientación conducirá al concepto de *acción* (*Handlung*), en cuanto concepto consecuente (*Folgebegriff*) de la *conexión* (*Verknüpfung*) causal. Basándose en este origen ontológico-causal de la cuestión cosmológica de la

podamos reconocer en dicha noción el acontecimiento por el que las causas dan lugar a efectos, si bien se trata de un concepto protagonista de una larga historia en el seno de tal pensar, que nos conduciría en buena parte a la obra precrítica. En efecto, en una obra como los *Träume* se afirmará que la acción posee el mismo rango ontológico que la sustancia, pues en tanto que concepto fundamental (*Grundbegriff*) de las cosas como causas¹ determina las relaciones en las que se encuentran las cosas entre sí y es uno de los conceptos que permiten analizar y simplificar fenómenos complejos en representaciones más elementales y simples, como un concepto mediador (*Mittelbegriff*) que comunica entre sí a la causa y el efecto, cuyo alcance será mayor o menor según el número de acciones que, a su vez, las cosas contengan². Los textos de la primera *Crítica* en los que Kant nos habla de acción se referirán al acontecimiento de efectuar (*Vorgang des Bewirkens*) o del causar, que produce (*hervorbringen*) un acontecimiento (*Begebenheit*), o bien a aquello mediante lo cual acontece algo (*wodurch etwas geschieht*)³. En efecto, todo objeto de nuestra experiencia posible se halla sometido al «principio de relación causal»⁴, y en el campo de los fenómenos y la legalidad natural sólo habrá cambios y modificaciones, nunca se dará algo semejante a una creación *ex nihilo*, es decir, no habrá creación en el sentido absoluto de *Schöpfung* sino más bien en el de *Erzeugung*, como se observa en la denominación de la segunda analogía de la experiencia según la primera edición, donde el principio de causalidad se denomina principio de producción (*Erzeugung*)⁵. Es bien conocido el pasaje que conduce desde la causalidad al concepto de acción, de éste al de fuerza, y, de esta forma, al concepto de sustancia, en una cadena analítica que recoge las distinciones de los manuales de Baumgarten y Meier, por la que se demuestra la sustancia mediante un criterio empírico, no ya siguiendo la guía de la constancia (*Beharrlichkeit*) que caracteriza a la acción en tanto que relación dinámica (conexión) que mantienen los fenómenos en el tiempo⁶. Todo lo que acontece hallará su fundamento en la noción de acción, que no en vano actúa como el primer fundamento de todo cambio en los fenómenos, en cuanto «relación del sujeto de la causalidad con el efecto»⁷, por lo

libertad, Heidegger afirmará la ausencia en Kant de un pensamiento del ser-libre de lo libre en propiedad, no como *ser-ante-los-ojos*, sino en su peculiaridad temporal como problema metafísico. Nuestro trabajo se propone mostrar, como esperamos evidenciar de la mano de respetos de la libertad en Kant no comentados o apuntados por Heidegger, la estrechez que conlleva esta visión de la cuestión, si bien lo fundado de la presentación de la libertad transcendental desde el marco de la relación causal nos ha llevado a basarnos en su recorrido para la redacción y desarrollo que aquí proponemos. Acerca de los beneficios que una lectura del pensamiento heideggeriano, y especialmente del conjunto de problemas, cuestiones y replanteamientos surgidos en este pensar que se suele denominar “segundo Heidegger”, puede reportar para la reflexión sobre el modo de ser de lo libre en Kant y, así, para la comprensión de una fenomenología del respeto, remitimos al excelente trabajo de M^a José Callejo Hernanz, *Primado de la presencia o experiencia de la libertad* —incluido en nuestra bibliografía—, que viene a señalar una prometedora senda de investigación acerca de la interpretación de ambos pensadores.

¹ Vd. *Träume*, II, pp. 360-370.

² V. Gerhardt recuerda en su trabajo *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung*, citado en bibliografía, que la mencionada tesis acerca de la mayor o menor complejidad de una acción, en la medida en que ésta se comporte como una especie de continente de otras acciones, también se encuentra en el *Neues Organon* de J.H. Lambert: «La acción, que prescribe la solución de una tarea práctica, está compuesta en su mayor parte por acciones individuales, que realizan finalmente lo propuesto. Estas acciones individuales tomadas en su conjunto constituyen un concepto, que es idéntico con el concepto de la acción [...] hasta el punto de que podría tomarse a aquéllas en lugar de éstas».

³ Vd. KrV, A 543/B 571 y A 544/B 572.

⁴ Vd. op. cit., A 202/B 247.

⁵ Vd. op. cit., A 202/B 247 y A 206/B 251.

⁶ Vd. op. cit., A 204/B 250; cfr. el ensayo de F. Duque, *Causalidad y teleología en Kant*, en el volumen colectivo editado por J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, pp. 285-307.

⁷ Vd. op. cit., A 205/B 250.

que, igualmente, todo lo que acontezca estará sometido a la conexión causal. De esta manera, el arco que va de la causalidad a la sustancia estará mediado por el concepto de acción, que como un «criterio empírico suficiente» probará la sustancialidad de un acontecer y permanece de forma constante en la sucesión de los fenómenos, incluso cuando esa sucesión no es conocida. En el plano fenoménico, decíamos también, debe excluirse la intervención de toda creación, junto con el inicio temporal absoluto que presupone, y todo acontecimiento tendrá que someterse, así, a la figura de una producción continua (*kontinuierliche Erzeugung*) a partir de causas empíricas. Si cualquier proceso del mundo ha de ser concebido como acción, también podrá ser caracterizado, pues, como esa relación del sujeto de la causalidad al efecto, de la que hablábamos un poco más arriba, de modo que la causa eficiente (*wirkende Ursache*) genuina resulte operativa durante todo el tiempo en el que se produce el cambio¹, es decir, que el sujeto esté presente todo el tiempo necesario para producir el efecto en cuestión, en lo que consiste la ley de continuidad de todo cambio (*Gesetz der Kontinuität jeder Veränderung*). Esta función de fundamentación de lo constante (*das Beharrliche*) se manifestará de manera especialmente clara en la acción en la que la sucesión temporal de dos acontecimientos se convierta en un solo acto, bajo la condición de una conexión dinámica que es la relación causal. La acción se presenta así como la expresión y la exteriorización de lo que en ella permanece, a saber, la sustancia, proporcionando el único modo de captación sensible de ésta. Por todo ello, un sujeto dotado de espontaneidad y capaz de traer acciones producidas por libertad al mundo quedará excluido como causa eficiente de esta especie de conexión fundamental natural², dando lugar, sin embargo, a una especie de acción bien distinta, que será la *acción por libertad*. El horizonte de sentido y de legalidad de la acción ontológica, tal y como queda definida en la prueba de la segunda analogía de la experiencia, nos presenta, por lo tanto, un marco en el que, al menos a primera vista, no tendrá cabida un inicio absoluto en sentido causal acontecido por libertad. Como ya se apuntó al inicio de este trabajo, de la mano de las virtualidades de la solución del conflicto antinómico surgido al respecto para habilitar las condiciones del tránsito de lo sensible a lo suprasensible, una distinción transcendental que recurre a uno de los ejes de la metafísica según la doctrina del idealismo transcendental, a saber, a la idealidad de las condiciones del espacio y del tiempo en la intuición, será la única capaz de proporcionar una ampliación (*Erweiterung*) necesaria para que la cuestión de la libertad deje de ser la piedra de escándalo (*Stein des Antofes*) de la filosofía. Mientras tanto el siguiente pasaje puede ilustrar la perplejidad que produce la suposición de un inicio absoluto de una serie de condicionados en un mundo de fenómenos conectados mediante una legalidad natural:

«Que algo acontezca, es decir, algo o un estado que antes no existía, no puede ser percibido empíricamente, donde no antecede ningún fenómeno que no contenga en sí mismo este estado; pues una realidad efectiva que siga a un tiempo vacío, por lo tanto, un brotar, al que no anteceda ningún estado de cosas, es tan imposible de aprehender como el tiempo vacío mismo. Toda aprehensión de un suceso es, por lo tanto, una percepción, que sigue a otra»³.

¹ Vd. KrV, A 208/B 253: «Además todo cambio (*Veränderung*) tiene una causa, que demuestra (*beweiset*) su causalidad durante todo el tiempo en que aquél se produce».

² Vd. V. Gerhardt, *op. cit.*, pp. 119-120.

³ Vd. KrV, A 191/B 236-A 192/B 237: «Daß etwas geschehe, d.i. etwas, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig, als die leere Zeit selbst apprehendiert werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt».

El modelo de solución de la tercera Antinomia reflejará que la acción libre ha de dibujar su contorno sobre el marco de sentido cimentado para el acontecer natural mecánico-causal. De esta manera, las acciones de los hombres, en tanto que acciones posibles por libertad, no dejarán de ser, por un lado, acontecimientos mundanos, es decir, fenómenos, que como tales son acontecimientos (*Vorkommnisse*) integrados en una naturaleza¹. Desde este punto de vista su capacidad de actuar no le acredita como una causa agente distinta de la naturaleza, sino, por el contrario, como perteneciente e integrada en ésta, en tanto que contexto relacional mediante *acciones continuas*². Puesto que todo lo que acontece en la naturaleza se caracteriza por producirse mediante la acción, va de suyo que este concepto por sí solo no será capaz de conducirnos más allá del orden natural, sino que, más bien, una diferencia transcendental que afecta al plano de las conexiones dinámicas deberá proveerle de un nuevo sentido. De ahí resulta también significativo el hecho de que el tercer conflicto antinómico surja precisamente cuando la razón se pregunta por la «derivación (*Ableitung*) de los acontecimientos mundanos (*Weltbegebenheiten*) a partir de sus causas»³, concretamente acerca de si son posibles únicamente causas físicas, o también se dan causas libres en la determinación de un acontecimiento. De hecho, en la denominación de un acontecimiento posible por libertad como *acción libre* (*freie Handlung*), la denominación de “libre” concierne a una causa, que, si bien debe albergar algún tipo de *principium internum* —según el lenguaje de los escritos precríticos— impulsor de aquélla, no deja de ser una acción que cuenta con efectos en el mundo sensible y, así, «encadenada (*verkettet*) con la naturaleza en una dependencia inseparable (*unzertrennlich*) de todas sus acciones»⁴. Parece, pues, evidente que el tercer conflicto antinómico no se basará en la distinción entre acontecimientos naturales, por un lado, y acciones humanas, por el otro. Por el contrario, en una conocida ocasión Kant salvará de toda en los *Prolegómenos* duda la coherencia interna entre lo establecido en la segunda analogía de la experiencia acerca de la acción y la nueva perspectiva que brinda la tercera Antinomia, al negar a la acción continua (*unaufhörliche Handlung*) que caracteriza a la materia —aunque se derive de un principio interno— la propiedad de la libertad, que más bien consistirá en la *relación* (*Verhältnis*) que se establece entre una causa inteligible y un efecto sensible, es decir, en la admisión de la intervención de causas inteligibles en las acciones naturales⁵. La clave del conflicto tampoco podrá residir en una distinción entre fundamentos de determinación psíquicos y físicos, pues también los primeros poseen un carácter plenamente empírico y se integran en una legalidad natural, a diferencia de las *determinaciones internas* (*innere Bestimmungen*) que denotan un carácter inteligible y caracterizan a la causalidad por libertad, mediante las que el hombre comienza a saberse pertenecientes a dos órdenes de lo real⁶.

Todas las acciones humanas seguirán y se cumplirán según la legalidad natural, consideradas en tanto que acontecimientos fenoménicos, hasta el punto de que, si nos fuera posible investigar los motivos de la voluntad hasta su último fundamento, no habría una sola de nuestras acciones que no pudiéramos conocer a partir de sus condiciones precedentes⁷. De este modo, sin embargo, la libertad en cuanto principio de la acción se disolvería en una investigación

¹ Vd. *KrV*, A 552/B 580.

² Vd. *op. cit.*, A 549/B 577: «[T]odas las acciones del hombre en el fenómeno a partir de su carácter empírico y de las demás causas concurrentes están determinadas según el orden de la naturaleza».

³ Vd. *op. cit.*, A 632/B 660.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 545/B 573; *cfr. op. cit.*, A 557/B 585 y A 541/B 569.

⁵ Nos referimos a la nota, ya mencionada en otras ocasiones en este mismo trabajo, del § 53 de los *Prolegómenos*.

⁶ Vd. *KrV*, A 546/B 574.

⁷ Vd. *op. cit.*, A 550/B 578.

antropológica de las causas motrices de las acciones humanas. Pero si, por el contrario, nos detenemos en las mismas acciones en relación a la razón, descubriremos un nuevo orden de determinación dotado de efectos fenoménicos, esta vez pertenecientes al campo de lo inteligible, que nos permitirá suponer y admitir que las Ideas de la razón cuentan con una causalidad realmente efectiva en consideración de las acciones humanas como fenómenos. Las mismas acciones que pueden ser observadas como *continuamente* determinadas desde la perspectiva del entendimiento, podrán, así, considerarse desde otra como producidas por la causalidad de la razón. Pero, en todo caso, la noción de *acción* se mantendrá siempre, en cuanto unidad de un mismo proceso empírico, como concepto genérico, con respecto al cual la acción por libertad sería un caso particular¹. La relación fisico-natural causa/efecto se muestra, por lo tanto, como la estructura formal más adecuada de comprensión de una capacidad racional humana de hacer y omitir a su albedrío, que fundamenta desde el uso teórico de la razón una Idea transcendental. Sabemos *a priori* que cada vez que acontezca algo físico podremos concebirlo como efecto de una causa, pero lo peculiar es que causas inteligibles, que pertenecen a una consideración práctica, no observadora (*beobachtend*), sean posibles. En estas últimas la causalidad de la razón no funciona como explicación de la acción —recordemos que toda explicación desaparece de consuno con la determinación temporal—, sino como causa productora², de modo que una causa inteligible se manifiesta como un *objeto transcendental* que nos hacemos más concebible, más cercano a nuestras facultades de conocer, mediante el hilo conductor de la conexión dinámica causal³. Si se pretende afirmar algo más acerca de ella deberá abandonarse la perspectiva del observador y considerarnos a nosotros mismos como causa, concebirnos como actuando como tales, transitando de la observación pasiva a adoptar la perspectiva propia del creador (*Urheber*) activo. Las consecuencias de esta modificación del punto de vista en la consideración de la sustancia según el esquema de la constancia resultarán evidentes en la explicación de la *causa inteligible* en la discusión surgida en torno al tercer conflicto antinómico de la primera *Crítica*. Así, la comprensión de una causalidad incondicionada presupone una facultad de comenzar *por sí mismo* una serie de estados sucesivos en el tiempo, del mismo modo en que el sujeto de una «*facultad de comenzar por sí mismo una serie en el tiempo*» es activo y debe poner (*setzen*) un *comienzo absolutamente primero*⁴. Puesto que una sustancia dotada de la facultad de actuar por libertad no podrá ser comprendida suficientemente según la analogía con un objeto constante, Kant introducirá seguidamente, bajo el disfraz del dogmático, la consideración de uno mismo como cauce de un cambio de plano ontológico:

«Si ahora (por ejemplo), de un modo enteramente libre, y sin el influjo necesariamente determinante de las causas naturales me levanto de mi silla, entonces inicia absolutamente una nueva serie en este acontecimiento, junto a sus consecuencias naturales al infinito, aunque según el tiempo este acontecimiento es sólo la continuación de una serie anterior. Pues esta decisión y acto no consisten en absoluto en la derivación de meros efectos naturales y no son una mera continuación de las mismas, sino que, con respecto a este acontecimiento las causas naturales

¹ Vd. *Metaph. Pölitz*, XXVIII, 2/1, p. 565: «Actuar (*agere*) puede contener todo lo posible, con respecto a lo razonado en la acción. La *actio* tiene lugar cuando surge de ella un efecto real. Hacer (*facere*) significa actuar por libertad». Desplegar los múltiples respectos, en sentido teórico y práctico, de la noción de *acción* en el pensamiento kantiano, es el objetivo principal de la obra de C. Innerarity, *Teoría kantiana de la acción (la fundamentación transcendental de la moralidad)*, citada en bibliografía, a la que hemos recurrido en buena parte para ajustar la redacción de estas páginas.

² Vd. *KrV*, A 550/B 578.

³ Vd. *op. cit.*, A 494/B 522-A 495/B 523.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 448/B 476 y A 450/B 478.

determinantes cesan por completo fuera de los mismos, el cual sigue a estas causas naturales, aunque no se sigue de ellas»¹.

El sujeto que actúa por libertad se muestra así en analogía con el *sí mismo* del hombre, que se concibe como siempre presente y constituyente de su decisión y de la realización de ésta, en cuanto responsable de un *acto*. La sustancia como sujeto de la causalidad por libertad se convierte, así, en una sustancia actuante, en un *thätiges Wesen*² —en una distinción interna a la propia ontología, pórtico de la metafísica, entre lo teórico y lo práctico—, es decir, en un sujeto espontáneo (*selbsttätig*) en sentido pleno, desvinculado interna y externamente de determinaciones naturales y detentor de un *arbitrium liberum*, propiedad no atribuible al ser animal. Así las cosas, tanto la causa natural o fenoménica como la inteligible necesitan acudir al concepto mediador y unificador de causa y efecto que es la acción³. Si Kant hubiese concebido dos conceptos de acción distintos, en lugar de dos determinaciones del mismo, la solución de la antinomia de la libertad habría sido una mera quimera, pues la acción empírica podría explicar acontecimientos naturales y quedaría plenamente referida al mundo empírico, mientras que la acción libre pertenecería a un orden de razones bien distinto y no podría producir nada concerniente a los sucesos del mundo. Estaríamos ante el escenario temido de la nota de los *Prolegómenos*, a la que nos hemos referido ya en repetidas ocasiones, donde se señalaba como carentes de libertad, tanto a la acción continua de la materia, como a la acción inmanente de Dios, caso éste último en el que sería necesario acudir a la hipótesis de una armonía preestablecida para garantizar la referencia de la causa inteligible al mundo de los fenómenos⁴. Pero, de un modo bien diferente, parece que en el pensamiento kantiano de la libertad sólo se encontrará un único concepto de acción —predicable de la categoría de causalidad— que encontrará un papel fundamental en el conocimiento de la naturaleza y en la comprensión del propio actuar del hombre, cuya diferencia reside, no tanto en la estructura conceptual de la acción, como en el carácter de la causa, y así en el sujeto de la acción, ya sea sujeto a la medida de los demás objetos, es decir, un objeto más entre los objetos, ya sea como sujeto espontáneo, que se concibe a sí mismo como causa de un efecto, lo que únicamente es posible porque *quiere* el efecto, es decir, porque alberga una facultad de desear que permite que tenga lugar el acontecimiento práctico de la decisión (*Entschließung*).

¹ Vd. KrV, A 450/B 478: «Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugnis, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt».

² Vd. esta estrecha unión entre la acción y la actividad (*Thun/Thätigkeit*) y la libertad en *op. cit.*, A 541/B 569.

³ Vd. V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 124: «Este rendimiento del concepto de acción no se opone de ninguna manera a su transferencia a la causalidad no empírica. Mediante las causas inteligibles no se altera el concepto del acontecer natural fáctico. La causalidad mediante libertad indica solamente, que se pueden pensar sin contradicción también unidades eficientes de otra especie para la unidad causa/efecto en el mundo de la experiencia, que nos permiten comprender el concepto de un inicio en general. Incluso, si no enlazamos la serie causa/efecto meramente en sí, sino que queremos concebirlos como totalidad, necesitamos la idea de una causa inteligible, a la que corresponde el todo como su efecto».

⁴ Vd. V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 128: «Para poder concebir en general lo que significa “causalidad por libertad” Kant necesita un concepto, que produzca la relación entre efectividad y sustancia. En la acción como “actio” tiene ese concepto desde el principio. Solamente necesita ponerlo, en correspondencia con la definición, como miembro mediador entre el sujeto actuante libre y su efecto. Por lo tanto, en dependencia de sustancia y causalidad la acción es antes que nada también en respecto práctico una comprensión que hace posible un concepto (transcendental)».

II.2 El proyecto estructural de la solución de la tercera Antinomia.

La solución del conflicto entre naturaleza y libertad que protagoniza la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* —que denuncia el desconocimiento de una decisiva distinción transcendental— tomará como punto de partida la presentación de un modelo completo de la causalidad de un fenómeno, que representará el primer acercamiento a la consideración de una causa inteligible como principio capaz de aplicación en lo sensible, una definición en principio —únicamente se cuenta con la determinación de la objetividad de los fenómenos contenida en la *analítica transcendental*— difícil y oscura, pero que se aclarará mediante la aplicación del modelo elegido, que nos permitirá aceptar lo que se necesitaba, a saber, la posibilidad de que algo pueda ser causa *en* una serie condicionada fenoménicamente y, al mismo tiempo, ser causa *fuera* de esa serie, si bien los efectos subsiguientes siempre se integrarán en aquélla¹. Un epígrafe perteneciente a la *solución*, bajo el significativo título de «*Posibilidad de la causalidad mediante libertad en unificación con la ley universal de la necesidad natural*»², suministra una silueta (*Schattenriß*) del modo de proceder de la razón en este su conflicto, que precederá a la ejecución de la solución. En efecto, para poder pensar *junto* (*neben*) a la causalidad empírica y *simultáneamente* con ella otro modo de causalidad supone un paso ineludible la definición de *inteligible*³ —que recuerda en buena medida el tratamiento de lo *problemático* en el capítulo final de la *analítica transcendental*—, al permitir pensar esa noción una exterioridad con respecto a los fenómenos y una temporalidad ajena al tiempo y abrir, así, una distancia entre la causalidad y la acción *por* (*von*) libertad y la causalidad *según* (*nach*) leyes naturales. En virtud de la definición mentada ganaremos la posibilidad de pensar una facultad o potencia (*Vermögen*) en el fenómeno, que no será objeto de intuición sensible, ni siquiera de una intuición pura, es decir, que no será fenoménica, la cual, sin embargo, puede ser causa de los fenómenos, por lo tanto, obtendremos la posibilidad de considerar al fenómeno como sujeto capaz de causalidad desde un doble respecto⁴. La suposición de una causalidad inteligible perteneciente a un fenómeno representará, por lo tanto, un primer resultado esencial para la discusión que aquí nos ocupa, al aportar con el aislamiento de una intervención inteligible causal en el mundo un paso esencial para el problema de la metafísica y su tratamiento desde el idealismo transcendental, que nos autoriza a concluir que una *acción* (*Handlung*) puede ser inteligible, propia de una cosa en sí, mientras que, al mismo tiempo, sus *efectos* (*Wirkungen*) sean fenómenos en el mundo.

El trazado de un *concepto-límite* por parte del mismo entendimiento, que permite vislumbrar tras de sí un espacio abierto, pero vacío, debe ser aprovechado para abrir nuevas vías de acción y discusión al conflicto de naturaleza y libertad. Este espacio problemático servirá a nuestra razón para acudir a una hipótesis alternativa a la del adversario, que por lo menos anule —en el sentido de una *oposición real*— la fuerza de la negación dogmática de la existencia de

¹ En esta distinción estará en juego también la exterioridad de la razón con respecto al tiempo como sucesión, para pasar a adscribirse más bien una *permanencia* (*Beharrlichkeit*) y una *presencia* (*Gegenwart*) constante, que significativamente ya no serán las que caractericen al modo de ser de las cosas. Posibilidad que requiere asimismo que, además de la diferencia crítica *empírico/transcendental* pueda introducirse la de *empírico/inteligible*, lo cual exige una cierta discusión previa acerca de la diferencia entre lo *doctrinal* y lo *crítico* presente en la *KU, EE*, I-II; *cfr. op. cit.*, §§ 76 y 79.

² *Vd. KrV*, A 538/B 566-A 541/B 569.

³ *Vd. op. cit.*, A 538/B 566: «Llamo inteligible a aquello en un objeto de los sentidos que no es ello mismo fenómeno».

⁴ *Vd. op. cit.*, *ibid.*: «[P]uede considerarse la causalidad de este ente [tras la definición de lo inteligible] desde dos lados; como inteligible (inteligible) según su acción, como causalidad de una cosa en sí misma, y como sensible (sensibel) según los efectos del mismo, como la de un fenómeno en el mundo de los sentidos».

una causalidad por libertad. Para comprender en su sentido completo el instrumental empleado por la razón en este punto de su conflicto no estará de más remitir a lo que en el primer capítulo de este trabajo se mencionó y discutió acerca de carácter del material bélico adscrito por Kant a las hipótesis¹. Éste es el sentido en el que el uso positivo de la noción de *límite*, tal y como quedó establecido, por ejemplo, en el capítulo final de la *Analítica trascendental*, permite avanzar en la defensa de un doble punto de vista —la causalidad de un fenómeno no es únicamente ni siempre sólo fenoménica—, que evite la contradicción de una causalidad por libertad con las condiciones de la experiencia posible. La solución de la primera antinomia dinámica se acerca, en un gesto muy semejante, a la cuestión del doble punto de vista en la consideración de la causalidad del fenómeno:

«Una duplicidad tal de puntos de vista para pensar la facultad de un objeto de los sentidos no contradice ninguno de los conceptos que nos hemos hecho de los fenómenos y de una experiencia posible. Pues, ya que debe hallarse a la base de éstos, al no ser ninguna cosa en sí, un objeto transcendental, que les determine como meras representaciones, nada obstaculiza el que le tuviéramos que atribuir a este objeto transcendental, además de la propiedad, mediante la que se manifiesta, también una *causalidad*, que no es fenómeno, aunque su *efecto* sin embargo sea hallado en el fenómeno»².

La aplicación de esa doble perspectiva se hará efectiva en el reconocimiento en un mismo sujeto de un *carácter fenoménico* y de un *carácter nouménico*. Con el fin de alcanzar ese doble punto de vista se seguirán las directrices ofrecidas en la anterior definición de *inteligible*, extrayendo del concepto de causa su significado, que no uso, transcendental, como mera función lógica del juzgar que no remite necesariamente al tiempo, como vía para aportar una primera definición positiva de la libertad, como una causalidad según leyes inmutables (*Kausalität nach unwandelbarem Gesetzen*), dejando a un lado, por un momento, su caracterización como independencia (*Unabhängigkeit*) de causas determinantes extrañas. Es necesario reparar en el sentido que alberga la noción de *carácter* como ley y principio de determinación (*Bestimmungsgrund*) del sentido de la causalidad de una causa, que aplicada a un sujeto perteneciente a dos legalidades distintas, según la relación dinámica en la que se halle la causalidad, podrá distinguirse en un *carácter empírico* o carácter de una cosa en tanto que fenómeno, mediante el cual sus acciones se integran únicamente en la legalidad natural, y en un *carácter inteligible* o carácter de una cosa en sí misma, en virtud de aquello en el sujeto de la acción que no es fenómeno, a saber, su capacidad de iniciar absolutamente un estado en el mundo

¹ Acerca del estatuto de las hipótesis transcendentales, anclado en la noción de una estrategia de defensa de la razón y de sus intereses puede acudir a los siguientes pasajes de la *Disciplina de la razón pura* en la *KrV*, A 770/B 798-A 781/B 809; *vd. op. cit.*, A 776/B 804: «Aunque no se encuentra ninguna hipótesis en preguntas meramente especulativas de la razón pura, para fundar en ellas proposiciones, son sin embargo enteramente aceptables para en todo caso únicamente defenderlas, esto es, no en el uso dogmático, sino en el uso polémico»; *cfr.* este texto con el rendimiento negativo de las hipótesis transcendentales —uso de una Idea de la razón en una explicación natural— en tanto que suponen un fomento de la *igniava ratio*, en *op. cit.*, A 772/B 800-A 773/B 801 y A 781/B 809; *cfr. GMS*, BA 121.

² *Vd. KrV*, A 538/B 566-A 539/B 567: «Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird».

(*Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen*)¹. En virtud de esta distinción crítica, uno de los requisitos para la determinación de la causalidad de un fenómeno por un carácter inteligible de aquélla será, por un lado, la ausencia de sometimiento a las condiciones temporales por parte del sujeto actuante (*handelndes Subjekt*)². Por otro, en virtud de su asiento y origen en la noción de límite, el carácter inteligible de una cosa, que no podemos conocer (*kennen*), al ser incapaces de percibirlo (*wahrnehmen*), tendrá que ser pensado (*gedacht werden muß*) de acuerdo (*gemäß*) con el empírico, del mismo modo en que considerábamos posible pensar un objeto transcendental como fundamento de los fenómenos, aunque no podíamos saber lo que fuera en sí mismo³. La acción libre ni surge (*entstehen*) en un momento dado ni perece (*vergehen*), es decir, no está sometida a las mismas condiciones que aquello que modifica su estado según el tiempo, como las sustancias y conexiones fenoménicas. Pero, amparándonos en una operación metódica propia del idealismo transcendental podremos utilizar la causalidad empírica con la que el agente opera en el mundo como una suerte de *esquema* sensible de su causalidad inteligible. De esta manera, asistimos a la escisión o partición de la causalidad del sujeto en dos planos de sentido, que le caracterizarán como *fenómeno*, es decir, como parte del mundo sensible, como tal sometido a leyes naturales, y como *noúmeno*, a saber, exento de toda determinación temporal dinámica, y por ello mismo, independiente y libre (*unabhängig und frei*)⁴. Vislumbramos igualmente que la función lógica del juzgar a la que se amolda, tomando su forma lógica, la categoría de causa, que no es sino el juicio hipotético, actuará como el hilo conductor para abrir el espacio de juego requerido para pensar una causalidad intelectual, a la que remite el carácter intelectual del sujeto. Recogiendo los beneficios que para la distinción entre lo sensible y lo inteligible pueden reportar ciertas decisiones críticas expuestas a lo largo de la fundación de la ontología crítica, el juez del conflicto fructificará todas las consecuencias posibles del hecho de que en los conflictos dinámicos sea posible señalar una diferencia de estructuras ausente en la síntesis homogénea de los matemáticos, donde la disputa se mantiene en el terreno de las condiciones en el fenómeno, pues la indicación de esa heterogeneidad subsanará la falta que se sufre de fundamentos de derecho (*Mangel der Rechtsgründe*)⁵. Una de las primeras consecuencias derivadas de la

¹ La definición de ambas especies de *carácter* la encontramos concretamente en KrV, A 539/B 567, donde mediante un *carácter empírico* las acciones de un sujeto del mundo sensible «se hallarían, como fenómenos, de manera continua en mutua relación con otros fenómenos según leyes naturales estables, y podrían derivarse de ellas como sus condiciones, y por lo tanto, en combinación con éstas, serían miembros de una única serie del orden natural»; mientras que mediante el *carácter inteligible*, «si bien es la causa de aquellas acciones como fenómenos, empero no se encuentra él mismo bajo ninguna condición de la sensibilidad, y él mismo no es un fenómeno».

² La determinación de esa ausencia de sometimiento a las condiciones temporales de las que, sin embargo, no puede librarse ningún fenómeno nos remite fundamentalmente a tres pasos presentes en KrV, A 539/B 567-A 541/B 569: «En él [en el sujeto actuante] no surgiría (*entstehen*) o terminaría (*vergehen*) ninguna acción [...] puesto que en él, en la medida en que es noúmeno, nada sucede, ninguna alteración que requiera una determinación temporal dinámica ni, consiguientemente, ninguna conexión con fenómenos en cuanto causas, este ser activo (*tätiges Wesen*) sería en sus acciones independiente y libre de toda necesidad natural, ya que ésta sólo se halla en el mundo de los sentidos. Sería perfectamente correcto decir que ese ser inicia por sí mismo sus efectos en el mundo sensible, sin que la acción comience en él mismo».

³ *Vd. op. cit.*, A 540/B 568.

⁴ *Vd. op. cit.*, A 541/B 569.

⁵ *Vd. op. cit.*, A 529/B 557-A 530/B 558: «Empero ahora, puesto que avanzamos (*fortgehen*) hacia conceptos dinámicos del entendimiento, en la medida en que deben acomodarse a la Idea de la razón, cobra importancia aquella distinción [entre síntesis de los fenómenos matemática y dinámica], y nos abre una perspectiva enteramente nueva respecto del litigio, en que la razón se halla envuelta, el cual fue antes recusado (*abgewiesen werden*), al basarse en presuposiciones falsas por ambos lados; ahora, teniendo en cuenta que tal vez tenga lugar en la antinomia dinámica una presuposición que pueda coexistir con la pretensión de la razón, desde este punto de vista, y puesto que el juez suple la deficiencia de los fundamentos jurídicos, que había sido ignorada por ambas partes, se

distinción crítica del juez será la distinción entre *comenzar* y *principiar*. Dicho con la corrección debida, un ser independiente y libre comenzará acciones *por* él mismo, pero no *en* él mismo, algo a enlazar directamente con la observación en la que nos detuvimos un poco más arriba, según la cual la acción libre ni surge ni perece. La explicación natural-fenoménica de una acción por libertad será, pues, la única explicación plausible, en el fondo, de la misma, por la que se insertará en un tejido dinámico causal, pero el principio de esa acción puede tener lugar sólo por libertad. Estas son las únicas condiciones en que podemos encontrar una acción legal, concordante con la necesidad natural, y, al mismo tiempo, perteneciente a un orden de inteligibilidad suprasensible, es decir, en que podemos encontrar una coexistencia sin conflicto de naturaleza y libertad en una misma acción y con respecto al sujeto actuante¹. Así pues, la silueta de la solución crítica del conflicto, introducida con anterioridad a ésta con el fin de alcanzar una visión global (*Übersicht*) del proceder (*Gang*) de la razón en el mismo, supone una partición, transcendental y metafísica, de dos órdenes del mundo, no materialmente distintos, sino sólo heterogéneos por lo que concierne a sus fundamentos de determinación, en cuanto dos modos de consideración de la actividad (*Tätigkeit*) de un fenómeno como producción (*Hervorbringung*) de efectos según las leyes naturales, es decir, como *poíesis*, y considerada en sí misma, en tanto que *práxis*, en la que nada acontece ni se modifica, en la medida en que la acción inteligible ni surge ni perece. Ahora bien, lo que realmente será de valor de cara a la metafísica y su posibilidad es el planteamiento en este esbozo particular de la relación (*Verhältnis*) entre estos dos órdenes de inteligibilidad y determinación de nuestro actuar que define al concepto de libertad, cuestión a la cual —como nos proponemos mostrar en partes posteriores de este trabajo— volveremos desde su tratamiento en una obra como la *Crítica del Juicio*.

Por lo que llevamos visto de esta consideración estructural previa, el conflicto antinómico hallará solución atendiendo a las coordenadas del mapa ontológico que traza el idealismo transcendental, algo que descubre el filósofo transcendental de la mano de aquel escollo que habilita el mismo orden fenoménico de cosas. En efecto, un mismo acontecimiento puede acoger un fundamento suprasensible de su determinación causal, si bien su despliegue no contradirá en ningún momento el proceder de las leyes naturales. Ésta es la clave del siguiente pasaje de la primera *Crítica*:

«Si los efectos son fenómenos ¿sigue siendo empero igualmente necesario que la causalidad de su causa, la cual (es decir, la causa) es, a su vez, fenómeno, sea exclusivamente empírica? ¿No será más bien posible que, aunque se exija para todo efecto en el fenómeno una conexión con su causa según leyes de la causalidad empírica, esta causalidad empírica misma sea, sin interrumpir en lo más mínimo su relación con las causas naturales, sin embargo un efecto de una causalidad no empírica, sino inteligible?»².

*puede llegar a una avenencia (Genugtuung) entre las dos, lo que la antinomia matemática no permitía»; cfr. op. cit., A 531/B 559: «Ahora bien, por el hecho de que las Ideas dinámicas permitan (zulassen) una condición de los fenómenos exterior a la serie de los mismos, es decir, una condición que no sea ella misma fenómeno, sucede algo completamente distinto del resultado de la antinomia». J.-F. Lyotard ha colocado en un puesto de honor de su teoría del *diferendo* a la solución kantiana de las antinomias dinámicas, en tanto que franquía hacia una avenencia entre razones y discursos no conmensurables, sino resuelta en el seno de la heterogeneidad de dos órdenes de inteligibilidad bien distintos, que se muestra estrictamente respetuosa con la *diferencia* que les separa de un posible género único, pues los usos de la razón serán dos y no podrán reducirse a uno superior. Al respecto remitimos a su obra *Le différend*, concretamente al cap. *Le genre, la norme*, pp. 193-196, que incluimos en bibliografía.*

¹ Vd. *KrV*, A 541/B 569.

² Vd. *op. cit.*, A 544/B 572: «Ist es denn aber auch notwendig, daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? Und ist es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer

La primera parte del proyecto de solución del conflicto antinómico dinámico suministra el resultado de que la libertad como fundamento de determinación de la causalidad de las cosas naturales, de acuerdo con un principio formal de la razón, no implica en absoluto contradicción alguna con la legalidad natural, cuya posibilidad conjunta o convivencia (*Zusammenbestehen*) queda demostrada en la primera *Crítica*, como será recordado en momentos ulteriores, al anular y reducir a nada (*vernichten*) las objeciones en contra, apuntando simplemente las razones del surgimiento de una apariencia dialéctica¹. Ése será el auténtico espacio de sentido de la causalidad inteligible al que se referirá el idealismo transcendental, y en cuya pensabilidad invertirá todos sus esfuerzos, para evitar toda dicotomía, toda separación radical de densidades ontológicas —que reclamara posteriormente para su sostenimiento un sistema de armonía preestablecida—, en beneficio de la fundación de una convivencia de lo diferente, de diferentes órdenes de inteligibilidad, de voces, de facultades, de proposiciones. De este modo se advertirá un importante progreso (*Fortschritt*), a saber, el que avanza desde la contradicción (*Widerspruch*), en la que el conflicto pretende encontrar su razón de ser, y en cuyo error cae el escéptico, hasta la decisión crítica (*kritische Entscheidung*) habilitada por la doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos, como modo de salvación tanto de la naturaleza como de la libertad, hasta alcanzar la unificación (*Vereinigung*) de ambas causalidades y legalidades en un mismo fenómeno —cuyo esquema proporciona la *silueta* que venimos de ver—, y el establecimiento de su combinación (*Verbindung*) en su alcance y límites auténticos. El desarrollo de esa silueta permitirá observar al sujeto actuante como una *causa phaenomenon*, perteneciente a la cadena de causas naturales, subsidiarias y dependientes unas de otras, y, repitiendo el paso ensayado en la aplicación de un *carácter inteligible* al fenómeno, al mismo tiempo, como *causa noumenon*, concerniente al pensar, al sobrepasar todos los límites de nuestro conocimiento, por lo tanto, desconocido, desde el momento en que el carácter empírico sólo actúa como *signo sensible* (*sinnliches Zeichen*) del inteligible, que seguirá siendo inconcebible para nuestro entendimiento discursivo.

II.2 Aplicación al hombre del modelo del doble carácter de la causalidad de un fenómeno.

A diferencia del camino y tarea representado por una fenomenología de la voluntad, de la que se ocupará la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el discurso transcendental acerca de la libertad no partirá del descubrimiento y aislamiento crítico de la espontaneidad de un sujeto que actúe moralmente en el mundo, sino del descubrimiento de una virtualidad en el interior de la legislación natural de la razón en su uso teórico, virtualidad que se presentará como problema y que será la espontaneidad absoluta entre los miembros de una serie fenoménica, cuya explicación remitirá a un orden de cosas no natural. Un problema de la razón, una indigencia y menesterosidad penetrada (*eingesehen*) por ella, dará lugar a un modelo del doble carácter causal, no a la atestiguación de un caso de causalidad inteligible en el hombre, camino que será más bien el andado por la segunda *Crítica*. Pero este esbozo conceptual requiere una aplicación (*Anwendung*) en la experiencia, precisamente en la constitución propia del hombre, pues éste es uno más de los fenómenos del mundo sensible, por lo tanto, también de los agentes causales naturales, si bien, al mismo tiempo, se reconocerá a sí mismo como sujeto activo

Ursachen, nach Gesetzen der empirischen Kausalität, allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligibelen Kausalität sein könne?»; cfr. op. cit., A 543/B 571; cfr. KU, Introd., IX, A LII/B LIV.

¹ *Vd. KU, Introd., II, AB XVIII.*

en la acción, como objeto inteligible causa de esa acción, que no podrá atribuirse a la receptividad sensible. Este conocimiento de sí mismo se lo proporcionará antes que nada la propia *apercepción*, que —de un modo enteramente consecuente con la *paradoja del sentido interno*— le permitirá saber de sí como *inteligencia*, en el sentimiento de una existencia sin el menor concepto¹. Así pues, el individuo tendrá conciencia de sí mismo, desdoblado en una identidad psicológico-empírica, determinable en el tiempo, por lo tanto, cognoscible, y en una personalidad inteligible, que no está en condiciones de determinar cognoscitivamente —sabe *que* es noúmeno, no *qué* es en cuanto noúmeno—, exterior a toda determinación temporal. Otra de las notas que suavizan el aspecto formal de la propuesta de solución que exponíamos en el apartado anterior provendrá de la presencia en el hombre, como facultad y potencia activa, de discursos articulados mediante un *deber-ser* (*Sollen*), que «*expresa un tipo de necesidad y conexión con fundamentos, que no acontece (vorkommt) en toda la naturaleza*»², pues su fundamento o razón es un mero concepto (*bloßer Begriff*), que nos conduce a una dimensión en el afuera del tiempo, a una dimensión puramente racional, capaz de producir, de traer ahí delante, decisiones (*Entscheidungen*), no meras derivaciones explicables empíricamente, ya sea psicológica o físicamente³. La razón instituye, de esta manera, con su plena espontaneidad (*völlige Spontanität*) «*un orden propio según Ideas*», que acomoda a las condiciones empíricas, pudiendo declarar necesarias acciones, que no han sucedido, y que quizás no sucederán jamás, lo que no menoscabará en absoluto su potencia causal y la necesidad de su mandato.

La capacidad práctica del hombre, su capacidad de traer al mundo acciones, en definitiva, su *arbitrio*, en cuanto causalidad racional, representa, así, una modalidad de la causalidad empírica, en la medida en que se encarna en efectos fenoménicos, cuyo despliegue y acontecer se derivará según una regla natural. Pero una investigación fisiológico-antropológica de nuestras acciones pasará inevitablemente por alto qué pueda ser un principio como el de la libertad, que se está intentando cimentar⁴. Sin embargo, si en lugar de lanzar una mirada especulativa, que indague los presupuestos materiales de una acción dada, nos ocupáramos, desde una perspectiva práctica, de determinar la relación de la razón con la acción, es decir, cómo la razón la produce

¹ Vd. KrV, §25 de la *Deducción trascendental de las categorías*; cfr. *op. cit.*, *Refutación de la prueba de Mendelssohn*, B 423, nota; cfr. *op. cit.*, *Obs. general concerniente al tránsito de la psicología racional a la cosmología*, B 429-432, vd. B 431: «Supuesto, empero, que se encontrara en lo que sigue, no en la experiencia, sino en ciertas [...] leyes del uso puro de la razón, la ocasión para presuponernos como legisladores enteramente a priori en consideración de nuestra propia existencia, se descubrirá de ese modo una espontaneidad mediante la cual nuestra realidad efectiva sería determinable, sin requerir para ello las condiciones de la intuición empírica [...]. Si bien tendría mediante aquella maravillosa facultad, que sólo me revela (*offenbart*) la conciencia de la ley moral, un principio de la determinación de mi existencia, que es puramente intelectual, ¿mediante qué predicados? No mediante otros que los que me tienen que ser dados en la intuición sensible»; cfr. *op. cit.*, A 546/B 574-A 547/B 575.

² Vd. *op. cit.*, A 547/B 575; cfr. *Proleg.*, §53, A 153.

³ Vd. *op. cit.*, A 548/B 576.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 549/B 578: «[T]odas las acciones del hombre en el fenómeno a partir de su carácter empírico y de las otras causas concurrentes están determinadas según el orden de la naturaleza»; cfr. *op. cit.*, A 554/B 582-A 555/B 583: «En todo esto se procede como en cualquier investigación de la serie de causas determinantes para un efecto natural dado. Aunque se piense que el acto está determinado de esta suerte, no por ello se deja de reprobear a su hacedor, y no precisamente a causa de su natural desafortunado ni de las circunstancias que han influido en él, tampoco por el tipo de vida que haya llevado antes, pues se presupone que se puede dejar enteramente a un lado cómo haya sido ese tipo de vida y la serie de condiciones transcurrida como no ocurrida [...], como si el agente comenzara con ello completamente por sí mismo una serie de consecuencias».

(*erzeugen*), obtendríamos otra regla y orden, ya no naturales¹, indicada justamente por el *Sollen*, inexplicables por un seguimiento riguroso de la explicación natural:

«Sin embargo, a veces encontramos, o por los menos creemos encontrar, que las Ideas de la razón han demostrado efectivamente causalidad en consideración de las acciones de los hombres, como fenómenos, y que éstas han acontecido, no porque estuvieran determinadas mediante causas empíricas, no, sino mediante fundamentos de la razón»².

Este hallazgo sospechado es justamente el de una causalidad de las Ideas de razón en relación a las acciones humanas, de las que, a pesar de su legalidad fenoménica, no puede pasarse por alto que han acontecido mediante fundamentos (*Gründe*) de la razón. Esta resistencia racional a la explicación unilateral natural se resolverá igualmente en la imposibilidad de dar con un primer fundamento determinante de la moralidad o no de la elección de nuestras máximas, pues lo contrario equivaldría a explicar cómo la razón pueda ser por sí misma práctica, es decir, a partir de ello, cómo sea posible la libertad, con lo que automáticamente la diluiríamos en naturaleza³. Por estas importantes razones ni sabemos ni podemos aventurarnos a saber cómo podría haber determinado la razón de otra manera a los fenómenos, pues preguntarse por algo semejante, no sólo supera (*überschreiten*) con mucho toda capacidad de respuesta de nuestra razón, sino que equivaldría a algo así como cuestionar por qué nos son dados los objetos únicamente mediante las formas de la intuición del espacio y el tiempo, es decir, a preguntarnos por el origen de nuestra finitud⁴. Más bien la tarea que se proponía la solución del conflicto cosmológico dinámico entre naturaleza y libertad era indagar en la posible cohabitación en la misma materia, a saber, las acciones fenoménicas, de dos fundamentos de determinación distintos, pero de ningún modo penetrar en el orden de razones desplegado por una causalidad inteligible, que una distinción transcendental, habilitada por las mismas herramientas de la analítica transcendental, permitió reconocer, lo cual nos introduciría irremediablemente en una legislación distinta de aquélla en la que nos encontramos ahora. En esa medida, el carácter empírico, objeto de estudio de las ciencias humanas, se torna sólo un índice significativo del carácter inteligible de la razón, como una suerte de esquema sensible (*sinnliches Schema*) de la determinación racional del último.

La temporalidad nouménica de la acción se ilustrará en analogía con la permanencia (*Beharrlichkeit*) de la sustancia, en cuanto condición permanente (*beharrliche Bedingung*) de todas las acciones efectivas de los hombres, en contraposición a la mediatez necesaria para la determinación en el tiempo, de modo que sólo el *carácter empírico* del agente pueda determinar

¹ *Vd. KrV*, A 550/B 578; *cfr. KU*, §10.

² *Vd. KrV*, A 550/B 578: «Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren».

³ *Vd. op. cit.*, A 551/B 579; *vd. op. cit.*, A 557/B 585: «Por lo tanto, sólo podemos alcanzar con el enjuiciamiento de acciones libres, en consideración de su causalidad, hasta la causa inteligible, pero no podemos ir más allá de la misma»; *cfr. GMS*, BA 120; *cfr. Religión*, p. VIII, nota. El fundamento racional de la elección de una máxima permanecerá —como ilustran los dos pasajes mencionados— desconocido para nosotros, que sólo podremos ascender de una máxima a otra. De otro modo, si la decisión resultara explicable mediante el único género de explicación del que es capaz nuestro entendimiento discursivo, a saber, una explicación natural, habríamos terminado por reducir la libertad y su causalidad a naturaleza. Volveremos a ocuparnos de este aspecto esencial de la concepción kantiana de la libertad en el capítulo de este trabajo que dedicaremos a pensar la capacidad de la libertad humana de negarse a sí misma, de elegir el mal en sus máximas.

⁴ *Vd. KrV*, A 556/B 584-A 557/B 585; *cfr. op. cit.*, *Deducción transcendental de las categorías*, §21, B 145-6

de esa manera mediata algo de la intemporalidad de la razón, en la que no podremos distinguir tramos temporales, así como tampoco determinar su inicio y su final¹. Esta aclaración acerca de las únicas condiciones posibles de presentación mediata de la acción por libertad invitan a recoger un primer sentido de la misma, como capacidad (*Vermögen*) de comenzar por sí misma (*von selbst*) una serie de acontecimientos (*eine Reihe von Begebenheiten*), sin que éstos comiencen en ella², permaneciendo como la condición incondicionada (*unbedingte Bedingung*) de toda acción posible por el arbitrio (*Willkür*). La aplicación de la solución del conflicto antinómico no duda, pues, en señalar la importancia de pensar la relación existente entre la razón —en cuanto fundamento de determinación de ciertas acciones— y el tiempo, en la línea de la defensa de la permanencia que ya hemos apuntado. La acción por libertad, posible por conceptos de razón en su uso práctico, nos conduce, así, a una dimensión poblada por instantes, portadores de una permanencia (*Beharrlichkeit*) y presencia (*Gegenwart*) que no resultan subsumibles por la esquematización temporal fundamentada en la analítica de los principios. Como determinante último de cierto tipo de acciones relevantes para la moral, la razón es una suerte de *presente eterno*, que en tanto que fundamento oculto —no explicable por razones naturales— hace posible que los sucesos dispersos de una vida se reúnan y conformen, bajo la guía de esa suerte de decisión suprema, de modo que den lugar a un *carácter*, a una *personalidad*, adscribibles a nuestro ser nouménico³, de los que somos conscientes desde el momento en que nos sabemos seres racionales finitos —sabemos *que* somos personalidad y que nos podemos dar un carácter sólo imputable a nosotros mismos—, pero en los que no podemos penetrar (*einsehen*) ulteriormente —con el fin de saber *qué* somos como tales—, pues ello supondría una violación de la relación final, en consideración de los intereses supremos y usos legítimos de la razón, que mantienen nuestras facultades de conocimiento. En efecto, la limitación inherente a nuestros medios de determinación conceptual nos impedirá acometer cualquier ensayo de explicación teórica de la posible determinación racional a la acción, por lo que sólo podremos adscribirla al uso práctico de nuestra razón, que vincula de manera absoluta a todo ser racional, pudiendo proporcionar la silueta de su personalidad. Así, a la vista del esbozo conceptual propuesto para la

¹ Vd. KrV, A 551/B 579: «La razón pura, como una facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma temporal, y con ello tampoco a las condiciones de la secuencia temporal. La causalidad de la razón no surge (entsteht nicht) en el carácter inteligible o comienza en un cierto tiempo, para producir el efecto»; cfr. op. cit., A 553/B 581: «La razón, por lo tanto, es la condición permanente (beharrliche Bedingung) de todas las acciones arbitrarias, bajo las que aparece el hombre. Cada una de ellas está determinada en el carácter empírico del hombre antes de que acontezca. En consideración del carácter inteligible, del que aquél es el esquema sensible, no vale ningún antes, o después, y toda acción, independientemente de la relación temporal en la que está con otros fenómenos, es el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, que, así, actúa libremente, sin estar determinada dinámicamente en la cadena de las causas naturales, mediante razones externas o internas, pero antecedentes según el tiempo»; cfr. op. cit., A 555/B 583-A 556/B 584: «La razón misma no se modifica (verändere sich nicht) [...] está presente y es única para todas las acciones de los hombres y en todas las circunstancias temporales, pero ella misma no está en el tiempo, ni pasa a un estado nuevo, en el que antes no se encontraba; es determinante (bestimmend), pero no determinable (bestimmbar) en consideración de ese mismo estado».

² Vd. op. cit., A 554/B 582 y A 541/B 569; cfr. Proleg., §53, A 152.

³ Vd. KrV, A 556/B 584; cfr. KprV, A 177: «Pues la vida sensible tiene en consideración de la conciencia inteligible de su existencia (de la libertad) la absoluta unidad de un fenómeno, que, en la medida en que contiene solamente fenómenos de la intención (Gesinnung) que concierne a la ley moral (del carácter), no tiene que ser enjuiciada según la necesidad natural, que le corresponde como fenómeno, sino según la absoluta espontaneidad de la libertad». La definición y primer tratamiento de la *personalidad* en la obra kantiana los encontramos en la *Religion*, I, pp. 15-9. La capacidad de nuestro obrar moral de labrarnos un carácter determinado, un aspecto moral que nos caracteriza en propiedad, parece un motivo de herencia griega; cfr. Aristóteles, *EN*, I, 1098 a 11-20; 1100 b 11-22; 1101 a 14-16; cfr. también P. Aubenque *La prudence chez Aristote*, cap. III, *L'anthropologie de la prudence*, pp. 106-177.

solución del conflicto dinámico entre naturaleza y libertad, el mentiroso podrá ser muchas cosas además de alguien que obra contra deber, por ejemplo, un enfermo mental, una víctima social, un ignorante, pero sabemos de antemano que como ser racional un contrato originario, donde originario mienta una rigurosa exterioridad al tiempo, le vincula a la racionalidad como orden inteligible de cosas, observación que salvaguarda el acontecimiento posible de algo así como la decisión, algo que «*está inmediatamente bajo el poder de la razón*», cuya causalidad carece de sometimiento a las condiciones temporales fenoménicas¹, por lo que resulta independiente de todo cálculo pragmático.

II.4 Resultado de la solución del primer conflicto cosmológico dinámico: la pensabilidad de la libertad.

El proyecto estructural de solución pensado para el primer conflicto dinámico, en el que está en juego la salvación de un concepto clave para la realizabilidad de cualquier proyecto concerniente a la salud o enfermedad de la metafísica como es el de la libertad, parece haber logrado mostrar que la apariencia de conflicto del caso residía en la presentación y defensa de la contradicción (*Widerspruch*) de dos conceptos, que, en realidad —introduciendo una distinción transcendental decisiva que mostraría la distinción de la síntesis fenoménica pensada en las Ideas cosmológico-dinámicas con respecto a la de las matemáticas—, eran susceptibles de unificación (*Vereinigung*)². El desmantelamiento del cúmulo de confusiones e ignorancias que daban paso al conflicto dialéctico nos conducirá a *poder* (*können*) considerar a algunas acciones como libres en el origen de su determinación, al mismo tiempo que como naturales en su acontecer, desde el momento en que no se dará razón ontológica alguna para que la causalidad libre sea incompatible con un concepto riguroso de naturaleza y tenga que contradecir a la legalidad natural. El resultado de la solución de la tercera antinomia supone así el colofón de una serie de ensayos, esenciales para el despliegue completo del concepto doctrinal que es el idealismo transcendental, en los que se lograba señalar e indicar en el *límite* de la legalidad natural el horizonte de un tipo de determinación puramente racional, concerniente al campo de lo nouménico. Ahora es en el seno (*im Schoß*) del mundo fenoménico donde reconoceremos en ciertas de las acciones en él acontecidas el efecto sensible de una causalidad inteligible, sin que, sin embargo, podamos llegar a conocer, por motivos que ya mencionamos, qué sea propiamente esa causalidad como libre, ni por qué el carácter inteligible produce unos fenómenos determinados y no otros.

Con la independencia e inmanencia que caracteriza a los gestos de la razón especulativa en la solución de sus conflictos, ésta se limitará a defender en el caso que nos ocupa que pueda darse una determinación inteligible de lo empírico, sin obstáculo o daño (*Eintrag*) subsiguiente ninguno para la exhaustiva determinación empírica de ese mismo fenómeno según leyes naturales. En este sentido, ya vimos cómo pretender averiguar el modo en que se produce la

¹ Vd. KrV, A 556/B 584; cfr. Proleg., §53, A 156: «Pues la relación de la acción con fundamentos racionales objetivos no es una relación temporal», por lo que la argumentación y la prueba de la relación causal como un principio del entendimiento puro tenía que adelantar la perplejidad que representaría para este elemento de la legalidad mecánico-natural la presencia de un *inicio absolutamente primero*, para el cual el tiempo, como forma pura de la intuición, será en principio incapaz de aportar un esquema adecuado. Habrá que reparar posteriormente en las relaciones entre tiempo y libertad, lo que haremos fundamentalmente de la mano de la invitación que para ello supone la *analítica de lo sublime* en la *Crítica del Juicio*. H. Arendt ha reconocido a lo largo de su obra con enorme sagacidad la necesidad de celebrar este contrato a-temporal —que vincula a los hombres comunitariamente con su razón— mediante la aportación de acciones libres en el mundo, con lo que no hacemos sino celebrar el nacimiento por el que vinimos a éste.

² Vd. Proleg., §53, A 150.

determinación inteligible del fenómeno conduciría a leer subrepticamente ese carácter inteligible y su ejercicio según determinaciones temporales, es decir, sensibles, con lo que acabaríamos integrando en la serie del tiempo a un miembro que no le pertenece —heterogeneidad que se ocupaba de subrayar la solución del conflicto—, violando en consecuencia todas las distinciones críticas que precisamente nos habían permitido abrir un espacio a esta legalidad inteligible exterior al tiempo y, así, destruyendo tanto la naturaleza como la libertad, que se sostienen en virtud de la imposibilidad de un conocimiento transcendente, es decir, de las cosas en sí mismas, para nosotros. Con ello no pretendemos sino poner de manifiesto la extrema consecuencia que albergan las decisiones críticas a las que estamos asistiendo, desde el momento en que, sin la rigurosa demarcación entre la no contradicción de la causalidad por libertad y la causalidad natural y el posible conocimiento especulativo de esa causalidad, correría peligro la misma distinción entre la idealidad transcendental del espacio y el tiempo, como formas de la intuición posible para nosotros, y la realidad transcendental de los objetos como cosas en sí.

Los pasos realizados por la razón especulativa que hemos ido exponiendo no han sido capaces de demostrar la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la libertad como causa de fenómenos —más bien se ha apuntado en alguna ocasión, desde el examen de la libertad en sentido transcendental, su total abstracción con respecto a todo aquello que pudiera facilitar su representación o exposición—, pero tampoco era tal su misión:

«No es potestativo para el filósofo levantar la aparente contradicción o dejarla intacta; pues en este último caso queda la teoría sobre este punto como un *bonum vacans*, en cuya posesión podría con razón instalarse el fatalista y expulsar toda moral de esa propiedad poseída sin título alguno. Sin embargo, no puede aún decirse que comience aquí el límite de la filosofía práctica. Pues esa supresión del conflicto no le compete a la filosofía práctica, sino que ésta exige de la razón especulativa que ponga término al desconcierto en que se enreda ella misma en cuestiones teóricas, para que así la razón práctica goce de descanso y de seguridad frente a ataques exteriores que pudieran disputarle el campo en que ella quiere edificar»¹.

De hecho, desde la experiencia (*aus der Erfahrung*) no podrá concluirse nada que no sea susceptible de explicarse según leyes naturales, teniendo en cuenta que el único concepto de experiencia con el que contamos por el momento es el de la experiencia teórica, pues aún nos hallamos en un trabajo de remoción de los cimientos de la ontología que permita la fundación de algo así como una experiencia práctica. Por ello, tampoco podremos afirmar sin más en propiedad que la solución del conflicto deba identificarse con la exposición de la posibilidad (*Möglichkeit*) de la libertad, desde el momento en que no está a nuestro alcance conocer ningún fundamento real (*Realgrunde*) ni una causalidad por meros conceptos *a priori*. Lo que se habrá conseguido mostrar, en efecto, como recordará en su inicio la *Crítica del Juicio*, es la coexistencia (*Zusammenbestehen*) sin contradicción alguna de ambas legislaciones, a saber, la natural y la inteligible, así como de las capacidades y facultades que les corresponden en un

¹ *Vd, GMS, BA 116: «Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber bonum vacans, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigentum verjagen kann. Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fodert nur von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten».* Un anuncio de la función que corresponde desempeñar a la razón especulativa en relación al sistema completo de la razón lo encontramos en *KrV*, A 319/B 375-6.

mismo sujeto¹, como el preámbulo de una senda que debería franquear el paso (*den Bahn schaffen*) a otro uso legislativo de la razón, que no es sino el práctico. Formando parte de la lucha y la resistencia contra el escepticismo, que, en caso de ganar terreno firme, acabaría con la esencia misma de la razón —consistente en sus límites, que necesitan ser determinados y trazados—, la razón en su uso teórico trae al descubierto a la libertad como problema, bajo la forma de una *Idea transcendental*, al mostrar (*zeigen*) la plena compatibilidad entre la causalidad de naturaleza y la libertad, estatuto en el que podrá mantenerse la cuestión central de nuestro trabajo hasta que la invocación y apelación (*Aufruf*) de la ley moral en nosotros demuestre (*beweisen*) que la libertad es efectivamente real (*wirklich*)². Para ello puede resultar de utilidad adjuntar al informe anterior de la *Fundamentación*, el siguiente de la primera *Crítica*, al final de la solución del tercer conflicto antinómico:

«La libertad es tratada aquí solamente como Idea transcendental, mediante la que la razón piensa comenzar de modo absoluto la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo sensiblemente incondicionado, con lo que empero se enreda en una antinomia con sus propias leyes, que prescribe al uso empírico del entendimiento. Que esta antinomia descansa en una mera apariencia y que la naturaleza al menos *no contradice* la causalidad por libertad era lo único que podíamos proporcionar y lo que única y solamente nos habíamos propuesto»³.

La libertad en cuanto Idea transcendental surge de una indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) de la razón especulativa, concretamente en el uso legitimado por el sentido transcendental de las categorías que ésta realizaba del concepto puro *a priori* de causalidad para salvarse de la antinomia a la que se veía abocada cuando quería, siguiendo un impulso y tendencia natural en ella, pensar lo incondicionado para los fenómenos según esa relación dinámica. Su admisión como concepto *problemático* refrenaba la tendencia a precipitarse, por lo que concernía a dicha cuestión, en el abismo del escepticismo (*in einen Abgrund des Skeptizismus sich stürzen*) y evitaba que la razón fuera atacada en su esencia (*in ihrem Wesen angefochten*). En definitiva, la conclusión que autoriza a defender (*Befugnis zur Verteidigung*) esta presentación inaugural de la libertad en la obra crítica kantiana viene a decir que la coexistencia entre ambas causalidades, la natural y la libre, no tolera la demostración (*Beweis*) de la posibilidad de la segunda, si bien, al mismo tiempo, tampoco puede probar (*prüfen*) su imposibilidad. Dicha conclusión se derivará, en buena parte, del trabajo realizado para evitar la confusión de los fenómenos con las cosas en sí mismas, para lo que había que recorrer nuevamente los puntos clave de la deducción y prueba de la validez objetiva de nuestro conocimiento *a priori* de objetos —material sin el cual careceríamos de apoyos para tomar una decisión fundada—, al paso de lo cual se adquirirá una familiaridad notable con los conceptos que permitirán dirimir el conflicto⁴.

¹ Vd. KU, Introd., II, AB XVIII.

² Vd. KrV, A 557/B 585-A 558/B 586; cfr. KprV, Prólogo, A 4.

³ Vd. KrV, A 558/B 586: «Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war».

⁴ No en vano se expresa de este modo la exposición, más popular que la emprendida en la primera *Crítica*, de las antinomias ofrecida en los *Prolegómenos*, vd. §54; A 158: «[S]e requiere [para la solución de las antinomias] que el lector retome una vez más la deducción de todo nuestro conocimiento a priori y la prueba del mismo, que he proporcionado, para alcanzar una decisión acerca del asunto. No exijo nada más; pues, con sólo que haya pensado con la suficiente profundidad en esta ocupación en la naturaleza de la razón pura, ya le serán familiares los

Más adelante, en lo que representa una confirmación del trabajo transcendental llevado a cabo por la primera *Crítica*, la *Crítica de la razón práctica* denominará a la Idea transcendental de libertad en tanto que espontaneidad absoluta, en el momento de la deducción de los principios de la razón práctica, un *principio analítico de la razón especulativa*, estrechamente dependiente de la máxima racional que pide lo incondicionado para todo condicionado dado. Bajo este respecto, el concepto de libertad aparecerá como un *principio regulativo de la razón*, que permita defender (*verteidigen*) el pensamiento (*Gedanke*) de una causa que actúa libremente, aplicando ese modelo de causalidad a la experiencia, a un ser fenoménico según lo que en él hay de inteligible, a saber, el hombre, al eliminar el obstáculo (*das Hindernis wegnehmen*) que el orden natural pudiera oponer a la libertad. Con ello la razón especulativa abría un espacio para ella totalmente vacío, a saber, lo inteligible, del que habría de ocuparse otro de sus usos, pero sin poder realizar (*realisieren*) ese pensamiento, transformándolo (*verwandeln*) en el conocimiento de un ser que obrara como causa inteligible. Sólo el descubrimiento de que la razón es por ella misma práctica permitirá que la razón especulativa, detenida en un movimiento revestido de provisionalidad, reciba, si no una ampliación (*Erweiterung*) cognoscitiva o un crecimiento (*Zuwachs*) imposibles, sí el aseguramiento (*Sicherung*) del concepto problemático de libertad¹, en una serie de pasos que no nos concierne detallar por el momento. De esta manera nos parece haber dejado suficientemente cimentada la estructura de una primera senda (*Weg*) de la libertad en el pensamiento kantiano —cuya preparación, al ser el primer respecto analizado y, a su vez, el basamento y apoyo de los demás, no podía sino prometerse larga y compleja—, que lejos de remitirnos por el momento a su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), o mismamente a su posibilidad (*Möglichkeit*) —lo que no deja de ser sorprendente—, nos conduce a la indicación (*Nachweis*) de la posible unificación (*Vereinigung*) de naturaleza y libertad como salvación (*Rettung*) de ambas en su contextualidad. La cuestión se presentó a partir del inquietante asombro ante la virtualidad de que un mismo fenómeno pudiera ser determinado, al mismo tiempo, según naturaleza y por libertad, así como desde la indagación de su unificación como doble causalidad de un fenómeno. Con este fin se elaboró una silueta (*Schattenriß*) de la solución (*Auflösung*) de la libertad como problema transcendental, que permitiera reconocer con claridad los pasos dados por la razón para alcanzarla, a lo que sucedió un tratamiento más concreto del problema mediante la aplicación (*Anwendung*) a uno de los fenómenos del mundo sensible, que no podía ser sino el hombre. Pero el descubrimiento de algo en el hombre que no es naturaleza, a saber, de un estrato nouménico, sometido como tal a otro tipo de determinación que la natural, no tiene por qué excluir que la conexión dinámica fundamental con el que sea perfilado sea determinada como relación causal².

conceptos, sólo mediante los cuales es posible la solución del conflicto de la razón, circunstancia sin la cual yo mismo no puedo esperar una aprobación completa ni siquiera de parte del lector más atento».

¹ Vd. *KprV*, A 84-5.

² Este es precisamente el sentido en el que a Heidegger le parecerá que la crítica kantiana de la metafísica no es radical, al no poder plantear —dado el marco ontológico seleccionado— con todo el rigor que merece la pregunta por el Ser de los entes (*die Seinsfrage aus dem Grunde stellen*). En su opinión habrá que separar radicalmente el origen de la pregunta kantiana por la libertad en la cuestión de la conexión causal —el examen kantiano estará limitado por la ligazón (*Bindung*) que establece entre ambos— y el fundamento (*Grund*) de esta remisión, bajo la disyunción acerca de si la libertad es un problema decidible por la mera causalidad, o si al revés sólo la libertad como concepto fundamental estará en condiciones de dar razón de algo así como la causalidad. Heidegger será partidario —como es bien sabido— de la segunda opción, pero nos parece —y así lo intentará mostrar y defender nuestro trabajo— que Kant ha vislumbrado ya el carácter exterior de la pregunta por el fundamento de la libertad (*Grund der Freiheit*) con respecto a su expresión causal, como bien muestra la tercera *Crítica* y los escritos acerca de la historia, por lo que no podrá sostenerse que esta cuestión no permaneció sin examinar por este pensador. Puede acudir en relación a este juicio a la conclusión de la interpretación fenomenológica de la *KrV* por M. Heidegger —

La coalición en el agente racional de ambas causalidades se realizará como «un caso de unificación determinada cosmológicamente»¹, lo que menciona la proveniencia cosmológica de la problemática metafísico-transcendental de la libertad, que brota en la nada estática relación que une a entendimiento y razón. Como decíamos antes con respecto a la distinción de la tarea de la primera *Crítica* en relación a la encomendada a la *Fundamentación*, no se acude en estos momentos al hombre como fundamento de demostración (*Beweisgrund*) para la construcción del argumento, sino que, por el contrario, la localización del problema en relación al mismo suponía sólo una aplicación sensible o intuitiva, que ayudaba a resolver como ejemplo una disputa resoluble por meros conceptos². Podemos avanzar por el momento que hasta que no estemos en condiciones de comprender lo específico de la segunda senda de la libertad no se captará en plenitud la problemática integral de la primera, ni el por qué de la medida obligada de su alcance, a pesar de la independencia con la que operan la una y la otra, como señala el anuncio de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* acerca de la fundación de la libertad práctica en la libertad transcendental. Si bien la primera aproximación a la cuestión se las verá con la pensabilidad de la libertad como relación causal, no con la libertad efectivamente determinada en el hombre, el establecimiento de la libertad como causalidad de un ente, en tanto que poseedor de un carácter inteligible, no implica aquella con la que rozaríamos los *extremos límites de la filosofía práctica*, a saber, la que pregunta por cómo es posible esa libertad, lo que nos trasladaría a la tarea de una fenomenología de ésta última. Cuando llegue ese momento, la atestiguación de la libertad ya no podrá ampararse en la construcción problemática de una hipótesis como arma de guerra que la deconstrucción escéptica será incapaz de refutar y que sirva, así, para desmontar una apariencia de contradicción entre dos tesis cosmológicas dinámicas enfrentadas, sino que habrá que presentar un hecho incontrovertible que proporcione realidad objetiva a ese concepto problemático con el que la razón completaba (*ergänzen*) su necesidad de totalización, lo que permitiría aceptar su existencia asertóricamente. La refutación de la negación, impulsada especialmente por el sentido común, parece constituir un necesario preámbulo para la libertad como concepto positivo, que sólo podrá poner ante los ojos la razón práctica, de modo que — como leíamos en los *Prolegómenos*— la aplicación de un modelo conceptual a la realidad —ya

en el volumen 25 de la G.A.—, que lleva significativamente por título *La dimensión propiamente ontológica de la libertad. El arraigo (Verwurzelung) de la pregunta por el Ser en la pregunta por la esencia de la libertad humana. Libertad como fundamento (Grund) de la causalidad*. Remitimos igualmente a la tesis doctoral inédita de M^a José Callejo Hernanz, *Razón y Ser (Estudio en Heidegger y Kant)*, donde —formando parte de una estructura mucho más compleja, que no acertaríamos a recoger en toda su riqueza en una observación como ésta— se acude a un desarrollo del concepto heideggeriano de *Erörterung*, como indicación y atención al lugar (*Ort*) y como pregunta por la localidad (*Ortschaft*) en su carácter de principio, con el fin de alcanzar una comprensión integral de la filosofía crítica que la toma en serio como *tópica transcendental* y que requiere especialmente una relectura de la *Crítica del Juicio* que descubra su auténtico lugar en la fundamentación del orden de lo *transcendental-subjetivo*, así como todas las consecuencias que esta versión tautegórica y reflexiva de la Razón mediante el Juicio reporta para la comprensión de la Metafísica crítica, vd. especialmente II parte, *Razón y Juicio. La fenomenología kantiana de la libertad (El lugar y la significación de la libertad del Juicio en el mapa kantiano de la libertad y la virtualidad del concepto de libertad como hilo conductor para una apropiación de la unidad de la filosofía crítica)*, en todo caso se trata de una línea de investigación continuada en otros trabajos por la autora, como muestra el ensayo anteriormente citado *Primado de la presencia o experiencia de la libertad*, a lo que debemos añadir largas discusiones acontecidas en cursos y seminarios celebrados en la Facultad de Filosofía de la U.C.M. de las que, sin duda alguna, la tesis doctoral que aquí presentamos no deja de ser deudora.

¹ Vd. Heidegger, *op. cit.*, p. 246; cfr. *op. cit.*, pp. 244-6 y 259.

² Vd. *Proleg.*, §53, A 154: «Lo que yo expongo aquí vale sólo como ejemplo para mejor comprensión, y no pertenece necesariamente a nuestra cuestión, la cual debe ser resuelta a partir de meros conceptos, independientemente de las propiedades que encontremos en el mundo efectivamente real»

introducida y ensayada en la solución de la antinomia de la libertad—, si bien habrá servido como ejemplo para la comprensibilidad (*Verständlichkeit*), desde el horizonte máximo del sistema, no será más que una ayuda complementaria concedida a una pregunta que debe decidirse mediante conceptos¹.

II.5 El uso del principio de la conexión causal en la defensa de la libertad transcendental no implica una ampliación cognoscitiva más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Así pues, la misma distinción clave para que algo así como una causalidad libre sea pensable en un mundo poblado nada más que por fenómenos, a saber, la que distingue a los fenómenos de las cosas en sí mismas, es aquella que nos impide conocer (*einsehen*) la libertad como la propiedad de un ser sometido a leyes morales, al que atribuimos e imputamos efectos en el mundo sensible. En contrapartida de ello, sí podremos pensar (*denken*) para nosotros mismos la libertad como una espontaneidad absoluta, respetando la limitación (*Einschränkung*) que la distinción entre lo sensible y lo intelectual introduce en los conceptos y principios del entendimiento puro. De este doble paso, anunciado ya en el *Prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*, ha dado ya muestras el modelo aportado por la razón en su uso especulativo para la solución del conflicto antinómico. Si la razón hubiera demostrado la imposibilidad de pensar la libertad hubiera sentenciado —en la inevitable absorción de toda legalidad por parte del mecanismo natural— la supresión (*Aufhebung*) de la moralidad, que necesita el establecimiento previo de su pensabilidad para introducir principios prácticos originarios y *a priori*, que habilitan el despliegue de su uso. Podemos, pues, convenir con B. Carnois, cuya obra acerca de la coherencia interna de la doctrina kantiana de la libertad ha constituido una importante referencia para la realización de este trabajo, en que la suposición presentada en el prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica* contiene una tesis del todo ficticia, desde el momento en que la moralidad no requiere para subsistir que el entendimiento transgreda las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino, más bien, el hallazgo de un punto de convivencia, de ausencia de contradicción (*Widerspruch*) —la pensabilidad de la libertad sin necesidad de una intelección (*Einsicht*) posterior—, entre la legalidad natural y la ley de la libertad en un mismo campo de fenómenos². No otro sería el sentido del motto «*tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe*», frente al cual la ilusión del logicismo —el progreso presuntamente garantizado de nuestros conocimientos por meros conceptos—, constituirá la fuente verdadera de toda incredulidad en conflicto con la moralidad (*die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens*)³.

La razón práctica proporcionará realidad objetiva indudable —práctica, nunca cognoscible teóricamente— al concepto de libertad, asegurando así el estatuto meramente problemático en el que la dejaba la teórica, llenando el vacío de determinación que indicaba la no

¹ *Vd. GMS*, BA 116; *cfr.* nota anterior.

² Se trata de la cuestión que abordan los siguientes pasajes, *vd. KrV*, A 543/B 571: «*En esto reside la pregunta: si, cuando se reconoce en la serie entera de todos los acontecimientos una evidente necesidad natural, es también posible, considerar a la misma que es, por un lado, mero efecto natural, por el otro, como efecto por libertad, o si entre estas dos especies de causalidad se encuentra una directa contradicción*»; *cfr. Proleg.*, §53, A 154: «*Puedo decir sin contradicción: todas las acciones de seres racionales, por cuanto son fenómenos (son halladas en cualquier experiencia), se hallan bajo la necesidad natural; pero justamente las mismas acciones, sólo con respecto al sujeto racional y a su facultad de actuar según la mera razón, son libres*».

³ *Vd. KrV*, B XXX.

contradicción del pensamiento de la libertad transcendental mediante una ley de causalidad determinante en un mundo inteligible, que no será otra que la ley moral¹. Esta operación de ocupación de un terreno vacío no exigirá llevar a cabo un uso transcendental del concepto de causalidad, extendiendo la aplicación del mismo más allá de los objetos de la experiencia, para lo cual había que mostrar previamente la operatividad del uso sintético de una relación lógica como la que vincula al fundamento con la consecuencia aplicada a una intuición no sensible, sino que el uso que de este concepto hace la razón práctica, para poner el fundamento de determinación de la causalidad humana como fenómeno en la razón pura, podrá hacer entera abstracción de su aplicación a objetos para el conocimiento de los mismos². De esa manera empleamos un concepto que se encuentra en el seno de nuestro entendimiento —que es un concepto puro *a priori* del entendimiento humano—, para determinar una causalidad práctica que nos traslada a un orden inteligible de cosas. La razón conocerá (*erkennen*) de algún modo esa causalidad inteligible, pero no necesitará —ni puede, por otro lado— hacerlo teóricamente, en cuanto conocimiento teórico de una existencia suprasensible. La significación de la causalidad práctica se dará significativamente mediante la ley moral, no mediante su aplicación como estructura lógica a la experiencia, en una distinción decisiva para captar el diverso alcance de la deducción en el caso de las categorías y de los principios prácticos de la razón.

En la descripción de qué significa dar un paso más allá de la doctrina escéptica de Hume en metafísica, Kant tomará —como es bien sabido— como hilo conductor la noción de causa, cuya relación se deducirá como uno de los conceptos *a priori* del entendimiento, operando con ella sin tomar fuentes empíricas. La validez de la conexión causal para el conjunto de los objetos de la experiencia contribuirá a que aquello que se nos enfrenta pueda asumir el aspecto de un entramado racional, inteligible para nuestra capacidad de conocer. Ahora bien, aprovechando un paso implícito en la determinación de la validez objetiva de nuestros conceptos por parte de la ontología —pues *«además de la relación en que se halla el entendimiento con los objetos (en el conocimiento teórico), tiene también una relación con la facultad de desear, que por eso se llama voluntad»*³— podremos referirnos a un ser que cuente con una causalidad nouménica, a saber, el carácter inteligible del modelo de solución de la tercera antinomia, vinculando (*verbinden*) el concepto de causalidad con el de libertad, autorización (*Befugnis*) que nos

¹ Vd. KrV, B XXIX: «Empero, puesto que no necesito para la moral nada más que la libertad únicamente no se contradiga a sí misma, y se pueda pensar por lo menos, sin tener necesariamente que inteligirla ulteriormente, por lo tanto, que no interponga ningún obstáculo en el camino al mecanismo natural y a la misma acción (tomada en otra relación): así afirma la doctrina de la sensibilidad su lugar, y la doctrina natural también el suyo, que no hubiera tenido lugar si con anterioridad la crítica no nos hubiera adocinado acerca de nuestro inevitable desconocimiento en consideración de las cosas en sí mismas y no hubiera restringido todo lo que podemos conocer en sentido teórico a los meros fenómenos» [subrayado nuestro].

² Vd. KprV, A 85-6: «El concepto mismo de causalidad [...] no lo amplifica la razón práctica, de tal modo que ella extienda más allá de los límites pensados el uso de ese concepto. Pues, si viniera a parar ahí, tendría que mostrar cómo la relación lógica del fundamento y la consecuencia puede ser usada sintéticamente en otra especie de intuición que la sensible, es decir, cómo sea posible la causa noumenon; lo cual ella no puede llevar a cabo, y lo cual, además, como razón práctica, tampoco toma en consideración, por cuanto ella tan sólo pone el fundamento de determinación de la causalidad del hombre, como ser de los sentidos (que está dada), en la razón pura (que por eso se llama práctica), y así, pues, usa el concepto mismo de la causa, de cuya aplicación a objetos para el conocimiento teórico ella puede hacer abstracción aquí completamente [...], no para conocer objetos, sino para determinar la causalidad en consideración de los mismos en general, en ningún otro sentido, por tanto, que en el práctico, y por eso puede trasladar el fundamento de determinación de la voluntad al orden inteligible de las cosas, confesando al mismo tiempo de buen grado no entender nada de la determinación que el concepto de la causa pueda tener para el conocimiento de estas cosas».

³ Vd. op. cit., A 96.

corresponde en virtud del origen intelectual puro, no sensible, del concepto de causa, del que hacemos un uso práctico. Se trata de un paso, por otro lado, extensible al resto de categorías, siempre que éstas se encuentren en una relación necesaria (*notwendige Verbindung*) con el fundamento de determinación de una voluntad pura, es decir, con la ley moral. La ventaja que revestirá a las categorías de la libertad, de las que nos ocuparemos en su debido momento, reside fundamentalmente en que pueden designar, como meras formas del pensar, objetos indeterminados para la intuición posible para nosotros, en la medida en que se dirigen a la determinación del arbitrio libre y cuentan a su base con conceptos elementales prácticos, derivados de la forma de una voluntad pura, en lugar de las formas de la intuición del espacio y el tiempo, en las que tendremos oportunidad de observar la exposición sistemática de una especie de causalidad no sometida a fundamentos de determinación empíricos¹. Esta ampliación, entendida en su justo sentido, de una categoría del entendimiento, dependerá estrechamente de un paso decidido en la primera *Crítica*, sin el cual sólo contaríamos con un concepto teóricamente nulo, en la estela de los pasos de Hume, cuyo escepticismo imposibilitaba toda posible significación atribuible a un concepto como el de relación causal, al reducirlo a una nada de significación². Tal es el contexto en el que acontece lo que viene a llamarse el *enigma de la crítica* en la *Crítica de la razón práctica*, donde la aceptación de la legitimidad de un uso suprasensible de las categorías en consideración del objeto de la razón práctica, operación que había sido rechazada en el uso teórico de ésta, servirá para subrayar el modo de pensar consecuente de la *Crítica* especulativa y de la distinción fundamental entre fenómenos y cosas en sí, decisión que habilita la posibilidad de que un objeto problemático, únicamente pensado como posible en un régimen legislativo, pueda constatarse como real mediante un *faktum* en otro. En consideración a las condiciones de significación de nuestras categorías en la filosofía trascendental habrá que reparar igualmente en que la unificación de la causalidad libre y la natural, determinables respectivamente mediante la ley moral y las leyes naturales, en un único y mismo sujeto exigirá adoptar un doble punto de vista, de manera que la primera se refiera a éste como cosa en sí (*Wesen an sich selbst*), mientras que las segundas lo determinarán como fenómeno, presentándolo así en una conciencia pura o en una empírica, en una doble perspectiva sin la que la razón se vería abocada a una contradicción consigo misma que amenazaría con destruirla³. Las primeras objeciones lanzadas contra el proyecto crítico desconocieron —así lo manifiesta Kant en algunas ocasiones— la peculiar consecuencia con que conceptos y principios que hallaron un uso determinado en la razón teórica, recibían en el uso práctico un sentido y un alcance distinto. De ahí que la segunda *Crítica* se ocupe, como una ayuda necesaria para facilitar el tránsito de una legislación a otra, de volver a recordar los límites legítimos de conceptos pertenecientes a partes del sistema ya asentadas por el trabajo crítico, como modo de perfilar la auténtica conexión y articulación de dos usos de la razón que habrá que analizar en su complejidad, «dando a conocer, en su exposición real, conceptos que allí sólo podían ser representados problemáticamente»⁴.

En el apartado anterior recogíamos preferentemente en forma de notas a pie, casi con una injustificada premura, lo esencial de la crítica heideggeriana acerca de la estrechez de la aproximación kantiana a una cuestión del calado metafísico de la libertad. En efecto, la causalidad forma parte de todos aquellos principios del entendimiento puro en los que se despliega el Canon del ejercicio determinante del Juicio, que articulan la legalidad del conjunto

¹ Vd. *KprV*, A 115-6.

² Vd. *op. cit.*, A 98-9.

³ Este es el sentido exacto de la nota de *op. cit.*, A 10; cfr. *GMS*, BA 114-5.

⁴ Vd. *KprV*, A 12.

de los fenómenos bajo el aspecto y modo de ser que aquel pensador glosó como *lo presente ante-los-ojos* (*Vorhandensein*) y fundamentan la objetividad del objeto, sin cuestionar con mayor radicalidad la concepción del ser de los entes en la filosofía trascendental¹. Estamos de acuerdo con Heidegger —no podríamos entender este trabajo sobre el pensamiento kantiano desde otro punto de partida que el estado en el que nos deja la labor hermenéutica de este pensador— en que esa relación entre causalidad y libertad no podría sin embargo tener lugar sin la función desencubridora, reveladora, de la libertad². Pero desde la perspectiva del horizonte en el que brota la Idea de libertad, que no es otro que el representado por la relación —en la que nos detuvimos en el primer capítulo de esta tesis doctoral— entre entendimiento y razón, parece que era necesario acudir, como punto de partida, a una categoría sin la que nada puede pensarse, que en nuestro caso debía ser la de causalidad, la cual, si bien requiere una intuición sensible que le asegure la base material suficiente para contar con una realidad objetiva, en virtud de su carácter de conexión dinámica, permite convertir en trascendente un momento de la síntesis que tramita, poniendo, así, lo incondicionado como causa de lo condicionado en el mundo sensible. De ese modo, una misma acción podría albergar como su fundamento una causalidad condicionada y, al mismo tiempo, otra incondicionada, *poder* que la razón práctica se encargará de transustanciar en *ser*, mediante la aportación de un hecho tan esperado como irreductible a términos teóricos. Debe repararse asimismo en que la causalidad por libertad, que no es en propiedad un fenómeno, sino una cosa en sí, tendrá que suponerse como teniendo efectos que son ellos mismos fenoménicos. Así obtendremos una nueva figura relacional en el espacio común al entendimiento y a la razón, en la que naturaleza y libertad resultarán atribuibles sin la menor contradicción a la misma cosa, que será el hombre³, desde el momento en que resultará posible la unificación (*Vereinigung*) de la libertad trascendental y la necesidad natural en el mismo sujeto, si bien no en la misma relación, como evidencia la distinción entre comenzar en el tiempo —un comienzo siempre subalterno— y un comienzo absolutamente primero en sentido causal en una serie de fenómenos⁴.

¹ Un decisivo trabajo heideggeriano acerca de la doctrina kantiana de los principios del entendimiento puro como doctrina moderna de la objetividad del objeto en cuanto lo *Vorhandenes* lo encontramos en *La pregunta por la cosa*, citado en bibliografía.

² Vd. Heidegger, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 303: «Libertad es la condición de posibilidad de la revelación del ser del ente, de la comprensión del Ser»; cfr. *GMS*, BA 60-1.

³ Vd. *Proleg.*, §53, A 152-3 y A 156-7.

⁴ Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, A 156.

III. La atestiguación de la libertad por la autonomía de la voluntad. Acerca de una fenomenología de la voluntad como presuposición estructural necesaria para el tránsito hacia la fundación de la razón práctica.

«[E]sta coacción en oposición recíproca y el hecho de que sea inevitable dan a conocer la inconcebible propiedad de la libertad misma», *Metafísica de las costumbres*, p. 379, nota.

«[N]o concebimos, ciertamente, la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral; pero concebimos, sin embargo, su *inconcebibilidad*, y esto es todo lo que, en equidad, puede exigirse de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en principios», *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA 128.

En el capítulo anterior nos detuvimos en la recepción de la libertad como una necesaria Idea de la razón en la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*, pues no en vano allí se suministraba el marco conceptual necesario para no abandonar a las cosas del mundo a su determinación como fenómenos en el tiempo, determinación temporal que, de ser la única posible, conduciría al fatalismo. En lo que sigue pasaremos a ocuparnos de lo que podríamos denominar la aplicación y localización de esa espontaneidad absoluta en un modo de ser práctico, que se denominará voluntad, camino que, en caso de ser recorrido en toda su extensión, conducirá en último término, a una *antropología práctica*. En efecto, la libertad carecería de una suficiente y completa determinación trascendental si no contara con la necesaria cimentación de una filosofía moral pura, es decir, limpia de todo rasgo empírico o perteneciente a la antropología, en la que quede demostrada la capacidad práctica a ella inherente. Para ello habrá que llevar a término todos los trabajos previos necesarios para constituir una ciencia que contenga un conocimiento *a priori* por conceptos puros de un objeto, en este caso, ya no la naturaleza, sino una voluntad buena¹. La filosofía —recordará Kant— expone en ciencias separadas, es decir, de un modo arquitectónico —a diferencia de la generalísima filosofía práctica universal—, lo que el conocimiento vulgar concibe mezclado y confuso, pues particularmente esta última mescolanza en moral contribuiría a menoscabar y corromper las costumbres (*Sitten*)². Frente al estudio del querer (*Wollen*) en general que la ciencia moral wolffiana representa, Kant propugna la necesidad de emprender los trabajos preparatorios de una *metafísica de las costumbres*, una suerte de lógica trascendental de la ontología en sentido práctico, que estudie e investigue la idea y los principios de una voluntad pura. Esos trabajos preparatorios quedarán recogidos en una *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde la palabra *Grundlegung* mentará la elaboración previa del cimiento (*Vorarbeitung der Grundlage*), que debe distinguirse cuidadosamente de la metafísica de las costumbres propiamente dicha. Debido a

¹ Vd. MS, *Introd.*, II, p. 216.

² Vd. GMS, BA IX-X: «Una metafísica de las costumbres es, pues, indispensable, necesaria, y lo es, no sólo por razones de orden especulativo para descubrir el origen de los principios prácticos que están a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento»; cfr. op. cit., BA 32: «Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica, ni menos aún de cualidades ocultas —que pudiéramos llamar hipofísica—, no es sólo un indispensable substrato de todo conocimiento teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al mismo tiempo un desideratum de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos».

la peculiaridad propia de la moral —no es tanto una adquisición cultural, cuanto una capacidad perteneciente a todo ser racional— es de esperar que alcance un grado de popularidad y acomodación para el entendimiento notables, que le permita desempeñar la función de pedagógico preámbulo de la inevitable sutileza que rodea a los fundamentos.

La primera tarea que hallará ante sí el filósofo moral será la investigación (*Aufsuchung*) y cimentación (*Festsetzung*) del principio más elevado de la moralidad —como negocio aislado, completo en su propósito—, cuya facilidad en el uso (*Leichtbarkeit im Gebrauche*) y aparente suficiencia (*scheinbare Zulänglichkeit*) para el entendimiento común no proporcionan una prueba totalmente segura de su exactitud, sino que incluso despiertan sospechas acerca de su legitimidad cuando no se investiga debidamente el origen del mismo¹. El método elegido para esta aproximación al fundamento de la moralidad será *analítico*, es decir, partirá de la suposición de la realidad efectiva de la voluntad pura, de la autonomía de la misma, para *regresar* epagógicamente a sus condiciones de posibilidad², a lo que intentaremos aproximarnos como una fenomenología de la libertad, en cuanto principio último, tan insondable (*unerforschlich*) como inconcebible (*unbegreiflich*), de las estructuras formales que irán desplegándose. El *fenómeno* del que partirá este trabajo de fundamentación habrá de ser una buena voluntad (*guter Wille*) —al alcance del conocimiento moral vulgar—, como lo único bueno sin restricción en el mundo y fuera de él, por encima del carácter, en cuanto peculiar constitución (*Beschaffenheit*) de las cualidades que la naturaleza nos ha suministrado, del mismo modo que por encima de las cualidades del temperamento o los dones de la fortuna, por los que podemos entender la satisfacción de nuestras necesidades materiales en general. Más bien todas estas propiedades (*Eigenschaften*) o posesiones (*Guthaben*) de nuestro espíritu no podrán sino hacer depender su valor (*Wert*) de la existencia de una voluntad buena, que es buena mediante su querer y cuyo fundamento de determinación no será sino posible *por libertad*, adelantando así, impacientemente por nuestra parte, el resultado de un largo camino que habrá que recorrer mucho más pausadamente. Para empezar, no podría explicarse de otro modo la observación kantiana, según la cual si, supuesto un encono del azar o el equipamiento lamentable (*kärgliche Ausstattung*) de una naturaleza madrastra, esa voluntad no pudiera llevar a cabo su aspiración y propósito (*Bestrebung*) —en una hipótesis que sirve en realidad como arma defensiva de un derecho racional— y sólo permaneciese una voluntad buena como acopio (*Aufbietung*) de todos los medios en nuestro poder, ésta seguiría resplandeciendo como una joya brillante por sí misma, «como algo que en sí mismo posee su pleno valor»³. Como heraldo del principio inexplorable

¹ *Vd. GMS, BA XV: «Ciertamente que mis afirmaciones sobre esta importante cuestión principal y hasta hoy no dilucidada (erörtert) ni con mucho satisfactoriamente, ganarían en claridad mediante la aplicación del mismo principio al sistema todo y obtendrían notable ratificación haciendo ver la suficiencia que se deja observar por todos lados, pero tuve que renunciar a tal ventaja, que en el fondo sería más de amor propio que de general utilidad, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no dan una prueba enteramente segura de la exactitud del mismo; más bien despierta cierta sospecha de parcialidad el no investigarlo por sí mismo, sin atender a las consecuencias, y sopesarlo con todo rigor.»*

² *Vd. Proleg., §5, A 41-2 y A 46-8; cfr. Logik-Jäsche, VIII, p. 143. En virtud de su procedimiento analítico la Fundamentación guarda similitud con los Prolegómenos, si bien —diremos con D. Henrich en su “The Deduction of Moral Law”, citado en bibliografía, vd. p. 108— ésta última obra supone una introducción ex post facto, mientras que la primera alberga una significancia semejante a todas vistas a la KrV. Asimismo puede acudir a las observaciones acerca de la distinción de un procedimiento analítico y sintético en las Vorlesungen über Ethik de Tugendhat, vd. bibliografía, pp. 101-2, así como a las de V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, p. 258, nota; cfr. los comentarios de M. Caimi acerca del método analítico empleado en los Prolegómenos, en sentido estricto hasta el §23, en su edición de esta obra en Istmo, que citamos en nuestra bibliografía, pp. 74-77.*

³ *Vd. GMS, BA 3.*

(*unerforschlich*) que es la libertad algo de extraño (*Befremdliches*) parece rodear, en principio, a la Idea de un valor absoluto de la voluntad, por lo que no tardará en surgir la sospecha de que se trate de una «*fantasía de altos vuelos*» y de una mala interpretación del propósito de la naturaleza, que la filosofía transcendental deberá desmontar mediante la elaboración de un discurso, en el que un buen número de pensadores, entre los que se encuentran Ricoeur y Tugendhat, han reconocido una de las más brillantes presentaciones de una cuestión como la libertad, articulada como una derivación analítica que parte de la conciencia moral al alcance de cada cual, en un inicio expositivo que concuerda con la afirmación del *Canon* de la primera *Crítica*, según la cual la libertad puede demostrarse (*bewiesen werden kann*) mediante la experiencia.

La primera mención indirecta e implícita de la libertad radica —como venimos de ver— en la adscripción a la voluntad humana de un valor no susceptible de ser sometido a comparación alguna, por lo que —como habrá ocasión de comentar— la disposición e intención del ánimo en lucha constituirá el único medio al alcance del hombre para alcanzarla y salvaguardarla, a saber, la virtud será el único Bien supremo (*obersten Gut*). El argumento empleado en la *prueba* (*Prüfung*) de la misma señalará que en el equipamiento conforme a fin (*zweckmäßig*) de un ser organizado no puede haber nunca un instrumento (*Werkzeug*) ideado para un fin que no sea el adecuado para él. Así, por ejemplo, si la satisfacción de la *felicidad* fuera el fin que la naturaleza hubiera dispuesto para un ser racional, ésta no habría obrado con acierto en la elección de la organización y equipamiento de un ser racional, al encargar a la razón la consecución de un propósito para el que resultaría mucho más apropiado el instinto y donde la primera quedaría rebajada a una facultad de mero cálculo para el mejor provecho de la feliz disposición (*glückliche Anlage*) que la naturaleza nos habría proporcionado. De ese modo es legítimo afirmar con toda seguridad que en esas circunstancias la naturaleza adquiriría en exclusiva la producción de los medios y determinaría incluso la elección de los mismos, impidiendo el avance de la razón por el ansiado camino práctico¹. Precisamente por ello aquéllos que comienzan por reducir a nada las aportaciones de la razón para la felicidad y satisfacción de la vida traen a la luz «*la idea de un propósito otro y mucho más digno de [la] existencia*»², al que está destinada (*bestimmt*) propiamente la razón y al que deben subordinarse los propósitos privados de cada cual. Ese propósito será la producción (*Hervorbringung*) —como traer-ahí-delante— de una voluntad buena —un desembozamiento de la producción particular de la que es capaz nuestra razón que se realiza de la mano de la finalidad mostrada por la naturaleza en sus mismos productos—, en lo que la razón siente una satisfacción de una especie peculiar (*eine Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art*), a saber, aquélla que da el cumplimiento (*Erfüllung*) de un fin que sólo ella determina, con independencia de que con ello provoque quebranto (*Abbruch*) alguno de los fines de las inclinaciones.

De esta manera, a partir de la *realidad* (*Realität*), accesible a todo ser racional, de la buena voluntad Kant avanza analíticamente hacia las condiciones de posibilidad de semejante hecho práctico, que en último término nos conducirán hasta lo incomprensible e inconcebible de

¹ Podemos comparar este argumento inicial de la *GMS* con la hipótesis absurda empleada como arma de guerra (*Kriegswaffe*) para la defensa de un derecho (*ein Recht zu verteidigen*) en *KrV*, B XXVIII-XXIX. Sin apertura ontológica de las condiciones de pensabilidad de la libertad no habrá vía libre para la mostración de su hecho, pues de poco nos serviría que la libertad fuera un *faktum* de la razón si un muro de incomprensión nos separase de él. Cada uno de los diferentes aspectos de la libertad ocupa así un lugar insustituible en el despliegue del concepto que constituye la clave de bóveda del sistema de la razón especulativa.

² *Vd. GMS*, BA 6; *cfr. KprV*, A 282-284.

la libertad y del carácter práctico de la razón¹. Este es justamente el sentido con el que se introduce el concepto de deber (*Pflicht*) en el desarrollo del concepto de una buena voluntad, siendo resaltado (*erhoben*) por contraste (*durch Absteckung*) con respecto a ciertas limitaciones y obstáculos subjetivos (*gewisse subjektive Einschränkungen und Hindernissen*), como único modo capaz de mostrar el sentido filosófico —que, por otro lado, se sostiene lógicamente por la presencia de un conocimiento popular y común en todas las razones— de la atribución del valor moral de una acción por deber, no al propósito y su consecución, sino a la máxima que se haya tomado, esquema conceptual en sentido práctico e impulso que articula la proyección material de toda decisión, por lo tanto, valor derivado del principio del querer por el que acontece la acción. Por otra parte, el delineamiento de la determinación por deber aconseja —en palabras kantianas— no acudir a casos en los que observemos acciones contrarias al deber —pues allí habrá una nada de deber, una privación del mismo en el sentido del *nihil privativum*—, ni tampoco acciones en las que, siendo ellas mismas conformes al deber (*pflichtmäßig*), los sujetos no sientan ninguna inclinación inmediata, sino a aquéllos en los que la acción sea conforme a deber y el sujeto sienta además una inclinación inmediata hacia ella, pues el cumplimiento (*Befolgung*) del deber quedará resaltado por el contraste con las razones de una inclinación que deberá, en este caso, dejarse necesariamente a un lado para cumplir lo mandado por el primero². Un caso perteneciente a esta última descripción será el concerniente al deber de conservar nuestra propia vida. Es preciso distinguir que en esa acción conviven dos fundamentos de determinación, a saber, la inclinación (*Neigung*) y el deber (*Pflicht*), pero podremos aislar rigurosamente la efectiva presencia de este último si es que esa conservación de la salud tiene lugar en unas circunstancias extremadamente adversas para el sujeto —cuando las adversidades y la pena sin esperanza han hecho perder ya todo gusto por la vida—, de suerte que podamos desconectar toda relación entre esa acción y nuestras inclinaciones. Sopesemos igualmente un caso referido al ejercicio de la beneficencia hacia el prójimo. Aquí pueden convivir dos atendibles fundamentos de determinación, de modo que la causa de su obrar se halle en un deleite interno (*inneres Vergnügen*), sentido al distribuir alegría a su alrededor, o bien en el puro deber, cuya presencia determinante podremos aislar si el filántropo continúa siéndolo aunque su estado de miseria impida que surja en él el sentido de la conmiseración por la miseria ajena. Sólo en esta última circunstancia la fuente (*Quell*) de su filantropía se encontrará en sí mismo, no en ninguna inclinación, lo que dotará a su acción de un valor mucho más elevado que el que pudiera atribuirse a cualquier temperamento bien formado. Esa fuente será una buena voluntad, la cual hace el bien exclusivamente por deber³, a la que deberemos representarnos como situada ante la

¹ Siguiendo en este punto a V. Delbos, en *La philosophie pratique de Kant*, parece que en la *Fundamentación* se cruzan dos tareas, por un lado, la regresión analítica hasta las últimas condiciones del deber y, por otro, la mostración de que el imperativo categórico puede aplicarse a casos suministrados por la experiencia, de modo que pueda derivarse de las fórmulas del imperativo una auténtica doctrina de los deberes —en este sentido los ejemplos de la *GMS* anunciarán el discurso más sistemático acerca de éstas en la *doctrina de la virtud* de *MS*—.

² Vd. V. Delbos, *op. cit.*, p. 326: «La buena voluntad o voluntad de actuar por deber no se revela seguramente más que cuando está en lucha con las disposiciones naturales, y parece bien que Kant termine por hacer del carácter que permite reconocerla el carácter mismo que la constituye. De ahí el rigorismo de su moral»; *cfr. op. cit.*, p. 330.

³ El amor por inclinación no puede ordenarse, pero el hacer el bien (*Wohltun*) por deber es amor práctico, no patológico, y concierne a la voluntad, no a una propensión o tendencia de la sensación (*Hang der Empfindung*); *cfr.* distinción entre amor y benevolencia en *Tugendl., Einl.*, c. p. 401. Aprovechamos este momento para señalar que la mayoría de los casos aportados en la *GMS* para la clarificación y justificación de los conceptos fundamentales de la moral —buena voluntad, deber, obligación, imperativo categórico— tematizan alguna de las virtudes que serán recogidas más tarde en una *doctrina de la virtud* (*Tugendlehre*) —tratado que ha sido caracterizado como un auténtico ensayo de casuística moral—, bien como deberes (perfectos e imperfectos) *para consigo mismo*, en cuanto

encrucijada (*Scheidewege*) que tiene lugar entre su principio *a priori*, que es formal, y su motor (*Triebfeder*) *a posteriori*, inevitablemente material, y que —como veremos más adelante—, a diferencia del arbitrio (*Willkür*), *tiene que (muß)* determinarse mediante el principio formal del querer, habiendo sido sustraído con anterioridad todo principio material¹.

Una profundización en el respecto subjetivo del obrar por deber, en tanto que una de las condiciones de posibilidad de una buena voluntad, devolvería que se trata de «*la necesidad de una acción por respeto hacia la ley*»², tensionalidad sentimental no proveniente de la receptividad (*Empfangen*), sino espontáneamente oriunda (*selbstgewirkt*) de un concepto de razón, que sentimos ante la representación de la ley en sí misma, como determinante objetivo de la voluntad que sólo encuentra cauces para su operatividad en el ser racional, y ante la actividad (*Tätigkeit*) de una voluntad determinada por esa ley. En efecto, en la elección de una máxima, acto posible por libertad en el que repararemos ulteriormente, el respeto no será sino «*la conciencia de la subordinación (Unterordnung) de mi voluntad bajo la ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentido*»³, por lo que se mostrará como efecto de la determinación de mi voluntad por la ley, no como su causa. La segunda *Crítica* se ocupará de presentar como hecho a esta ley, que «*nos imponemos a nosotros mismos y, sin embargo, como necesaria en sí*»⁴, en lo que observamos una explicitación de esta misma como estructura inteligible que *puede (können)* y *tiene que (muß)* determinar a la voluntad, de modo que sin ella el deber resultaría ser una vana ilusión (*ein leerer Wahn*) y un concepto quimérico (*ein chimärischer Begriff*). Si recolectamos ahora los tres pasos recorridos en una mínima articulación de los mismos, observaremos que el *deber* ha aparecido a lo largo de ellos como el concepto central de nuestra fenomenología de la moral, pues no en vano es la condición de una *voluntad buena* en sí y está constituido (*ausgemacht*) por la necesidad que reciben mis acciones por el puro *respeto* hacia la *ley práctica*. El hallazgo de este principio del *conocimiento moral* hasta en la razón del hombre más vulgar será el índice de la superioridad de la facultad de enjuiciamiento (*Beurteilungsvermögen*) práctica con respecto a la teórica del entendimiento común humano:

«Y aquí puede verse, no sin admiración, cuán superior es la facultad práctica de juzgar con respecto a la teórica en el entendimiento común humano. En esta última, cuando la razón común se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones de los sentidos, cae en meras imcomprensibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad y vacilaciones. En lo práctico, empero, comienza la facultad de enjuiciar mostrándose ante todo muy provechosa, cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todos los motores sensibles [...] puede [...] abrigar la esperanza de acertar [acerca del valor de las acciones], ni más ni menos que un filósofo, y hasta casi con más seguridad que este último, porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre común; pero, en cambio, puede

ser animal y como ser moral, bien como *deberes hacia los demás*, ya sean considerados como hombres —de los que forma parte el *deber de beneficencia* como uno de los deberes de amor—, ya sea atendiendo a su estado y al respeto que se les debe como seres racionales. La exposición triádica de la fórmula del imperativo categórico ofrecerá una nueva ocasión para reparar en esta significativa relación entre la *Fundamentación* y la *Doctrina de la virtud*.

¹ Se trata de uno de los primeros anuncios de la distinción entre *arbitrio (Willkür)* y *voluntad (Wille)*, con respecto a la cual podemos remitir, como un preámbulo de su tratamiento posterior, a *MS, Einl.*, IV, p. 221; *vd. KprV*, A 62: «[C]ontra la regla de conducta de uno que ha dirigido sus principios sólo a su ventaja propia no tendrías la más mínima objeción que hacer».

² *Vd. GMS*, BA 14. Con respecto a la introducción de la noción de *respeto* desde el estudio del respecto subjetivo del obrar por deber puede acudir a *KprV*, A 134: «[E]l respeto hacia la ley no es motor para la moralidad, sino que es la moralidad misma considerada subjetivamente como motor».

³ *Vd. GMS*, BA 16, nota.

⁴ *Vd. op. cit.*, *ibid.*

oscurecer fácilmente su juicio mediante multitud de consideraciones extrañas y ajenas al asunto y apartarlo así de la dirección recta»¹.

Pero la sabiduría moral (*moralische Weisheit*) requiere de la ciencia para proporcionar a su precepto (*Vorschrift*) el acceso (*Eingang*) y la duración (*Dauerhaftigkeit*) que merece, poniendo así fin a la dialéctica natural (*natürliche Dialektik*) que intenta acomodar las leyes del deber a nuestras inclinaciones y apetitos y mezcla insensatamente los fundamentos de determinación. Son, pues, motivos puramente prácticos, no una necesidad y exigencia (*Bedürfnis*) de la especulación, los que animan a la razón humana común a salir del circuito de sus conceptos teóricos hacia la filosofía práctica, que suministre enseñanza (*Erkündigung*) y dé clara advertencia (*deutliche Anweisung*) acerca del origen, de la fuente de su principio y de la determinación del mismo, en contraposición con las acciones movidas por la mera inclinación o tendencia sensible. Es el momento de atender al hecho de que esta dialéctica inadvertida (*unvermerkt*) salga de su embarazo (*Verlegenheit*) gracias a la ayuda prestada por la filosofía. De ese modo se mostrará que es la *libertad* el principio que permite y posibilita que esta estructura formal, que la razón más común está en condiciones de reconocer como una de sus posesiones más preciadas, no se venga abajo como un castillo de naipes. La libertad, en cuanto aquello que es capaz de sobrepasar todo límite preestablecido, tendrá, por lo tanto, que sostener de modo subterráneo —pues nuestra capacidad de conocer es incapaz de penetrarla— el lenguaje de la totalidad que elaboran la razón práctica y sus conceptos directrices, como el bien por encima del cual no puede haber uno mayor, cuyos ejes principales serán el deber, el respeto y la ley moral².

III.1 Primer paso hacia el desembozamiento de la libertad como fundamento estructural de los principios puros de la moralidad: la naturaleza racional del deber.

Si bien el concepto de *deber* no es desconocido ni incomprensible siquiera para el uso común de la razón humana no podrá ser un concepto de experiencia. Su adscripción racional provocará de hecho serias dificultades con respecto a su reconocimiento empírico, que habrían

¹ Vd. GMS, BA 21-2: «Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen von dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurteilungskraft denn eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt [...] kann [...] sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann»; cfr. KrV, A 318-9/B 375.

² Señalamos en este punto que una lectura, influida por la filosofía analítica, como es la de Tugendhat recorre, en sus *Lecciones de Ética* —incluidas en nuestra bibliografía—, los pasos emprendidos por la breve obra que es la *Fundamentación*, que quizás sea «lo más grandioso que haya sido escrito en la historia de la ética», vd. *op. cit.* p. 98, en plena convicción de que, salvo pequeñas salvedades, no traicionan el método analítico de las dos primeras secciones. Así, la afirmación de la *buena voluntad* como lo único bueno sin restricción en el mundo —con un *sentido gramático absoluto* (*grammatisch absoluten Sinn*)— equivaldría al descubrimiento de una característica fundamental de toda conciencia moral, a partir de la cual resultarán el concepto de *deber*, como *implicado lógicamente* en ella, vd. *op. cit.*, pp. 108-9, y el despliegue analítico de su sentido como *necesidad de una acción por respeto hacia la ley*, vd. *op. cit.*, p. 129. La tarea ulterior que debe mostrar cómo un ser sensible como el hombre tiene que poder determinarse en sus acciones por la razón pura requerirá, como bien observa Tugendhat, un tercer miembro que asocie el sujeto (hombre) y el predicado (razón pura práctica), que no será otro que la libertad en su sentido positivo (autonomía), vd. *op. cit.*, pp. 158-9, como nos proponemos poner de manifiesto en las siguientes páginas.

conducido —a entender de Kant— a muchos filósofos a negar la intervención de una *intención moral* (*moralische Gesinnung*) en las acciones humanas, dejando todo principio de la acción al albur del egoísmo del amor de sí (*Selbstliebe*), sin poner por ello en duda, contrariamente a lo que se pensaba, lo correcto del concepto de moralidad, sino más bien elevando quejas acerca de la incapacidad de la naturaleza humana para cumplir preceptos que ella misma se propone. Algo que, sin embargo, sí atañe a la finitud de nuestra constitución como seres racionales será la experiencia de que, a pesar de poder obrar moralmente, es decir, por deber —en cuyas condiciones tendremos que profundizar—, nuestra experiencia interna, limitada como está en sus explicaciones (*Erklärungen*) al campo fenoménico, no podrá asegurar ni mediante el más penetrante autoexamen cuál haya sido la auténtica causa determinante (*die eigentliche bestimmende Ursache*) de la voluntad¹, por lo que más bien se requerirá una fenomenología de lo invisible, pues no otra es la tarea que exige la libertad, que está a la base de los principios internos de las acciones. La consideración, en aras de un pretendido humanismo, del deber como un concepto de experiencia representaría un favor brindado al empirismo, que en realidad considera a la moralidad como un fantasma (*Hirngespinnst*) creado por una imaginación humana que excede a sus propios límites (*einer sich selbst überstiegender menschlichen Einbildung*). Precisamente, contra aquel nuevo humanismo, la *popularidad* filosófica y su interés deben subordinarse al trabajo cimentador y fundante de la doctrina de las costumbres en una metafísica, pues el camino inverso daría lugar a una insoportable mescolanza, con la que no podría constituirse ninguna moral filosófica². Sin embargo, el descubrimiento —en la primera sección de la *Fundamentación*— del concepto de deber, lejos de remitir a la experiencia, nos conducía a una causalidad de la razón, que manda lo que debe suceder, independientemente de que acontezca o no efectivamente, cuya compatibilidad con un concepto riguroso de la legalidad natural era la conclusión de la discusión en la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* acerca de la libertad transcendental, la cual debía resolverse por meros conceptos. La modalidad ontológica de lo mandado por el deber y del respeto a la ley moral pertenecerá, como ya podía anunciar el uso teórico de la razón, al orden del *Sollen*, exterior pero no contradictorio con la legalidad natural, en tanto que remite a lo que el hombre puede traer al mundo por su libertad³.

¹ Vd. GMS, BA 26: «Es, en realidad, absolutamente imposible determinar mediante experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación de su deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante autoexamen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso con excepción del fundamento moral del deber, para movernos a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no se puede concluir de ello con seguridad que algún impulso secreto del amor de sí haya sido en realidad, tras el mero espejismo de aquella Idea, la auténtica causa determinante de la voluntad, por lo que nos preciamos entonces con gusto de algún fundamento motriz, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente, de hecho, no podemos nunca, incluso mediante el examen más riguroso, llegar por completo hasta los más recónditos motores, porque, cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios internos de las mismas, que no se ven».

² Vd. op. cit., BA 31.

³ Remitimos en este punto al trabajo realizado por la primera *Crítica* con respecto a la causalidad atemporal, aunque implantada en un mundo de fenómenos, de la razón, cuya pensabilidad fue habilitada por la constitución sensible-inteligible de un fenómeno, que es el hombre, vd. A 551/B 573 y A 553/B 581 y A 555/B 583s.; cfr. GMS, BA 27-8: «[N]ada nos guardará de la plena caída de nuestras Ideas del deber y permitirá conservar un respeto fundado ante la ley en el alma como la convicción clara de que aunque no haya habido nunca acciones emanadas de tales fuentes puras, no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, manda lo que debe suceder, de ahí, algunas acciones, de las que el mundo quizás no ha dado todavía ningún ejemplo, incluso de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funde en la experiencia, sin

Así, el deber mandará, a partir de fundamentos *a priori*, ser un amigo leal, aunque hasta hoy no haya habido, en realidad, ninguno en el mundo, mandato del que tendremos plena convicción (*Überzeugung*) —y no mera persuasión—, pues, como veremos, la libertad es para Kant un *faktum rationis*. El significado amplio (*ausgebreitete Bedeutung*) de la ley del deber la convierte en válida, de un modo absolutamente necesario, para todo ser racional en general, con lo que recuperamos y fructificamos el espacio de inteligibilidad con que la primera *Crítica* perfilaba la silueta de la solución de la antinomia de la libertad como problema transcendental¹, pues la búsqueda del principio de la moralidad nos traslada a lo *inteligible*². La idea de perfección moral —cuyo estadio adquirible por el ser racional finito no podrá ser más que la *virtud*— contará con un origen estrictamente racional, pues es la razón la que la esboza (*entwerfen*) *a priori* y la conecta (*verknüpfen*) con el concepto de una voluntad libre³. En virtud de su adscripción racional los principios *a priori* de la moralidad, a saber, los conceptos del deber, deben exponerse (*vortragen*) en general (*in abstracto*), en tanto que su conocimiento filosófico ha de distinguirse del vulgar y común, dando lugar a una metafísica de las costumbres:

«Por todo lo dicho se ilumina: que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón, y ello en la razón humana más común tanto como en la especulativa en más alto grado; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por lo tanto, meramente contingente; que, en esa pureza de su origen reside precisamente su dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que uno añade algo empírico se sustrae otro tanto de su legítimo influjo y del valor ilimitado de las acciones»⁴.

Una metafísica de las costumbres deberá señalar los pasos necesarios para alcanzar la fundación sólida de los principios morales, así como de la aplicación de los mismos por reglas prácticas para toda naturaleza racional, mientras que una teoría moral que mezcle motores provenientes de sentimientos y tendencias sensibles con conceptos racionales dejará oscilar (*schwanken*) al ánimo entre causas motoras de ninguna manera unificables (*vereinbar*) bajo un mismo principio —no habrá, pues, solución sincrética en moral—. Solamente una aproximación filosófica y crítica tomará la determinación ontológica de aislar al deber y su representación pura como el más poderoso influjo sobre el corazón humano, franqueando en esa su decisión el paso por el que la ley moral pueda devenir dueña del resto de motores. Éste es el sentido con el que Kant responderá a las objeciones de Sulzer acerca de la escasa eficacia de las teorías de la virtud y acerca de la distancia insuperable entre la teoría y la práctica, remitiendo el origen de tales quejas a la ausencia de la suficiente depuración de los conceptos morales, a los que algunos

embargo son ineludiblemente mandadas por la razón»; cfr. MS, Rechtsl., Obs. general, E, I, p. 332: «Porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan los hombres sobre la tierra».

¹ Vd. KrV, A 538/B 566.

² No hay experiencia que permita inferir la posibilidad de leyes apodícticas como las que determinan la voluntad de un ser racional en general; vd. GMS, BA 29: «¿Cómo ibamos a considerar las leyes de determinación de nuestra voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, sólo como tales, valederas para nosotros, si fueran meramente empíricas y no tomaran su origen enteramente *a priori* a partir de la razón pura práctica?».

³ Vd. op. cit., BA 30: «[N]o hay verdadero principio supremo de la moralidad que no haya de descansar sólo en la razón pura, independientemente de toda experiencia».

⁴ Vd. op. cit., BA 34: «Aus dem Angeführten erhellet: daß alle sittliche Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; daß man so viel, als man Empirisches hinzu tut, so viel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe».

intentan fortalecer en balde reuniendo el mayor número de causas determinantes del bien moral, de modo que «para hacer enérgica la medicina, la echan a perder»¹. Frente a ello habrá que indagar en sus fuentes *a priori* y disposiciones originarias cuáles sean los conceptos y leyes morales de la razón pura, para exponerlos puros y sin mezcla empírica alguna, determinando el alcance (*Umfang*), que sólo la crítica está en condiciones de determinar, de todo conocimiento práctico puro y derivando sus principios del concepto universal de un ente racional en general. Sin esta investigación pura preliminar no se dará aplicación antropológica legítima de la moral, proyecto que, sin embargo, anuncia la *Metafísica de las costumbres*, es más, ésta no podría «fundamentar las costumbres en sus principios verdaderos» ni inculcar (*einzufropfen*) en los ánimos las intenciones morales puras (*reine moralische Gesinnungen*)². De este modo no pretendemos sino atender con la máxima fidelidad posible a la tarea kantiana de exposición (*Darstellung*) de la facultad racional práctica, a partir de sus reglas de determinación universales (*allgemeine Bestimmungsregel*) hasta allí donde brota (*entspringt*) el concepto de deber³.

III.2 Segundo paso hacia el desembozamiento de la libertad como fundamento estructural de los principios puros de la moralidad: la voluntad como facultad de la causalidad por libertad.

Constituye una observación fundamental de la crítica y del espíritu del pensamiento kantiano la que sostiene que todo en la naturaleza obra (*wirkt*) según leyes⁴. Éstas pueden no ser conocidas por nosotros en todo momento, pero ello no significa que pueda encontrarse en algún rincón de la naturaleza una ausencia total de reglas (*Regellosigkeit*), reflexión que expone con toda claridad, nos parece, uno de los fundamentos del idealismo transcendental kantiano y de su comprensión de la práctica que lleva consigo todo pensar, y a la que no escapa su doctrina de la libertad. Ésta, en cuanto fundamento inteligible de un determinado modo de obrar en el mundo —lo único que, por el momento, podemos explicitar de ella—, no se identifica, como querría el escéptico, con una ausencia de leyes y la consiguiente desorientación de nuestro entendimiento en el mundo, sino que más bien —y ése será el hilo conductor de su reconocimiento— proclama la existencia de una facultad de actuar (*handeln*), propia de los seres racionales, por la representación (*Vorstellung*) de leyes, es decir, la existencia de la voluntad (*Wille*) —cuya relación con el arbitrio (*Willkür*) en el hombre habrá que investigar— como seno de la causalidad inteligible de la razón práctica⁵. Pero el reconocimiento y la indicación de un modo de obrar por libertad, que *de derecho* puede adscribirse todo ser racional, no implica que ese actuar sin más sea expresión de su naturaleza. Más bien el hombre deberá convertir el obrar por libertad en una *naturaleza* para sí mismo, de modo que en una obra como la *Religión* no sorprenda la abundancia de atributos derivados del adjetivo “natural” predicados del trabajo que el sujeto racional ha realizado consigo mismo, esforzándose en convertir a su disposición al bien (*Anlage zum Guten*) en una propensión al bien (*Hang zum Guten*). Desde la perspectiva aún estrecha en la que nos encontramos, se da en la voluntad humana una distancia, auténtica expresión de nuestra finitud, entre lo que manda la razón y los motivos impulsores de otro orden, patológicos en general, que nos llevan a considerar las acciones del deber como subjetivamente contingentes. Esa distancia, a saber, la no coincidencia plena entre una potencia causal y una ley formal, se expresa en la manifestación de la voz de la razón como una constricción (*Nötigung*), que señala, de ser

¹ Vd. *GMS*, BA 33, nota.

² Vd. *MS, Introd.*, II, p. 217; vd. *GMS*, BA 35, *cfr. op. cit.*, BA 61.

³ Vd. *GMS*, BA 36.

⁴ Vd. *op. cit.*, BA 36; vd. *Logik-Jäsche, Introd.*, I, A I.

⁵ Vd. *KprV*, A 16, nota; *cfr. MS, Introd.*, I, p. 211.

atendida convenientemente, el inicio de una lucha por cumplir (*erfüllen*) lo mandado por la forma de la ley, de modo que pueda alcanzarse el estado virtuoso, que, en el fondo, es el máximo de moralidad al que puede aspirar el hombre¹, para lo que se requiere alimentar una receptividad (*Empfänglichkeit*) en la que mucho puede ayudar la pedagogía práctica —la *estética de la libertad*, de la que hablaremos más adelante—. Una voluntad como la humana se representará inevitablemente ese principio objetivo, que no podrá sino ser constrictivo (*nötigend*) para ella, como mandato (*Gebot*), cuya fórmula no será otra que el *imperativo categórico*. Con ello avanzamos, de modo sin duda apresurado, el camino que habrá de seguir nuestra exposición. Si recordamos el inicio de este breve epígrafe, advertiremos que la posibilidad, defendida en la primera *Crítica*, de una ley de causalidad por libertad, como modo de actuar perteneciente a lo que en el hombre no es fenoménico, sino inteligible, abre el espacio justo de aplicación de la libertad como principio de una experiencia posible y representa, al mismo tiempo, el punto de apoyo sobre el que se yergue el lenguaje constrictivo de algo así como un imperativo categórico, a saber, una proposición prescriptiva propia de la libertad que los seres racionales poseen como «una propiedad inconcebible»². Así, se pone de manifiesto que la libertad, en la única encarnación de la que es capaz, en principio, en el mundo fenoménico, es decir, mediante el cuerpo conceptual que le suministra la categoría de causalidad, no desenvuelve ni despliega por el momento su obra necesaria, sino que fundamentalmente *habla*, emplea un lenguaje depurado de su reducción a mero útil para invocar (*aufrufen*) y despertar (*erwecken*) una parte en nosotros no perteneciente ni determinable únicamente por motivos impulsores sensibles, por lo tanto, tampoco legible en términos temporales-fenoménicos, cuya expresión más acabada será la voluntad. Sin la mediación de ese lenguaje no habría acciones posibles mediante su representación por la facultad de desear, pues no en vano resulta el único elemento capaz de comunicar en la distancia el carácter imperativo de la ley y la infraestructura moral del ánimo humano. De esta manera se anuncia toda una semántica práctica del mandato, desconocida para las explicaciones mecánicas de la naturaleza, que resulta de un nuevo uso legislativo de la razón y despliega asimismo un nuevo modo de existencia para el ser racional finito.

III.3 Tercer paso hacia el desembozamiento de la libertad como fundamento estructural de los principios puros de la moralidad: el imperativo categórico como la sintaxis del deber (Pflicht).

La relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad a la que esa ley no determina necesariamente se expresa, en el pensamiento kantiano, mediante un imperativo, que en su misma estructura sintáctica expone la distancia que separa a nuestra constitución subjetiva —que no puede ser determinada exclusivamente por la representación del bien— de lo objetivamente bueno³. Por este motivo, si el imperativo resulta indicador (*Anzeiger*), como venimos diciendo, de esta distancia —que no puede transformarse en un abismo—, su estructura carecerá de sentido para una voluntad santa (*heilig*), cuyo querer coincida (*einstimmig sein*) plenamente con la ley y cuyo temple (*Stimmung*) subjetivo se adapte perfectamente al mandato de ésta, con cuya

¹ Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, VI, pp. 379-380.

² Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, I, p. 379, nota. Por ello precisamente parece que «[E]l imperativo categórico [...] no les entra en la cabeza a aquellos que están acostumbrados simplemente a explicaciones fisiológicas, a pesar de que, sin embargo, se sienten irresistiblemente impelidos (gedrungen) por él», en *op. cit.*, *Pról.*, p. 378.

³ Así leemos en la *GMS*, BA 39, que el imperativo de la moralidad remite a «fórmulas para expresar la relación (Verhältnis) entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; v. gr., de la voluntad humana».

tonalidad se identifica¹. De esta manera, hemos introducido un concepto, el de imperativo categórico, que se integra en un género más amplio, donde no sólo tendrá cabida la regla suprema que sirve de criterio para la moralidad de nuestras máximas, sino también un buen número de reglas con las que el hombre despliega su existencia en el mundo, como ser sensible, capaz de realizar operaciones mecánicas —de actuar según leyes y principios, como todo en la naturaleza—, así como de planear en lo posible el curso de su vida, en cuanto ser inteligente dotado de prudencia. Por todo ello, la noción general de *imperativo* nos ofrece desde un respecto antropológico-práctico la formalidad estructural del modo de habérselas el hombre, haciendo uso de su libertad, con el mundo exterior y con sus semejantes, espacio en el que se vale de imperativos hipotéticos, que determinan una acción buena como medio para alguna otra cosa, bien de un modo problemático, bien de un modo asertórico, ya se trate de un propósito posible o real². Pero sólo uno de esos comportamientos (*Verhalten*) podrá identificarse con la moralidad —no todo uso de la libertad es necesariamente moral—, que es del que fundamentalmente deberemos ocuparnos.

Por un lado, los imperativos hipotéticos *técnicos* o *reglas de la habilidad* (*Geschicklichkeit*) nos devolverán la legalidad del obrar del hombre en el mundo, de lo que éste es capaz de realizar por *habilidad*, cuyas posibilidades se elevan prácticamente hacia el infinito, dada la multiplicidad de propósitos posibles para la voluntad, y se relacionan, por lo general, con la parte práctica de las ciencias, compuesta por problemas que ponen algún fin para nosotros y por imperativos que dicen cómo puede alcanzarse tal fin. Por otro, se encuentran los imperativos *pragmáticos* o *consejos de la prudencia* (*Klugheit*)³, que muestran el valioso servicio que la razón puede aportar a las inclinaciones y su economía y contienen la representación práctica de ciertas acciones para fomentar un fin que puede presuponerse como efectivamente real (*wirklich*) en todo ser racional, a saber, la felicidad (*Glückseligkeit*) o la satisfacción (*Befriedigung*) de nuestras inclinaciones (*Neigungen*) *extensive*, *intensive* y *protensive*. Para conseguirlo jugará un papel determinante la habilidad para elegir aquellos medios que nos conducirán efectivamente al

¹ B. Carnois, en su *op. cit.*, p. 87, se hace eco de las observaciones planteadas por L.W. Beck —en el artículo *Apodictic Imperatives*, en *Kantstudien*, 1957 (49), p. 12, nota— y por B. Rousset —en su obra citada en bibliografía— acerca de la dificultad presente entre la indicación de la *Fundamentación*, BA 39, según la cual el imperativo categórico sería analítico para una voluntad santa, en el sentido de que, en realidad, se trataría para la misma no de un imperativo, sino de la ley moral, y la afirmación de la *KpV*, por la que la ley moral sería sintética *a priori*, *vd.*, *op. cit.*, A 56. Beck observa una clara contradicción en este cruce de referencias, mientras que Rousset señala en su *op. cit.*, p. 529, nota 26, que «el contexto muestra que lo que es “sintético” no es la presencia de la ley, sino su existencia para nosotros en tanto que deber». En nuestro trabajo defendemos que la misma manifestación de la libertad como ley se expresa como la voz de un mandato que sólo puede oír el ánimo humano, no un espíritu divino, con lo que, a pesar de las dificultades que puedan surgir, especialmente de la mano de algunos textos del *Opus postumum*, no sabemos muy bien qué podría ser la moralidad para una voluntad santa, lo que sí sabemos es que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de nuestra libertad y que ésta no corresponde a la acción inmanente divina. Bien diferente de la hipótesis según la cual la moralidad pudiera concernir a un ser divino será el hecho de que el proyecto material que la libertad como *ratio essendi* de la moralidad impulsa requiera una ampliación en sentido práctico de las posibilidades de nuestra acción, que subsane las faltas de nuestra finitud y satisfaga la menesterosidad de la razón en su interés más elevado.

² *Vd.* *KpV*, A 37; *vd.* *MS, Introd.*, IV, p. 221.

³ En la *KU, EE*, I, p. 44, nota, Kant enmienda un error cometido en la *GMS* —BA 40— donde denominó imperativos problemáticos a aquellos que mandan fines posibles bajo ciertas condiciones, incurriendo así en una clara contradicción, pues deberían haberse llamado más bien *imperativos técnicos* o *del arte*, denominación común de las *reglas de la habilidad* y de los *consejos de la prudencia*, pues esta última no es sino un ejercicio de habilidad que tiene lugar en el interior de una sociedad, que únicamente se distingue de las primeras por tener que determinar en cada momento en qué consista su objeto, a saber, la felicidad en cada caso, tarea que aquéllas ya encuentran ante sí como dada; *cfr.* *KpV*, §3, *Teorema II, Obs.* II, A 46, nota.

mayor bienestar posible, lo que Kant denomina sagacidad mundana o privada, siendo la segunda la que, en todo caso, dé valor a la primera¹. No podrán coincidir enteramente con las reglas de la habilidad, aunque ambos mandan (*gebieten*) querer los medios a quien quiere el fin, es decir, en tanto que son *analíticos*, de modo que en ellos sea una y la misma cosa el representarnos algo como efecto posible y el representarnos a nosotros mismos obrando de esa manera con vistas al efecto, aunque el desarrollo de lo mandado acontezca por proposiciones sintéticas². Así, mientras que la proposición teórico-técnica del matemático que dice que, si se quiere dividir una línea recta en dos partes iguales, según un principio seguro, hay que trazar desde sus extremos dos arcos de círculos, es *sintética*, el saber que sólo mediante tal acción puede producirse el efecto propuesto constituye de hecho una proposición *analítica*. En efecto, no es posible establecer de antemano lo que un hombre quiere y desea exactamente, pues la felicidad es un concepto indeterminado en extremo, desde el momento en que carecemos de la comprensión total de una satisfacción plena de nuestras inclinaciones, algo que únicamente podría alcanzarse por experiencia³. Sorprende la dificultad que encierra la determinación del concepto de felicidad, pero conviene subrayar que, si bien todos sus componentes provienen de la experiencia, en su conjunto constituye un *Ideal de la imaginación*⁴, que exige una totalidad absoluta, un máximo de bienestar que ninguna experiencia puede dar a conocer, por lo que, del mismo modo que las Ideas de la razón —casi como la contrapartida (*Gegenstück*) de ellas—, aparecerá como un problema irresoluble, que esta vez cae del lado de la sensibilidad y los instintos.

Pese a las dificultades que rodean la definición de algo así como la felicidad, la noción alcanzada parece albergar alguna intrigante semejanza con la razón y su exigencia de totalidad, como una suerte de *pendant* sensible de esa perspectiva global que recorre en paralelo a la misma los mismos espacios. No en vano que cada uno asegure, en la medida de lo posible, su propia felicidad, constituye un deber, al menos indirecto, pues la insatisfacción de las necesidades sensibles podría ser una gran tentación hacia la transgresión (*Übertretung*) de sus deberes. Por ello la *doctrina de la virtud* kantiana afirmará que la felicidad será un deber final (*Endpflicht*), si nos aleja del sufrimiento y la miseria que pueden desviarnos del cumplimiento de la ley moral, es decir, como un medio permitido (*erlaubt*) para la moralidad en la habilitación legítima de las circunstancias que menos perjudiquen su implantación⁵. Recapitulando el tratamiento que la felicidad (*Glückseligkeit*) recibe en la moral kantiana, podemos distinguir dos motivos actuantes en su definición. En primer lugar, la observación antropológica, según la cual los *consejos de la*

¹ Vd. GMS, BA 42, nota; cfr. *prag. Anthropol., Pról.*, donde se distingue entre *conocer el mundo* y *tener experiencia del mundo*.

² Vd. GMS, BA 45; cfr. KU, EE, I.

³ Este argumento se utilizará repetidas veces en la obra crítica kantiana, vd. KrV, A 806/B 834; GMS, BA 45-7; KprV, §§ 1-2, §3, A 45-6, §4, Obs., A 51, §7, Obs., A 55 y §8, Obs. I, A 60-1. F. Alquié, *op. cit.* en bibliografía, ha señalado que quizás la crítica kantiana del eudemonismo no hubiera sido tan estricta si la felicidad pudiera definirse de una manera rigurosa y si sus medios pudieran alcanzarse de modo analítico, caso, nos parece, en el que, sin embargo, como en la *Ética* de Spinoza, cuyo pensamiento representa para Kant un ejemplo de consecuencia, no habría nada parecido a los imperativos.

⁴ Vd. GMS, BA 47-8. D. Henrich, en *Der Begriff der sittlichen Einsicht...*, pp. 242-3, que citamos en bibliografía, repara en que Kant se muestra como el *primer crítico* del concepto de felicidad, que presupone el poder reunir el conjunto de deseos en un único conjunto, pero que se las ha con la peculiaridad del desear, que quiere siempre más de lo obtenido. Por ello la felicidad, en cuanto *Ideal de la imaginación*, sólo podrá ser esbozada por seres racionales, pues resulta de la exigencia de la razón de una unidad incondicionada también en la acción, como el respecto material de la *dignidad* (*Würde*) que nos procuramos obrando moralmente.

⁵ Vd. GMS, BA 11-2; cfr. MS, *Tugendl., Introd.*, V, B, p. 388. O. Reboul se pregunta en su *Kant et le problème du mal*, dando lugar a una interesante discusión —vd. bibliografía, pp. 248-250—, si esa felicidad permitida, casi impuesta «como una medicación salutarifera» puede ser aún la felicidad deseada y anhelada.

prudencia cuentan con un fin subjetivamente necesario para todos los hombres, que no es otro que la felicidad, por muchas diferencias que les separen, de modo que únicamente los medios resultarán discutibles, pero no el fin, que en nadie produce indiferencia. En segundo lugar, la inseguridad que rodea a la consecución de ese fin *de interés común*, que nadie puede determinar con total certeza, pues, en virtud de las características enumeradas con anterioridad, la capacidad de representación humana se muestra incapaz de formular en qué consista propiamente la felicidad, para la que se requiere una omnisciencia (*Allwissenheit*) que sólo concierne al orden nouménico¹. La cimentación kantiana de la moralidad ha de tener en cuenta que, en tanto que ser sensible, el hombre es un ser menesteroso (*bedürftig*), que recibe de su misma razón el encargo (*Auftrag*) de ocuparse de no descuidar el interés de su sensibilidad y de que sus máximas tengan en cuenta a la felicidad en esta vida y, en lo posible, en la vida futura², motivo por el cual la *prudencia* debe enseñarse, siempre que no se oponga a la moralidad, sino que complemente y fortalezca la disposición hacia sus fines. En efecto, como leemos en la *Antropología en sentido pragmático*, «un placer que uno se procura a sí mismo (conforme a ley) es sentido dos veces»³, la primera vez, porque lo hemos adquirido (*erworben*), después, porque lo hemos merecido (*verdienen*), de la misma manera que el sueldo recibido tras el trabajo⁴. Si bien no toda la felicidad posible será resultado de nuestro obrar, por lo que Kant concederá gran importancia a su tratamiento como una realidad trascendente en la *Dialéctica* de la segunda *Crítica*, lo que, sin embargo, estamos en condiciones de llevar a cabo en esta vida será la contribución a la realidad de los dos fines que son capaces de coordinar todos los deberes concretos, a saber, la perfección de uno mismo y la felicidad del prójimo. Respetar las condiciones de esta última constituirá un

¹ N. Hinske —en su trabajo *Die "Ratschläge der Klugheit" im Ganzen der Grundlegung*, en O. Höffe (ed.) *GMS. Ein kooperativer Kommentar*, pp. 131-147— proporciona un valioso recorrido por las influencias que la concepción kantiana de la felicidad pudo recibir de la ética clásica, como es el caso de Platón, *vd. Banquete*, 204 e, f; Aristóteles, *vd. Ética a Nicómaco*, I, 2, 1095 a 14ss.; Séneca, *vd. Epístolas a Lucilio*, V, 44, 7: «*Omnes beatam vitam optent [...]* Quid est ergo, in quo erratur, cum omnes beatam vitam optent?»; *cfr. op. cit.*, VI, 57, 14: «*Omnes inquam, illo tendunt ad gaudium, sed unde stabile magnumque consequantur, ignorant*». Pero concederá especial relevancia al efecto que en el pensamiento kantiano pudieran tener la lectura de los *Memorabilia* de Jenofonte y el retrato de Sócrates que proporcionan. En particular repara Hinske en el hecho de que las premisas siguientes, a saber, que, en primer lugar, el concepto de felicidad es la Idea de un todo absoluto, por lo tanto, un concepto indeterminado, que sólo puede delimitarse por medio de elementos empíricos; que, en segundo lugar, los bienes que determinan ese concepto total pueden ser buenos o malos en su uso, así como parece fuera del alcance humano la previsión de las consecuencias de los mismos, de las que resulta la ausencia de un imperativo con respecto a la felicidad —a la que sólo conciernen *consejos* que dejan intacta la libertad de decisión del individuo acerca de sus futuras satisfacciones— recuerdan en mucho las razones empleadas por Sócrates en el diálogo que mantiene con Eutidemo en la obra jenofontiana antes citada. Allí, en efecto, se apuntará que la mayoría de los bienes que conocemos —riquezas, belleza, fortaleza— hacen depender del uso que de ellos se realice la felicidad o infelicidad que reportan al hombre, así como que el único bien indiscutible por deseable, la *eudaimonia*, sólo podrá alcanzarse por adición de los bienes dudosos antes nombrados, lo que da pie a una notable dificultad, a saber, que la felicidad como suprema meta vital (*Lebensziel*) sólo puede caracterizarse mediante elementos tomados de la experiencia. Hinske considera que la lectura kantiana de la felicidad favorece la fundamentación de la moralidad, desde el momento en que disminuye el efecto de sacrificio (*Aufopferung*) de la sensibilidad y sus razones en aras de la ley, pues, una vez que el hombre se ha convencido de que debe dar su felicidad *à fonds perdu*, el horizonte de las oscilaciones del estado y representación de la felicidad actuará como un medio fortalecedor del propósito firme de cumplir lo mandado por el deber. Acerca de la deuda kantiana con la ética de la Antigüedad puede acudirse a la obra clásica de K. Reich, *Kant und die Griechen*, y al trabajo de P. Aubenque, *La prudence chez Kant*, en el que nos detendremos más adelante, ambos citados en bibliografía.

² *Vd. KprV*, A 108.

³ *Vd. Anthropol.*, §63, BA 180.

⁴ *Vd. O. Reboul, op. cit.*, p. 249: «*Se es afortunado de ser el autor de la propia felicidad*».

deber de derecho, por lo tanto, estricto, mientras que su fomento corresponderá a un deber de virtud, amplio e imperfecto¹.

En claro contraste con los imperativos hipotéticos, de fácil solución², habrá que indagar en la radicalidad con que el imperativo categórico comunica su mandato, al ser el único que «*se expresa como una ley práctica*»³ —radicalidad que concierne igualmente al respecto de la libertad que revela—, y en la constricción que implica para nuestra voluntad, interrogando las condiciones de su *posibilidad lógica*, dejando a un lado, por el momento, la realizabilidad (*Vollziehung*) de la acción que determine. Queda fuera de duda, por lo que llevamos visto, que nada podrá aportar la experiencia con respecto a la posibilidad de este imperativo, en todo caso proporcionar una dirección y un hilo conductor que han de tomarse para conseguir —en caso de decidirse por él— un propósito determinado, mientras que el mandato incondicionado (*unbedingtes Gebot*) no deja preferencia (*Belieben*) alguna con respecto al objeto a la voluntad⁴ y debe ser investigado (*untersucht*) enteramente *a priori*. Con la estructura imperativa nos topamos por primera vez con la voz de la libertad encarnada como mandato, que para nosotros es una proposición sintética *a priori*, es decir, conecta el *acto* (*Tat*) necesariamente *a priori* con la voluntad, sin introducir ninguna condición proveniente de la inclinación, desde una Idea de razón que es capaz de adueñarse y convertir en nada —reducir a cero— el conjunto de las causas subjetivas impulsoras a la acción⁵. El imperativo categórico conecta, así, la voluntad humana con el querer una acción, que no se encuentra contenido *analíticamente* en la primera, pues no se trata de una voluntad santa, sino más bien de una voluntad que lucha sin descanso por arraigar una intención moral y ahogar en sí la libertad para el mal. En esa conexión se sospecha y adivina la presencia de un tercero, que no es otro que la libertad, en la línea de una manifestación indirecta que ésta va a hacer propia en la investigación de la razón práctica, por lo que quizás un análisis más vertido en la semanticidad del mandato imperativo pueda sernos de interés.

El mandato absoluto (*absolute Gebot*) del imperativo —un principio objetivo que dice que las máximas de nuestras acciones deben conformarse a la ley— se despliega en una trama de fórmulas, complementarias y relacionadas entre sí, en las que reconocemos diversas maneras de expresar el sentido y alcance de esa requerida conformidad (*Gemäßheit*), que se manifiesta como una de las expresiones más acabadas de nuestra finitud⁶ y, así, como una guía para determinar una división provisional —al menos hasta la redacción de la *Metafísica de las costumbres*— del

¹ Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, V y VII, pp. 386-8 y 390-4.

² Este contraste adquiere mayor claridad a la luz de *GMS*, BA 44, y de las observaciones contenidas en *KU*, *EE*, I, nota, pp. 11-14.

³ Vd. *GMS*, BA 49-50.

⁴ Dado que nos ocupamos en estos momentos de lo que venimos llamando una *fenomenología de la voluntad* estamos perfilando una relación entre la ley moral, como expresión de la libertad, y la voluntad marcada por el ideal de la autonomía, más tarde profundizaremos —desde el espacio abierto por la no coincidencia de la voluntad humana, que también es arbitrio, con el cumplimiento de la ley— en el paso decisivo mediante el cual el arbitrio acoge, haciendo uso de su libertad, las máximas que cumplen la ley moral.

⁵ Vd. la siguiente descripción del mandato del imperativo categórico y del enlace *a priori* que realiza en *op. cit.*, BA 50, nota: «Conecto con la voluntad, sin condición presupuesta a partir de inclinación alguna, el acto, *a priori*, y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, esto es, bajo la idea de una razón que tenga pleno poder sobre todas las causas motrices subjetivas). Es ésta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta (pues no tenemos voluntad tan perfecta), sino que lo conecta con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está contenido en ella».

⁶ No podemos dejar de dedicar unas observaciones a la noción de *fórmula* en el contexto de la moral kantiana. Como tantas otras de sus nociones importadas de otros campos del saber, fundamentalmente del campo de la matemática, la de fórmula se basa en el modo en que la toma el matemático, como proyecto de todo lo requerido para llevar a cabo una tarea, vd. *KprV*, A 14, nota.

conjunto de los deberes. A partir de la fórmula inicial —«obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal de la naturaleza»— podrán derivarse como de un principio todos los imperativos del deber, con lo cual habrá que analizarlo como un primer y sustancioso indicio de que no carece de respuesta significativa la pregunta acerca de qué pensamos al pronunciar el *deber*, de que éste no es una construcción conceptual vacía. Kant hace uso de ejemplos referidos a algunos deberes perfectos, que no admiten excepción y por ello pueden ser ellos mismos *fin*es —como se verá más tarde en la *Doctrina de la virtud*—, como el conservar la propia vida, el mantener y cumplir las promesas, el desarrollo de las facultades racionales, el ejercicio de la beneficencia, que se amoldan sin mayores dificultades al mandato imperativo, a saber, que *pueda quererse* (*wollen können*) que las máximas adoptadas se conviertan en una ley universal, canon de su enjuiciamiento moral. Algunos casos, como la entrega de la propia vida al goce (*Genuß*) o la negación de ayuda a quien atraviesa dificultades, en cuanto transgresiones de deberes meritorios (*verdienstlich*), pueden pensarse como ley natural universal, pero de ningún modo podrán quererse como tal por una voluntad humana, mucho menos deberán convertirse en aquélla. La exposición depurada del deber hace preferible emprender el análisis de situaciones en las que la voluntad no puede cumplir (*befolgen*) la ley más que renunciando a satisfacer las inclinaciones sensibles, estrategia expositiva que, de no entenderse de esa manera, puede contribuir al surgimiento de inexistentes conflictos entre razón práctica y sensibilidad. La divergencia observable entre la consideración de una acción desde el punto de vista de la razón, por ejemplo, como objetivamente válida en cuanto que ley universal, y desde el punto de vista de una voluntad afectada por la sensibilidad, para la que no valdrá subjetivamente como tal, no implica, contrariamente a lo que podría pensarse a primera vista, contradicción alguna, sino más bien resistencia (*Widerstand*) que la inclinación opone al precepto (*Vorschrift*) de la razón y una expresión de nuestra finitud¹. Oímos la apelación de la libertad en nosotros cuando reconocemos la validez del imperativo, si bien nos permitimos —nuestro arbitrio lo permite— algunas excepciones a favor de otros motores de la acción.

Hasta el momento nos hemos detenido en el concepto de deber como un principio con significado y fuerza legislatora en relación a nuestras acciones, que encuentra su único medio de expresión en la antirretoriedad de un imperativo categórico, cuyo contenido ha sido puesto de manifiesto en su generalidad, si bien no se ha alcanzado aún el punto en el que pueda demostrarse *a priori* que tal imperativo exista realmente, a saber, que hay una ley que manda por sí misma absolutamente e independientemente de todo motor. Con el objetivo de acompañar el análisis lógico-semántico con uno de índole transcendental, será necesario reparar en que la realidad (*Realität*) del principio de la moralidad, por la que podemos entender la primera fórmula del imperativo, no es susceptible de derivación de la naturaleza humana, de la que únicamente podríamos extraer un principio subjetivo de la acción, nunca una necesidad práctica incondicionada (*praktisch-unbedingte Notwendigkeit*). Es más, como ya se advirtió con anterioridad, cuanto mayor sea la resistencia impuesta por los motores subjetivos, mejor se podrá observar la dignidad interna del mandato en un deber (*innere Würde des Gebots in einer Pflicht*). Ya el procedimiento de aislamiento del deber, al inicio de esta tercera parte de nuestro trabajo, anunciaba que el origen de éste tenía que ser puramente racional, por lo que la razón «debe

¹ Este es el tenor mostrado por algunas enjundiosas observaciones de la *Crítica del Juicio*, introducidas como respuesta a las objeciones lanzadas hacia la libertad transcendental. Según esta últimas pareciera que la naturaleza contara con la fuerza necesaria tanto para fomentar como para quebrantar y resistir a la libertad, como si hubiera un influjo directo entre ellas, a lo que Kant responderá que la oposición se encuentra en realidad no entre naturaleza y libertad, sino entre la primera como *fenómeno* y los efectos de la segunda, considerados como *fenómenos* ellos mismos; *vd. KU, Introd., IX, A LII-LIII/B LV, nota.*

mostrar su pureza como guardiana de sus leyes», nunca como heraldo de una naturaleza tutora. Esta soledad y pérdida total del respaldo de apoyos externos en la que se encuentra la razón indica, al mismo tiempo y en la misma medida, la inmensidad de la apertura de su uso práctico, en cuanto sede de principios *a priori* que mandan imperativamente¹. Por ello, únicamente una metafísica de las costumbres estará en condiciones de decidir acerca de la conexión enteramente *a priori* del imperativo categórico con una voluntad racional en general, en cuanto aquélla suministra leyes prácticas objetivas concernientes a lo que debe suceder (*geschehen soll*), aunque nunca haya sucedido ni vaya a suceder previsiblemente.

Daremos un segundo paso en este estudio semántico del mandato del deber si reparamos en que la voluntad, como facultad de determinarse por sí mismo a la acción conforme a la representación de ciertas leyes, obra proponiéndose *fin*es, a saber, fundamentos objetivos de su *autodeterminación* que pueden descansar en meros resortes, que los convertirán en fines subjetivos, o bien en motores impulsores válidos para todo ser racional y, así, como fines objetivos. Mientras que los fines propuestos como efectos de la acción serán todos relativos, será posible aislar un fin en sí mismo, a saber, algo cuya existencia posea en sí un valor absoluto, como es el caso del hombre y todo ser racional en general sometido a leyes morales (*unter moralischen Gesetzen*)². Así, como la Idea de lo incondicionado de la razón en su uso teórico era signo del esfuerzo y aspiración (*Bestrebung*) racionales por hacer de sus conocimientos una unidad sistemática, en la segunda y tercera *Críticas* también será índice de las actividades propias de la razón. En efecto, en la *Crítica de la razón práctica* lo Incondicionado será la ley moral en su validez inconmensurable con ninguna constitución (*Beschaffenheit*) objetiva, independientemente de que fuera posible —que no es el caso en el Criticismo— establecer una distinción atendible entre lo creado y los increados, así como en la *Crítica del Juicio* el principio de enjuiciamiento de un fin incondicionado, al que se pueden referir como a su condición el resto de fines de un ser racional libre. Para una mayor clarificación de este asunto remitimos al siguiente pasaje:

«Es un juicio al que no puede escapar el entendimiento más común, cuando reflexiona acerca de la existencia de las cosas en el mundo y la existencia del mundo mismo: que justamente todas las múltiples criaturas, por muy grande que sea su equipamiento artificial y por muy variada, final y mutuamente referida que sea su relación, incluso la totalidad de muchos sistemas de los mismos, que denominamos de manera incorrecta mundos, no serían nada, si no hubiera hombres

¹ Vd. GMS, BA 60-1: «Vemos aquí, de hecho, a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como detentora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora; los cuales en conjunto, aunque son mejores que nada, no pueden nunca proporcionar principios, porque éstos los dicta la razón y han de tener su fuente totalmente *a priori* y con ello su autoridad imperativa: no esperar nada de la inclinación del hombre, sino esperar todo de la suprema autoridad de la ley y del respeto debido a la misma, o, en caso contrario, condenar al hombre a despreciarse a sí mismo y a la vituperación interna»; cfr. *op. cit.*, BA 30. La adscripción del origen de la ley a una divinidad terminaría anulando la moralidad, pues un sistema moral basado en Dios como su legislador resultaría del todo contrario a la moral; vd. E. Weil, *Études kantien*s, vd. bibliografía, p. 99: «La moral debe seguir siendo una moral de la libertad; una moral impuesta por una autoridad externa sería inmoral».

² La introducción de los fines revela de nuevo la no coincidencia de la voluntad consigo misma, carácter esencial que nos remite a textos como *KprV*, A 48 y GMS, BA 15-6, 36 y 63. En *MS, Tugendl., Introd.*, I, p. 381, encontramos una definición de fin como objeto del arbitrio, por el que éste se determina a una acción para producir tal objeto, así como la explicación de un fin que sea al mismo tiempo un deber en sí mismo, acerca de lo que tratarán los apartados II y III del *loc. cit.*, pp. 384-5.

(entes racionales en general) en ellos; es decir, que sin los hombres la entera creación sería un mero desierto, en balde y sin fin final»¹.

Contrariamente a lo que podría parecer, el *fin último* (*letzter Zweck*) de la naturaleza no será la felicidad, sino la cultura, desde el momento en que el valor de la vida humana no reside en lo que el hombre puede recibir, sino en lo que hace y, antes que nada, en lo que quiere, senda en la que nunca encontrará el sinónimo de reposo absoluto o simplemente de muerte que sería la satisfacción completa consigo sí mismo². Pero, al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta que el reconocimiento (*Anerkennung*) de la exigencia imperativa de la ley moral en nosotros califica al ser racional como un *fin final* (*Endzweck*) de la creación³. Sin esta autodeterminación con la que contamos en tanto que seres racionales, reduciríamos nuestra expectativas a las del resto de animales de la tierra, hasta el momento en que una amplia tumba nos absorbiese en su seno y devolviera al enmarañado caos sin fin de la materia, sin que pudiéramos decir que hemos hecho de nuestra vida algo más grande que lo que recibimos de ella al venir al mundo⁴. La relación imperativa con la ley descubre al hombre, por medio del sometimiento de su voluntad a leyes morales, un modo de relacionarse consigo mismo desconocido en la experiencia y, así, una vía en la que se encontrará en condiciones de ganar su *sí mismo propio* (*eigentliches Selbst*), de decidirse y tomar partido por él. De ello dependerá que sea posible aprehender en su máxima generalidad, así como en su respecto más diáfano, a la libertad, como imputabilidad (*Zurechenbarkeit*) de la acción. Si no fuera posible hallar fines que fueran, al mismo tiempo, según su concepto, deberes, el imperativo categórico se vendría abajo junto con todo ensayo de elaborar una doctrina de las costumbres⁵, pues la posibilidad de aislar algo así como un *fin en sí mismo* constituye la materia en la que arraiga e implanta su sentido. En estas condiciones el único ser que podrá considerarse como fin en sí mismo será el hombre, que deja en cuanto tal su impronta en la segunda de las fórmulas del imperativo —«obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, nunca solamente como un medio»⁶—. Como ocurría en el caso precedente, la fórmula podrá ser empleada como piedra de toque para la derivación de los deberes, en una aplicación que sin duda resulta complementaria para su argumento expositivo. Así, quien pretenda cometer suicidio o realizar una falsa promesa se trataría inevitablemente a sí mismo y al prójimo como mero medio.

¹ Vd. KU, §86, A 405-6/B 410: «Es ist ein Urteil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht ent schlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem, zweckmäßig auf einander bezogenen Zusammenhänge sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d.i., daß ohne den Menschen, die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde».

² Vd. KU, §83, A 392/B 396, nota; §84, A 395/B 400; §86, A 406/B 411 y A 408/B 412-3; vd. *Anthrop.*, §61, BA 175-6 y §66.

³ Vd. Rfl. n.º 7205, XIX, p. 284: «Moral es la ciencia que contiene a priori los principios de la unidad de todos los fines posibles de los seres racionales»; cfr. Rfl. n.º 6977, XIX, p. 218; cfr. GMS, BA 77; cfr. KU, §84, A 393-4/B 398.

⁴ Vd. KU, §87, A 423/B 427; cfr. §88, A 427/B 432.

⁵ Vd. GMS, BA 65-66: «[P]ero si todo valor fuera condicionado, y de ahí, contingente, entonces no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón»; cfr. MS, *Tugendl.*, Introd., III, p. 385: «Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrian para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo categórico; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres».

⁶ Vd. GMS, BA 66-7; cfr. *op. cit.*, 64-5; vd. *Muth. Anfang*, VIII, p. 114.

Por otro lado, las acciones por deber no tienen únicamente que mantener la humanidad como fin en sí, no menoscabando ese su carácter, sino que tienen que concordar (*zusammenstimmen*) con ella y fomentarla (*befördern*), contribuyendo así al máximo desarrollo posible de disposiciones (*Anlagen*) que la naturaleza ha puesto en nosotros. En efecto, si nadie participara del fomento de la felicidad de los demás, sin sustraerle tampoco nada, podría mantenerse (*bestehen*) probablemente la humanidad, pero se trataría de una concordancia (*Übereinstimmung*) meramente negativa, no enriquecedora de la humanidad en cuanto fin en sí. Como necesario complemento de este análisis semántico en el que nos hallamos, habrá que señalar que este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí mismo no resulta derivable de la experiencia. Ante todo, en virtud de su universalidad, que ninguna experiencia será capaz de determinar, la humanidad, representada como fin objetivo, como suprema condición limitadora (*oberste einschränkende Bedingung*) de todos los fines subjetivos, tendrá su origen en la razón pura. En este sentido, la existencia humana será la única que albergue en sí un valor absoluto, así como un fin objetivo, por lo que cada existencia se mostrará como un fin en sí —síntesis de razón y existencia—, «la naturaleza racional existe como fin en sí»¹, lo que se traduce simultáneamente en una exigencia de tratar a los otros y a nosotros mismos en ese mismo registro, que podríamos denominar con Ricoeur el ideal práctico del *sí mismo*, a saber, aquella figura de nosotros mismos que podemos delinear mediante nuestras acciones morales².

Si el enunciado prescriptivo de la primera fórmula presentaba *objetivamente* en la regla el fundamento de toda legislación práctica (*der Grund aller praktischen Gesetzgebung*) y el perteneciente a la segunda lo hacía *subjetivamente* en el fin, observamos cómo la tercera fórmula del imperativo habilita la integración de ambas, a saber, en la Idea de la voluntad de todo ser racional como una *voluntad universalmente legisladora*, condición suprema de la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal, que descartará todas las máximas que no puedan coexistir (*zusammen bestehen*) junto a la legislación universal propia de la voluntad (*eigene allgemeine Gesetzgebung des Willens*), pues todas tendrán que poder ser máximas de una voluntad que constituya una legislación universal para el objeto³. La noción de una voluntad

¹ Vd. GMS, BA 69.

² Ricoeur, especialmente en *L'homme faillible*, cap. II, pp. 55-63 y cap. III, pp. 86-96, ha señalado las numerosas invitaciones a la plenitud de una reflexión moral presentes en GMS, frente al esfuerzo de formalización, necesario por otra parte para la justificación plena del imperativo, de la *KprV*. Del lado de la primera se referirá en las páginas mencionadas a la formulación triple del imperativo categórico, que acude a la Idea de legalidad de la naturaleza, de persona y de reino de los fines y se detiene con más cuidado en la presencia en ella de una reflexión acerca de la *persona*, en cuanto paso de la forma a la materia en dirección a la determinación completa de todas las máximas —unificando todos sus momentos—, sólo posible mediante la Idea de un reino de los fines. Debemos señalar también el tratamiento del *respeto* por parte del autor, en buena parte fuera de la ortodoxia kantiana, como la única vía de acceso de la ley a la textura del *Gemüt*, dejando a un lado su momento práctico —interesa lo que el respeto genera en el corazón y en el ánimo humano, más que la relación que le liga a la ley moral como su respecto subjetivo en tanto que motor—. Ricoeur considera que como la *imaginación* se manifestaba en la primera *Crítica* como intermediaria entre sensibilidad y entendimiento, el *respeto* también nos descubrirá como miembros de dos horizontes, a saber, uno sensible y otro inteligible, de ahí, la posibilidad de una discordancia y una falla interna existencial, que constituye la fragilidad del ánimo humano, pues la forma de la persona se funda en una *síntesis frágil*, del mismo modo que la imaginación transcendental era responsable, bajo la directriz del entendimiento, de una *síntesis speciosa*, en la que se constituía la forma de la objetividad del objeto.

³ Vd. GMS, BA 72-3; *cfr. op. cit.*, BA 70. No se ha conseguido aún una completa univocidad con respecto a las fórmulas kantianas del imperativo categórico, si bien un estudio pormenorizado de la cuestión no puede prescindir de la obra de H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, citada en bibliografía, que incluye una extensa lista de las posibles variables. Para nuestro acercamiento semántico a la expresión de la libertad que representa el imperativo parece

universalmente legisladora supondrá la localización, mediante un método analítico, de una expresión de la libertad capaz de traer una nueva legalidad al mundo con sus acciones, pues la capacidad legislativa de la voluntad se muestra como la facultad de convertir el estado presente de las cosas en uno marcado por el paso huracanado de lo libre.

III.4 Paso preliminar a la autonomía como principio supremo de la moralidad: la voluntad libre entre la autolegislación (Selbstgesetzgebung) y el sometimiento (Unterwerfung) a la ley moral.

La tercera fórmula del imperativo categórico, en cuanto exposición de la libertad en su respecto *legislativo*, alberga una importante novedad, en el sentido de que, si bien no nos permite mostrar aún que haya en efecto proposiciones que manden categóricamente, las cuales nuestra investigación se ha visto obligada a admitir como presuposición necesaria para el examen y exposición (*Erörterung*) del concepto de deber, al mismo tiempo, indica (*andeutet*) y cimenta una característica específica del imperativo categórico, que le distingue con nitidez del hipotético, y que no es otra que el desprendimiento y desasimiento (*Lossagung*) de todo interés en el querer por deber (*Wollen aus Pflicht*) mediante la Idea de una voluntad universalmente legisladora (*Idee eines allgemein-gesetzgebenden Willen*)¹, pues carece de sentido pensar que una voluntad que se dé a sí misma sus propias leyes pudiera estar vinculada con interés alguno en la subordinación a esas mismas leyes. El principio de semejante voluntad, universalmente legisladora en sus máximas, se revela, por el momento, como auténtica piedra de toque y, así, como el concepto clave sobre el que se sostiene la entera sintaxis de los imperativos categóricos, en cuanto ley válida para la voluntad de todo ser racional. En este sentido, Kant nos advierte de lo beneficioso de la misma para calibrar en su fracaso todos los esfuerzos filosóficos invertidos hasta ahora para descubrir el auténtico principio de la moralidad. Por un lado, pertenece al conocimiento moral común la certeza de que el hombre esté vinculado (*gebunden*) mediante su deber a la ley, pero aquél caía en una dialéctica inadvertida y natural y era incapaz de descubrir el sometimiento (*Unterwerfung*) de la voluntad humana a su propia legislación universal, así como la libertad que le vincula (*verbindet*) a obrar conforme a su propia legislación. Este inevitable desconocimiento de la presencia de una ley propia originaria de la razón práctica para nuestra voluntad —en virtud de la ausencia de una crítica adecuada— habría de conducir a la sospecha de que todas las leyes debían llevar consigo un interés, propio o ajeno, desde el momento en que únicamente el hallazgo de la facultad (*Vermögen*) de la voluntad de darse a sí misma su propia ley como *autonomía* podía permitir un auténtico progreso en la determinación de aquel principio supremo de la moralidad. Por ello será sólo a partir de la Idea de una voluntad universalmente legisladora, que es la nuestra, como se alcance un concepto más amplio y extenso que los anteriores, a saber, el de un *reino de los fines*, en cuanto principio de enlace sistemático (*systematische Verbindung*) de los seres racionales mediante leyes comunes², pues el principio legislativo de *autonomía de la voluntad* conduce necesariamente *de iure* a su objeto, a saber, la totalidad de todos los fines (*Ganzes aller Zwecke*) sistemáticamente combinados, al que contiene lógicamente —las leyes determinan los fines según una validez universal—. De esta manera, un ser racional finito, pero provisto de una voluntad universalmente legisladora, pertenecerá a ese reino de los fines, como

suficiente el tratamiento de las tres fórmulas canónicas, correspondientes a los tres momentos constituyentes de toda máxima, a saber, el formal, el material y el procedente de una determinación completa, *vd. GMS*, BA 79-81.

¹ *Vd. GMS*, BA 71.

² *Vd. op. cit.*, BA 74.

miembro (*Glied*), en tanto que legislador que se halla sometido a su vez a sus propias leyes, quedando para él en el estatuto de mero ideal la posición de jefe (*Oberhaupt*) del mismo, en tanto que ausencia de sometimiento a la voluntad de otro¹. Pero es la *libertad*, que, como veremos, se halla a la base de la *autonomía* de esa voluntad universalmente legisladora, el principio invisible (*unsichtbar*) que permite que un ser racional pueda considerarse siempre como miembro legislador en un posible reino de los fines, pues su participación (*Anteil*) en éste dependerá en definitiva de su capacidad para producir una legislación universal —especialmente evidente a la luz de la tercera fórmula del imperativo—, lo que realmente confiere dignidad y valor a los conceptos morales, pues «la autonomía es [...] el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»².

III.5 El principio de la autonomía de la voluntad como conclusión del análisis semántico estructural del imperativo categórico.

Las distintas fórmulas del imperativo categórico albergan una clara proyección hacia la aplicación efectiva de la ley moral en el mundo —cuestión que veremos resurgir de un modo más concreto de la mano de la *típica de la razón práctica* y las *categorías de la libertad*— y recogen todo el trabajo conceptual preliminar de la misma que una fenomenología de la voluntad podría realizar en este sentido. Kant afirma, de hecho, que en ellas se acomete la tarea de aproximar una Idea de la razón a la intuición, y así, al sentimiento, de manera que —siguiendo el cauce de las categorías— la primera se referirá a la *unidad* de la forma de la voluntad, atendiendo a la *forma* de la máxima que debe poder valer como una ley natural universal; la segunda a la *pluralidad* de la materia objetiva de la voluntad, ocupándose del *fin* de la máxima, que debe constituir la condición limitadora (*einschränkende Bedingung*) con respecto a todos los fines contingentes; mientras que la tercera remitirá a la *totalidad* de los fines, atendiendo a la determinación omnimoda de las máximas mediante la fórmula que dice que todas deben concordar y coexistir como leyes en un posible reino de los fines, como si se tratara de uno natural. A la vista de esta enumeración, la primera fórmula suele considerarse la ley suprema de la que pueden derivarse el conjunto de los deberes, así como criterio superior de todo juicio moral, sin embargo, si se quiere subrayar el acceso a la ley en nuestro ánimo y, de este modo, su aplicación posible como principio de legislación moral, será recomendable someter toda máxima a cada una de las fórmulas, acercándola en todo lo posible —en la línea de los ejemplos casuísticos kantianos— a la intuición. Dada la analogía entre la validez de una voluntad, como ley universal de acciones posibles, con la conexión dinámica de las cosas según leyes universales —lo formal de la naturaleza—, el imperativo categórico constituirá en tanto que la fórmula de una voluntad

¹ Vd. KprV, A 147: «Nosotros somos, en verdad, miembros legisladores de un reino de la moralidad, posible por libertad, representado mediante la razón práctica a nuestro respeto, pero, sin embargo, somos al mismo tiempo súbditos y no el jefe del mismo, y el desconocimiento de nuestra posición inferior, como criaturas, y la insumisión de la presunción contra la autoridad de la santa ley, es ya un abandono de la misma, según el espíritu, aun cuando estuviese cumplida la letra». La GMS presenta, sin embargo, la figura ideal de una voluntad que fuera al mismo tiempo súbdito y jefe de un reino de los fines como adecuada a todo ser racional en general, vd. *op. cit.*, BA 75.

² Vd. GMS, BA 79; vd. *op. cit.*, BA 78-9: «¿Y qué es, pues, lo que justifica que las intenciones morales buenas o de la virtud se hagan tan elevadas pretensiones? Nada menos que la participación que proporciona al ser racional en la legislación universal, haciéndole de este modo apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual por su propia naturaleza estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, precisamente por ello, como legislador en el reino de los fines, como libre respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que él mismo da y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete al mismo tiempo)» [subrayado nuestro].

absolutamente buena, la primera expresión de la ley práctica de la libertad que podía descubrir el entendimiento más común¹. En segundo lugar, el ser racional como fin en sí mismo será fundamento de las acciones, como condición limitadora en el uso de todos los medios a la mano, de suerte que sea, al mismo tiempo, sujeto de todos los fines posibles y sujeto de una voluntad absolutamente buena². En tercer lugar, todo ser racional como fin en sí mismo deberá poderse considerar como legislador universal con respecto a las leyes a las que esté sometido, peculiaridad a la que se refiere la siguiente formulación del imperativo, a saber, «obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su propia validez universal para todo ser racional». De modo que el precepto de una voluntad que manda atender únicamente a la dignidad del hombre como fin en sí mismo convertirá a todo sujeto racional en digno miembro legislador de un reino de fines —debemos obrar por máximas propias de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines—, cuyo valor interno no aumentará porque se piensen como coincidentes de hecho el reino de la naturaleza y el de los fines, de modo que el *fin final* de la libertad pudiera realizarse en la naturaleza. En todo caso, esa coincidencia actuará como el refuerzo suministrado por un poderoso motor³, pero la *autonomía* seguirá siendo la dignidad (*Würde*) de la humanidad en nosotros y el único objeto digno de respeto. Si emprendemos ahora una breve recapitulación del estudio analítico hasta aquí desarrollado, recordaremos que el concepto de partida del conocimiento moral común fue el de una *voluntad buena*, la cual desde el recorrido que demarcaban el *deber* que ella incluía lógicamente, y el *imperativo categórico* que le servía de expresión, aparecía constituida (*beschaffen*) como *autonomía*, es decir, como productora de una ley a la que ella misma se encuentra sometida y, en este sentido, como la expresión kantiana de la *πρᾶξις* aristotélica. En efecto, parece que el principio de autonomía, a saber, que mis máximas puedan elevarse a ley universal, se expresa como un imperativo categórico al que está vinculada necesariamente como su *ratio essendi* la voluntad de todo ser racional. Pero para probar (*prüfen*) el hecho efectivo de este vínculo no basta la mera descomposición (*Zergliederung*) de los conceptos presentes en su afirmación, sino que habrá que proceder a una crítica del sujeto que permita conocer *a priori* la clave de la constitución de esa proposición sintética. De todos modos, aunque no pudiera probarse ese resultado crítico, que demostraría (*beweisen*) la posibilidad transcendental del imperativo categórico, sí podremos reconocer en la autonomía el principio fundamental de la moral —el único contenido de una voluntad buena será la forma del querer en general—, de manera que, cuando la voluntad busque la ley de su determinación en otro punto que no sea su propia capacidad legislativa, podemos estar seguros de que incurrirá inevitablemente en una *heteronomía*, que le impedirá desplegar y exponer su autoridad imperativa como legislación suprema⁴. Pues, la autonomía será, en efecto,

¹ Vd. GMS, BA 81-2: «Porque la validez de la voluntad, como ley universal para acciones posibles, tiene analogía con la conexión universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, resulta que el imperativo categórico puede expresarse también así: obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales»; cfr. op. cit., BA 84: «Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza».

² De esta manera coincidirán los principios «obra con respecto a todo ser racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima éste valga, al mismo tiempo, como fin en sí» y «obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su propia validez universal para todo ser racional»; vd. op. cit., BA 82-3.

³ Vd. op. cit., BA 85.

⁴ Acerca de los pasos necesarios para que se dé algo así como *heteronomía de la voluntad* puede acudir a GMS, BA 94: «[L]a voluntad no se determina nunca a sí misma inmediatamente mediante la representación de la acción, sino sólo mediante los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa; y aquí hay que poner como fundamento en mi sujeto otra ley, según la cual necesariamente quiero esta otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita un imperativo que restrinja esta máxima»; cfr. op.

no solamente *formal*¹, sino también *material*, si es que el principio determinante de la acción ha sido adoptado por la razón y se deriva de la misma. En ese caso asistiremos al doble movimiento característico de una voluntad autolegisladora y, al mismo tiempo, sometida a su propia ley, de suerte que, la posición de la ley por la razón autónoma se vea acompañada, como el reverso ineludible de la finitud de esa misma razón, por la obediencia a la ley moral. A diferencia del resto de fenómenos, sometidos a las leyes de la naturaleza, pero incapaces de representárselas como emanadas de su propia voluntad —algo que, por otro lado, carecería de sentido y nos introduciría en un extraño mundo espiritual—, el ser racional será capaz de actuar en virtud de la representación que se hace de las leyes o principios objetivos que dirigen su acción, pero, al mismo tiempo, esa espontaneidad habrá de verse acompañada por una consecuente negación de todo conocimiento posible acerca del principio que es su *ratio essendi*, por lo que obedece y se somete a lo que *en él mismo* le supera por su carácter suprasensible. Así, ser racional resultará equivalente a ser autor de las leyes a las que uno se encuentra sometido, pues un ser racional tiene que (*muß*) considerarse siempre como legislador. Nos parece que la libertad como Idea de la razón sostiene el entero despliegue de este movimiento, de un modo especialmente claro desde la necesidad de considerarnos a nosotros mismos, en cuanto legisladores universales, como miembros de un *mundo inteligible*². La voluntad universalmente legisladora será libre porque promulga sus leyes desplegando una virtualidad práctica, que investigará la segunda *Crítica*, pero la *Fundamentación*, por su parte, debía ganar —mediante una fenomenología de la voluntad, en tanto que nombre crítico del preámbulo necesario de una ontología práctica— el concepto de *autonomía*, determinación del modo de ser propio del hombre en tanto que *dignidad*, para que adquiriera legibilidad la estructura racional de la ley moral, de ahí también la atención que hemos dedicado a la riqueza semántica del imperativo categórico. La autonomía, y no una supuesta voluntad divina —aunque dada la *santidad* (*Heiligkeit*) de la ley, podremos llamar a nuestros deberes divinos— será el primer pilar de la moralidad, lo cual no habría sido posible —lo cual no debe dejar de subrayarse— sin la limitación previa de nuestro conocimiento al campo de los fenómenos. En efecto, si se pudiera aportar alguna prueba teórica aceptable acerca de la existencia de Dios, no estaríamos demasiado lejos del peligro de convertir la libertad en los movimientos del autómatas de Vaucanson. Pero lo contrario es el caso, y en ello no dejamos de percibir la concordancia final de la razón especulativa y la práctica con respecto a un mismo propósito, que no es otro que la fundación de la metafísica³. Adelantando en buena parte observaciones concernientes a la convivencia en la facultad de desear de una voluntad y un

cit., BA 94-95: «[L]a voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de la naturaleza del sujeto, acorde (*gestimmt*) con la receptividad del mismo».

¹ *Vd. MS, Tugendl., Pröl.*, p. 378; *cfr. B. Carnois, op. cit.*, pp. 118ss.

² *Vd. el caso del tribunal interno de la conciencia, donde el hombre puede desdoblarse en dos consideraciones de sí mismo, que la distinción de la razón especulativa entre carácter empírico e inteligible hizo posible, en MS, Tugendl.*, §13, p. 439, nota: «Yo, el acusador y, sin embargo, también acusado, soy el mismo hombre (numero idem), pero como sujeto de la legislación moral procedente del concepto de libertad, en que el hombre está sometido a una ley que se da a sí mismo (homo noumenon), ha de considerarse como otro con respecto al hombre sensible dotado de razón (specie diversus)»; *vd. GMS, BA 108-9.*

³ *Vd. KprV*, A 265; *KU*, §89, A 436/B 441-2. B. Carnois nos remite —en *op. cit.*, p. 126, nota 1— con respecto a este mismo escollo a una observación de Jaspers, *vd. op. cit.* en bibliografía, p. 247: «Que no nos sea accesible el ser de la transcendencia por ningún saber, experiencia, conocimiento acabado, impresión subjetiva ni mística alguna, lo convierte en algo así como un lenguaje de la divinidad, pero un lenguaje indirecto. Si pudiéramos poseer un saber al respecto nuestra libertad se hallaría paralizada. Parece como si la divinidad hubiera querido crear para nosotros lo que hay de más elevado —el ser por sí mismo de la libertad— pero que, para hacerlo posible, se haya visto forzada a ocultarse ella misma»; *cfr. E. Weil, op. cit.*, pp. 44, 68 y 94.

arbitrio libres, distinguiremos en la voluntad humana una vertiente legisladora, es decir, autónoma, por la que se sabe miembro de un reino de los fines, y asimismo una vertiente ejecutiva no determinada *necesariamente* por la ley, que nos remite al espacio de heteronomía que abre el arbitrio, cuya relación con la ley será expresada necesariamente por el imperativo categórico¹. En esta distancia apreciamos la misma apertura existente entre lo dado (*gegeben*) por la experiencia y sus condiciones de posibilidad y lo planteado como tarea (*aufgegeben*) por la razón, ahora representada entre la voluntad inteligible —la buena voluntad— y la voluntad afectada por lo sensible —un *arbitrium* patológicamente afectado, pero *liberum*—, largo camino por el que podemos devenir la racionalidad que en el fondo, si bien en germen, nunca hemos dejado de ser. La voluntad como ideal para nuestro arbitrio, expuesto a fragilidades y debilidades irreductibles en un ser lábil, aparecerá en tanto que objeto de respeto como trabajo por realizar:

«Nuestra propia voluntad, en cuanto que actuase sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea, es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser legislador universalmente, aun cuando con la condición de estar al mismo tiempo sometido justamente a esta legislación»².

Puesto que con frecuencia la negación de sí que la libertad lleva consigo permite advertir paradójicamente con mayor finura su invisible estructura, diremos que la relación imperativa que mantiene la voluntad con la ley moral se mantendrá incluso en el acto de su transgresión (*Übertretung*), pues el delincuente no podrá evitar el reconocer (*anerkennen*) la autoridad de la ley, y el respeto que le debe como ser racional, en una deuda (*Schuld*) imposible de saldar, en el mismo momento en que la transgrede (*indem er es übertritt*)³. Luego esa *relación extrema*, cuyas traducciones lingüísticas son con frecuencia recibidas con el apelativo de rigoristas, deja curiosamente en poder del hombre toda una obra, en principio el darse a sí mismo un buen o mal carácter moral, de modo que sea cual sea el resultado será él el responsable, en una imputabilidad cuya posibilidad deberá remitirse, en último término, a la distinción entre la determinación temporal de los fenómenos y su determinación inteligible como nouómenos, recordada en el importante episodio medial de la segunda *Crítica* que es la *Aclaración crítica* (*kritische Beleuchtung*) de su *Analítica* como clave para la salvación y salvaguarda de la libertad de las amenazas del automatismo. En segundo lugar, señala en dirección a la obra histórico-política de convertir la naturaleza y el conjunto de la cultura que podemos construir en ella en un espacio que acoja en sí la inscripción de la libertad, trabajo que, como el personal —la constitución de la personalidad a partir de la disposición a la misma— posee una estrecha ligazón con el destino de la metafísica, en tanto que tránsito de lo sensible a lo inteligible por principios, o de la naturaleza a la libertad y el fin final de ésta. Hasta aquí la labor analítica de la *Fundamentación*, pero el

¹ Vd. *MS, Introd.*, IV, p. 222: «El imperativo es una regla práctica, por medio de la cual se hace necesaria una acción en sí contingente. Se distingue de una ley práctica en que ésta representa la necesidad de una acción, pero sin tener en cuenta si ésta en sí misma se encuentra ya presente interiormente de modo necesario en el sujeto agente (en un ser santo, por ejemplo) o es (como en el hombre) contingente; porque en el primer caso no hay imperativo alguno. Por consiguiente, el imperativo es una regla, cuya representación hace necesaria una acción subjetivamente contingente; así pues, representa al sujeto como uno que tiene que ser obligado (necesitado) a concordar con esta regla»; cfr. Hegel, *Filosofía del derecho*, §27.

² Vd. *GMS*, BA 86-7: «Unser eigener Wille, so fern er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung, handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein».

³ Vd. *op. cit.*, BA 113.

sentido de la proposición sintética *a priori* que representa el imperativo categórico, como principio de la autonomía, requiere que demos un paso más allá de la metafísica de las costumbres, en la que tan sólo hemos expuesto, de la mano del desarrollo del concepto de moralidad, que la autonomía de la voluntad debía estar a su base, sin la cual aquél se convertiría en una idea quimérica. En efecto, la autonomía es la clave de la solución para los juicios sintéticos que se derivan del imperativo categórico, pero para resolver suficientemente —en sentido transcendental, y no sólo con validez para la conciencia moral común— el problema que éste representa es necesario demostrar que hay efectivamente un uso sintético de la razón pura práctica. La tercera sección de la obra presenta, así, el proyecto de una *Crítica de la razón pura práctica* que investigue el origen de la convicción humana acerca de la validez de la ley, es decir, que opere un desembozamiento de la base transcendental del principio supremo de la moralidad —con el que se alcanzarán los extremos límites de la razón práctica—, cuya conclusión conducirá a un discurso acerca de la incomprensibilidad de la libertad. La riqueza ontológica que promete esa aparente paradoja solicitará que el proceder analítico ceda el paso a una *Crítica de la razón práctica*, que descubra un uso sintético posible de la razón pura práctica y demuestre que el imperativo categórico y la autonomía de la voluntad son verdaderos y necesarios como principios *a priori* de la moralidad¹. La segunda *Crítica*, además de partir de un *hecho (faktum)*, fundador de una nueva legislación racional y de un nuevo régimen de inteligibilidad, que es nuestra conciencia de la ley moral, adquirirá una visión de conjunto (*Übersicht*) de las legislaciones racionales de la que carecía la *Fundamentación*, de modo que encontrará, de modo plenamente autorizado (*mit Befugnis*), modos de cooperación entre proposiciones teóricas y el interés práctico que nos permitirán ampliar considerablemente nuestra perspectiva (*Aussicht*) de la libertad, a lo que ya nos referimos, atendiendo a la función estructural de la exigencia práctica de aceptar la realidad objetiva de ciertas proposiciones teóricas indemostrables en ese su espacio de origen, en el apartado I.5 de este mismo trabajo.

¹ Este estudio de un posible uso sintético de la *razón pura práctica* permitirá un acercamiento al principio insondable e incomprensible de la libertad que alcanza los *extremos límites de toda filosofía práctica* y que asimismo servirá de presuposición necesaria para que la segunda *Crítica* pueda serlo de una *razón práctica* —vd. *KprV*, A 30—, cuya realidad ya ha sido confirmada. Un estudio detenido en las metódicamente distintas investigaciones de la moralidad en la *GMS* y la *KprV* lo encontramos en *The Deduction of Moral Law* de D. Henrich, vd. bibliografía, pp. 303-316. El autor sostiene que la justificación de la validez del imperativo en la *GMS* en la reflexión moral se ve oscurecida por las dificultades que encuentra la tercera sección y supone, al mismo tiempo, su limitación cognoscitiva, pues de algún modo, lo que ganamos en *sentido*, lo perderemos en *justificación deductiva*. Si bien esta obra planea *deducir* la libertad de la naturaleza de la razón humana, amparada en la presencia en todos los seres racionales de una voluntad, aquélla no será más que la hipótesis necesaria para la defensa de los principios morales que han sido descubiertos en la razón más común —relación de mutua implicación, así, entre libertad y ley moral como índice de nuestra finitud—; vd. Henrich, *op. cit.*, pp. 327 y 332-3. Según este estudioso, la *KprV* procederá, más bien, a deducir la libertad, no como posibilidad de la ley moral, sino como algo real, como un *faktum*, donde la *Vollstruktur* de la razón que es la ley moral aportará la indicación (*Anzeige*) de su mundo inteligible (*KprV*, A 74). Pero nos parece que unas palabras kantianas —en *MS, Rechtsl.*, §6, p. 252— impiden que consideremos el ensayo deductivo de la *GMS* como menor o como una prueba *débil* al lado del estudio de la *ratio cognoscendi* de la libertad, que es la ley moral: «[E]l concepto de la libertad [...] no es susceptible, en lo que respecta a su posibilidad, de ninguna deducción teórica y sólo puede ser inferido a partir de la ley práctica de la razón (el imperativo categórico) como un *faktum* de la misma». Puede acudirse asimismo, por lo que concierne a la discusión acerca de la relación entre los resultados de *GMS* y de *KprV* al trabajo de R. Rodríguez, *El formalismo ético como lógica de la conciencia moral*, en el volumen colectivo editado por J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, que incluimos en bibliografía.

III.6 Conclusión del ensayo de una fenomenología de la voluntad: la libertad como fundamento invisible (*unsichtbar*) de la autonomía.

Como se ha venido anunciando, la libertad, protagonista en la sombra de la investigación acerca de la voluntad y su dignidad, será el elemento que habilite, en el fondo, la síntesis existente entre la voluntad humana y la ley moral. Con la voluntad, de hecho, nos referimos a una especie de causalidad (*Art von Kausalität*) propia de los seres racionales, pero será justamente la libertad aquella propiedad (*Eigenschaft*) por la que aquéllos serán capaces de actuar, de tener efectos (*wirkend sein*) en el mundo con independencia de la determinación de causas extrañas, en un paso que nos remite al modelo de unificación de dos especies de causalidad en la primera *Crítica*, donde la incompatibilidad de la libertad con la legalidad natural se defendía admitiendo dos tipos de consideración de las cosas y donde la primera era un concepto que la razón se daba a sí misma para solucionar un problema de su uso interno. La propuesta de esa propiedad como clave de la constitución (*Beschaffenheit*) de la autonomía de la voluntad partirá del estado en que dejó la cuestión la solución de la tercera antinomia, es decir, de la oposición, pero, a la vez, convivencia entre la causalidad por libertad o «*propiedad de la causalidad* [de los seres racionales] *de poder ser efectiva con independencia de causas determinantes extrañas*»¹ y la necesidad natural en un mismo mundo de fenómenos. El tratamiento de la causalidad libre en marcado contraste con la causalidad natural proporcionará una silueta *negativa* de la misma, que, si bien no resulta productiva (*unfruchtbar*) para el conocimiento de su esencia, a saber, como facultad de obrar moralmente, representa la única acreditación que una doctrina como el idealismo transcendental, que defiende como su auténtico suelo el $\beta\alpha\theta\omicron\varsigma$ de la experiencia, podía permitir para un principio perteneciente al mundo inteligible. O, si se prefiere, la distinción crítica entre fenómenos y noumenos, es decir, entre determinación temporal e inteligible, evitó la incompatibilidad y la contradicción (*Widerspruch*) entre legalidad natural y causalidad por libertad², que hubiera constituido un conflicto (*Widerstreit*) aniquilador para la misma razón, en un trabajo negativo sin el cual no se sostendría un estudio fenomenológico del resultado de la aplicación (*Anwendung*) —iniciada en sus rasgos mínimos en la última parte de la solución de la primera antinomia dinámica— de un modelo meramente conceptual a un ente concreto del mundo, que no es otro que el hombre. Pero la libertad analizada en la *Fundamentación* parece ser no sólo la aplicación, sino también la indicación de la encarnación de la Idea transcendental de libertad en la noción práctica de la ley moral, donde la realidad objetiva del mundo inteligible al que pertenece provendrá de una acción de la voluntad que se encarga de realizar prácticamente esa Idea³, lo que nos conduce al necesario tratamiento del sentido positivo de la misma.

III.6.1 La necesidad de un concepto positivo de la libertad

El concepto de causalidad, que, como vimos, era el marco categórico y conceptual desde el que podía comenzar a concebirse la Idea cosmológica de libertad, lleva consigo inevitablemente el de *carácter*⁴ y el de *ley*, éste último en cuanto *principio de determinación* (*Bestimmungsgrund*) del sentido de la causalidad de una causa, respecto que promete ser bastante

¹ Vd. *GMS*, BA 97.

² Vd. *KrV*, B XXVII-XXVIII.

³ Vd. V. Delbos, *op. cit.*, p. 319. Allí se repara en que la Idea de un *mundo inteligible* parece sustituir en *GMS* a la noción de *carácter* fundamentada en *KrV*, donde aún no puede explicitarse su relación con la ley, así como será recuperada en *KprV* y *Rel*.

⁴ Vd. *KrV*, A 539/B 567; *cfr.* *GMS*, BA 97.

más rico (*reichhaltiger*) y fructífero (*fruchtbarer*) que el del *sentido negativo* de la libertad. Ésta demuestra mediante esta espontaneidad y autoactividad (*Selbsttätigkeit*) que se trata de una potencia causal perteneciente a un orden inmutable de cosas —así, opera «según leyes inmutables»— y fundante de una nueva legalidad —punto débil de la tesis de la tercera antinomia que atacará sin piedad el escéptico—, a saber, la de la *voluntad libre*. El recorrido anterior justifica que denominemos *autonomía* a esta libertad de la voluntad, en cuanto facultad de ser legisladora para sí misma, cuya expresión como voluntad simultáneamente libre y sometida a leyes morales encontramos en el *imperativo categórico*, como principio de la moralidad, que manda que se obre únicamente según máximas que puedan ser para sí mismas una ley universal. Como se nos dirá en la *Metafísica de las costumbres* en el *concepto positivo de libertad* se fundamentarán todas las leyes prácticas incondicionadas, es decir, morales, que para nosotros, poseedores de un arbitrio afectado sensiblemente (*arbitrium sensitivum*), se mostrarán como imperativos. La unidad y conexión entre la voluntad libre y el principio de la moralidad es necesariamente *sintética*, de suerte que el método reflexivo y analítico, por el que llegamos a la moralidad como hecho con sentido a través de una larga descomposición analítica del concepto de una voluntad buena en sentido absoluto, deberá ser inmediatamente modificado y sustituido por otro. El elemento medial, hacia el que señala (*weisen*) el imperativo como el único concepto que puede operar esa conexión, será el *concepto positivo de libertad*, del que tan sólo contamos, por el momento, con una Idea, no podrá mostrarse (*anzeigen*) precipitadamente, así como tampoco hacerse comprensible (*begreiflich*) aún la deducción del mismo a partir de una razón pura práctica, en cuanto vía de acceso a la conexión sintética contenida en el imperativo, pues no debemos olvidar que sólo conocemos la libertad como una *propiedad negativa* en nosotros:

«Pero aquí no puede indicarse en seguida qué sea ese tercero, al que la libertad nos señala y del que tenemos *a priori* una idea, y tampoco puede hacerse comprensible la deducción del concepto de libertad a partir de la razón pura práctica, y con ella también la posibilidad de un imperativo categórico; para ello hace falta todavía alguna preparación»¹.

En este sentido, la segunda *Crítica* recordará que, si nos fuera posible penetrar (*einsehen*) la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, como libertad positiva, según el modelo transcendental propuesto por la *Crítica de la razón pura*, conoceríamos la íntima unión de libertad y ley moral y la necesidad de esta última, en cuanto suprema ley práctica, se desplegaría ante nosotros con evidencia analítica. Pero la determinación final (*zweckmäßige Bestimmung*) de nuestras facultades de conocer se articula de manera tal que podremos estar agradecidos por la ausencia de una prueba demostrativa acerca de la imposibilidad de una causalidad semejante².

¹ Vd. GMS, BA 99: «Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung».

² Vd. KprV, A 167-8: «[S]i se conociese la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se conocería también no sólo la posibilidad, sino hasta la necesidad de la ley moral, como ley suprema práctica de seres racionales a los cuales se atribuye libertad de la causalidad de su voluntad; porque ambos conceptos están unidos tan inseparablemente que se podría definir también la libertad práctica como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral. Pero la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo sensible, no puede ser conocida de ningún modo, según su posibilidad; felices nosotros, si podemos estar suficientemente seguros de que no tenga lugar prueba alguna de su imposibilidad»; cfr. op. cit. §7, Obs., BA 55-6: «Se puede denominar a la conciencia de esta ley fundamental un hecho de razón [...] que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori* [...] aunque sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo

Pues si bien la distinción entre la determinación de los fenómenos en el tiempo y como cosas en sí mismas parece algo demasiado pobre para los deseos de inteligir (*einsehen*) un modo de ser y actuar inteligible sólo peculiar del hombre, la amenaza de pérdida de la *gloriosa apertura* (*herrliche Eröffnung*) de lo práctico, si no nos atenemos al cauce abierto por la razón especulativa, se transformará en irremediable estado de hecho, de modo que ese equilibrio consecuente entre resultados del trabajo de la razón geográficamente dispares nos recuerda que el estudio de la relación entre *razón* y *libertad* ha de quedar muy lejos de una transgresión de los ejes básicos de la analítica trascendental del entendimiento puro.

III.6.2 Análisis del vínculo entre libertad y razón

Dado que el obrar moralmente es ley para nosotros, seres racionales finitos, que carecemos de las condiciones prácticas de una voluntad santa, surgirá como una exigencia de todo derecho la concerniente a la demostración de la libertad, en cuanto facultad de obrar con independencia de todo móvil extraño, como propiedad práctica de todos los seres racionales. No ayudará en esta tarea ningún ensayo que pretenda exponerla amparándose en supuestas experiencias atribuibles a la naturaleza humana, sino únicamente su demostración *a priori* como predicado de la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) de los seres racionales en general, dotados como están de voluntad¹. Bastará por el momento con esta admisión (*Annehmung*) de la libertad como fundamento en la Idea (*in der Idee zum Grunde gelegt*) de las acciones (*Handlungen*) de sujetos racionales, admisión que no implica en modo alguno la imposible demostración (*Beweis*) de la libertad desde un punto de vista teórico². Podemos afirmar, de esta manera, que todo ser racional, dotado de voluntad, obrará bajo la Idea racional de libertad, por lo tanto, será la manifestación fenoménica de una libertad práctica, generadora de efectos en un mundo que aspira a convertir en un mundo de los fines. Intentar demostrar la existencia y la pervivencia de una razón que, en lugar de mostrarse como autolegisladora, se dejase determinar en sus juicios por elementos extraños a su atención, como los provenientes de ciertos impulsos y apetitos, equivaldría a algo así como lo que Kant afirma al principio de la segunda *Crítica*, a saber, «*como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón*»³. Pero más bien ésta tendrá que actuar como la autora (*Urheberin*) y guardiana de sus principios, haciendo plena abstracción de todo influjo heterónomo, y, como tal, se considerará a sí misma como libre⁴. Una muestra de ello es que ni siquiera —siguiendo un ejemplo caro a Kant— el peor bribón podrá acallar los efectos de la libertad en él, que *involuntariamente* le conducirá a pensarse como un posible miembro de un

cual, empero, como concepto positivo, se exigiría una intuición intelectual, que no se puede admitir aquí de ningún modo».

¹ Vd. *GMS*, BA 100.

² Vd. *op. cit.*, BA 100, nota; cfr. *MS*, *Introd.*, IV, p. 221: «El concepto de libertad es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo».

³ Vd. *KprV*, A 23; cfr. *GMS*, BA 112.

⁴ Vd. *GMS*, BA 101: «Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección procedente de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influjos ajenos, por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional debe considerarse a sí mismo como libre».

reino de los fines. Si bien el ser racional es el único que puede darse a sí mismo la propia ley de sus acciones y someterse, así, a una legislación autónoma, la sutil distancia abierta entre razón y libertad, donde la segunda ejerce de *fundamento abismático* de la primera, habilita que el arbitrio —la voluntad fenoménica— pueda decidir volverse *libremente* contra la ley propia (*eigen*), hecho contra el que, por ser un acto de libertad (*Actus der Freiheit*), en un sentido estrictamente ontológico, ningún observador imparcial, conocedor de la naturaleza humana, tendrá, en principio, nada que objetar¹. La transgresión de la ley será un hecho posibilitado por la misma articulación de los conceptos que constituyen la ontología crítica práctica anunciada por la *Fundamentación*, que en cuanto posibilidad legítima de un ser racional finito no podrá vituperarse, sino que solicita que se saque a la luz su estirpe racional. A ello volveremos con más detenimiento en el capítulo quinto de esta tesis doctoral.

III.6.3 Sentido y alcance de la libertad como concepto clave de la fundamentación del principio supremo de la moralidad

Al final de la segunda sección de la *Fundamentación* la *autonomía* se definirá como la imposición (*Außerlegung*) de la voluntad a sí misma de una ley universal que dicta la aptitud (*Tauglichkeit*) de sus máximas para convertirse en ley universal, en abstracción de todo interés, pasaje en el que nos parece descubrir la función implícita de un concepto, a saber, la libertad, como término medio en un razonamiento concerniente a la noción de autonomía, que opera entre los extremos que representan las máximas y la ley². Hasta el momento nuestro trabajo se ha detenido en el modelo propuesto por la primera *Crítica* para pensar sin contradicción una causalidad por libertad, así como en la atribución por parte de la conciencia moral común de la libertad a todos los seres racionales como motor de sus acciones, pero en modo alguno habíamos podido demostrar esa especie (*Art*) de causalidad como algo efectivamente real (*wirklich*) en la naturaleza humana. Más bien la habíamos presupuesto para poder pensar el concepto de un ser racional, autor de acciones que le son imputables, y, así, para poder atribuir a todo ser dotado de razón y voluntad la propiedad de determinarse a obrar bajo la determinación de la Idea de razón que es la libertad³. De esta atribución ha resultado la conciencia de una ley para la acción (*Gesetz zu handeln*), que dicta que las máximas de una voluntad autónoma deben poderse convertir siempre en leyes universales, es decir, en principios morales objetivos, componiendo así una legislación universal, que en su reverso material aparecerá como un reino de los fines. Es evidente que nuestra razón tomará algún interés en la consecución de esos resultados —todo el esfuerzo de la *GMS* resulta de ello—, pues en ellos está en juego nada menos que el poder ser racional en sentido práctico, lo que para los seres racionales finitos se traduce en la inextinguible *conciencia del deber*⁴:

¹ Vd. *KprV*, A 62: «[S]i alguno ha fundado sus principios únicamente sobre su propio provecho, no tendrías la menor cosa que alegar contra esa forma de proceder».

² Vd. *falsche Spitzfind.*, II, 58-59: «un concepto distinto (deutlich) sólo es posible mediante un juicio, pero uno completo (vollständig) sólo puede serlo mediante un silogismo»; cfr. el detenido estudio de B. Hoegemann consagrado a la *GMS*, *Die Idee der Freiheit und das Subjekt*, pp. 233-7, incluido en nuestra bibliografía.

³ Vd. *GMS*, BA 101-2.

⁴ Vd. *op. cit.*, BA 102-3.

«Parece, pues, como si en la Idea de la libertad sólo presupusiéramos propiamente la ley moral, a saber, el principio mismo de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar por sí misma su realidad y objetiva necesidad»¹.

De esta manera se alcanza el importante paso para la fundamentación del principio supremo de la moral que representa la determinación del principio legítimo y auténtico (*echtes Prinzip*) con la máxima precisión (*Genauigkeit*) posible, si bien no podemos adelantar con ello un solo paso en lo concerniente a su validez y a la necesidad práctica —a la constricción— de someterse a él, dificultad que ya se encontró al sostener la necesidad de resolver *a priori* la validez del imperativo categórico, en cuanto expresión de la autonomía de la voluntad. El fundamento de la validez universal de la ley moral, condición limitadora de nuestras acciones, así como del elevado valor de esta ley de nuestro actuar, será sin duda el responsable de que nuestra razón ponga en ella un interés tan alto, hasta el punto de dejar a un lado, como algo específicamente distinto, el estado físico de su existencia y las necesidades (*Bedürfnisse*) del mismo. La aproximación a la libertad, en cuanto concepto cimentador (*ergründend*) de la vida moral, solicitará que reparemos en la peculiaridad de la razón humana finita, que le permite *tomar interés* en una constitución personal (*persönliche Beschaffenheit*) —casi podríamos decir en la *constitución de la personalidad*—, que, sin embargo, no conlleva un interés por la satisfacción de sus necesidades físicas ni por el bienestar de su estado (*Zustand*), lo que no impide que la posesión —que siempre será en este caso adquisición (*Erworbenheit*)— de aquella constitución o modo de ser nos capacite (*fähig machen*), por dignidad, para la participación en un estado de felicidad. Sin la libertad, que nos permite dejar a un lado todo interés, y sin las leyes morales derivadas del gesto de nuestra razón a favor (*zum Behuf*) de lo libre no sería posible el juicio anterior, que tampoco clarifica (*erläutert*), ni puede hacerlo, cómo nos desprendemos de todo interés empírico, decidiendo someternos a ciertas leyes morales, acto y resolución por el que descubrimos en nosotros un valor supremo que subsana toda pérdida física. Dicho de otra manera, el reconocimiento de un principio como la libertad nos abre la perspectiva de un valor supremo presente en nosotros, que ningún estado físico podrá disminuir ni menoscabar en lo más mínimo con su compulsión. Por el contrario, incluso el bienestar físico más perfecto que fuésemos capaces de pensar quedaría ensombrecido en su magnitud y poder a manos del concepto de dignidad (*Würde*), pero por este cauce no penetraremos aún en cómo ello sea posible, por lo tanto, en por qué la ley moral nos obliga (*verbinden*)², limitación que en estos

¹ Vd. GMS, BA 103: «Es scheint also, als setzen wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen».

² Una nota de MS —Tugendl., Introd., I, p. 382, nota— pone de manifiesto el contraste entre las dos razones que convergen en la naturaleza humana, a saber, las de la sensibilidad y las de la razón. La moralidad y la determinación a la acción por deber no implica de por sí ninguna negación de la adscripción sensible del hombre —contrariamente a lo que se ha convertido en lugar común de tantas críticas al *formalismo kantiano*—, más bien habrá que atender en lo necesario al bienestar físico para no verse obstaculizado innecesariamente en el cumplimiento del deber. El pasaje de la nota mencionada expone con gran claridad la oposición, que casi podríamos tildar de *estética*, entre inclinaciones y deber, hasta el punto de afirmar que sus respectivas condiciones de manifestación se embozan y ocultan entre sí: «Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente. Así por ejemplo, aquel que posee una resolución suficientemente firme y un alma fuerte como para no renunciar a una diversión que se ha propuesto, por muchos que sean los daños imaginables que pueda atraer sobre sí, pero que, sin embargo, renuncia a su propósito sin vacilar, aunque a disgusto, cuando piensa que con ello descuida obligaciones a su cargo o desatiende a su padre enfermo, demuestra precisamente su libertad en sumo grado al no oponer resistencia a la voz del deber».

momentos de la fenomenología práctica de la libertad nos recuerda las condiciones de la finitud que nos franquearon el paso hacia la magnífica perspectiva de la moralidad.

La *Fundamentación* advertirá, en un primer momento, de la distinción entre los aspectos legislativo y ejecutivo de la voluntad humana como una suerte de círculo vicioso, en el que nos suponemos (*annehmen*) como libres en el orden de las causas, para pensarnos, inmediatamente después, sometidos a las leyes morales en el orden de los efectos. Lo que el trabajo realizado hasta el momento permitirá afirmar acerca de este círculo aparente será la intercambiabilidad de los conceptos de *libertad* y *sometimiento a la ley moral* en su común constitución de la autonomía, lo que representa una clara dificultad para explicar el uno como el fundamento del otro —ambos desembocan en el mismo principio práctica—, dificultad que nos remite siempre a la distancia —propia de una voluntad que no se caracteriza tanto por darse a sí misma la ley como por representársela y apropiársela como tal—, existente entre la libertad como *ratio essendi* del *faktum* de la ley moral y la ley como *ratio cognoscendi* del principio insondable de la libertad¹.

III.6.4 La solución del círculo entre actividad legisladora y sometimiento a la ley desde la apertura de otro punto de vista a partir del concepto de libertad

La aparente oposición entre nuestra condición de seres libres en el orden causal y nuestro sometimiento a leyes morales en el orden final, dos consideraciones acerca de un mismo sujeto que hallaban su unidad en el concepto de autonomía, vuelve a remitirnos al modelo de solución aportado en la discusión acerca de la primera antinomia dinámica y su silueta preliminar. Parece necesario recordar ese modelo, en el que nos detuvimos en el capítulo II de nuestro trabajo, desde el momento en que cuando nos pensamos según nuestra causalidad como entes libres, adoptamos un punto de vista distinto del que nos permite representarnos como efectos, integrados en series de estados sometidos a la legalidad natural. Quizás la solución de este pequeño escollo, pero cargado de consecuencias, propuesta al final de la *Fundamentación* pase por atender a la *solución crítica* de la Antinomia de la razón práctica:

«En la antinomia de la razón pura especulativa se encuentra un conflicto semejante entre la necesidad natural y la libertad, en la causalidad de los sucesos en el mundo. Fue suprimido demostrando que no era un conflicto verdadero, si se considera a los sucesos y al mundo mismo en que ellos acontecen [...] sólo como fenómenos; en efecto, uno y el mismo ente agente, *como fenómeno* (aun ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo sensible que siempre es conforme al mecanismo natural, empero con respecto al mismo suceso, en la medida en que la persona agente se considera al mismo tiempo *como noúmeno* (como inteligencia pura, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento de determinación de aquella causalidad según leyes naturales que esté a su vez libre de toda ley natural»².

¹ Vd. GMS, BA 104-5; cfr. la distinción de la *voluntad*, que dicta las leyes, y el *arbitrio*, responsable de las máximas, en MS, *Introd.*, IV, p. 226. A.-M. Roviello consagra un interesante apartado de su *op. cit.* a este nivel de dificultades que despliega una fenomenología de lo invisible, como es el caso de la libertad, que parta de la naturaleza de sus representantes en la naturaleza humana, como es el caso de la ley moral, vd. *op. cit.*, cap. II, § 2, *La ley como Idea o como representación*, pp. 95-100.

² Vd. KpV, A 205-6: «In der Antinomie der reinen praktischen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit, in der Kausalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen [...] nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Natumechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als

Recuperamos de este modo la distinción crítica entre fenómeno y cosa en sí, que ya se ha venido mostrando determinante en repetidas ocasiones en nuestra aproximación a la cuestión de la libertad, subrayada en la *analítica trascendental* de la primera *Crítica*, donde la cosa en sí actuaba como signo de un fundamento desconocido de los fenómenos, que sí podemos conocer, y, así, de un fundamento invisible que nunca estaremos en condiciones de inteligir (*einsehen*), dada la limitación inherente a nuestra razón como facultad superior de conocer. Siguiendo el hilo conductor que proporciona esta distinción crítica de calado metafísico, podremos aplicarla, como era la intención de la tercera antinomia, a nosotros mismos, que sólo por la presuposición (*Voraussetzung*) de la libertad, no de nuestras facultades *sensibles* de conocimiento, podemos concebirnos como autores de acciones con total independencia en sus fundamentos de determinación con respecto a las leyes naturales. El desconocimiento (*Verkennung*) del operador crítico que habilita ese doble punto de vista, a saber, el diferente sentido y relación con el que pensamos al hombre cuando le llamamos libre y cuando le consideramos como uno más de los fenómenos, integrado en un tejido interconectado de series de estados y acontecimientos según leyes naturales, como respectos necesariamente enlazados en un mismo sujeto, conduciría de modo inevitable a una incompatibilidad y contradicción (*Widerspruch*) entre naturaleza y libertad, en la que se aniquilaría (*aufheben*) la función clave que la libertad desempeña en relación al principio supremo de la moralidad. Al mismo tiempo, el método crítico revela que la Idea de un mundo inteligible actúa igualmente como heraldo de una nueva *estética* propia de la libertad y, así, como portadora de nuevas propuestas de examen para una construcción conceptual como el imperativo categórico, que, como un principio legítimo, habilita (*veranläßt*) la síntesis que en él tiene lugar¹.

III.6.5 El motivo del doble punto de vista como clave para determinar no sólo la posibilidad lógica, sino también la posibilidad trascendental del imperativo categórico

En virtud de nuestra doble pertenencia, por un lado, en cuanto seres que buscan la felicidad como su máxima determinación, al mundo sensible, y, por otro, en cuanto seres capaces de moralidad, al mundo inteligible, consideraremos, en una actitud consecuente con esa distinción representativa de nuestra finitud, a la ley de la libertad, que contiene (*enthält*) la ley del mundo inteligible, es decir, lo *suprasensible en nosotros*, como imperativo y a las acciones conformes a ese principio práctico objetivo como deberes. Dicho en otras palabras, el concepto de un *mundo inteligible*, contenido y albergado en el concepto positivo de libertad —como indica su primera aparición en la *Dialéctica trascendental* de la razón práctica—, será el responsable de la síntesis entre la voluntad y la ley moral:

«Y, así, son posibles los imperativos categóricos, porque la Idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, de donde si yo fuera solamente tal, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad; pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, *deben* ser conformes a dicha autonomía»².

Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbar Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne».

¹ Vd. V. Delbos, *op. cit.*, p. 317.

² Vd. GMS, BA 111: «Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen»; cfr. Carnois, *op. cit.*, p. 90.

El concepto práctico que mejor define la aptitud e infraestructura moral de la finitud humana, a saber, el deber encierra, pues, toda la riqueza de la concepción kantiana de la *praxis*, de modo que el que mis acciones no puedan ser inmediatamente y en todo momento conformes a la autonomía expresa la validez de un deber categórico, en la medida en que sobreviene (*hinzukommen*) a nuestra voluntad sensiblemente afectada su pertenencia como razón práctica a un mundo inteligible y una determinación de la voluntad libre ejercida por sí misma sobre nuestra naturaleza sensible, análoga a la de la multiplicidad sensible mediante los conceptos puros *a priori* del entendimiento, resultará ser una proposición sintética *a priori*, carácter que posee el imperativo categórico¹. En este sentido, nuestra razón, en cuanto razón práctica, nos permite y nos obliga a la vez a considerarnos desde un punto de vista muy diferente al orientado por nuestros apetitos (*Begierde*)², en el que la idea de deber mantendrá una excelencia (*Vorzüglichkeit*) y al que impulsa y constriñe (*nötigen*) la Idea de libertad, presuposición necesaria y *ratio essendi* del imperativo. Si bien no podremos penetrar (*einsehen*) cómo la libertad misma sea posible, sin que ello significara irremediabilmente una transgresión de los cauces legítimos del equilibrio que la analítica del entendimiento puro estableció entre las facultades de conocer, su estatuto de presuposición oriunda del uso práctico de la razón — fundamentada en la efectiva matriz de discursos *ex principiis*, que es la indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) que la razón encuentra en la reflexión sobre sí misma— parece una inestimable *ratio sufficiens* para la validez del imperativo categórico con que se expresa el mandato moral. Con ello se advierte el imposible embozamiento no aparente de la conciencia de una buena voluntad, que actúa como indicador y recuerdo de la ley de la libertad para una voluntad sometida a todo tipo de influjos sensibles, conciencia que nos permite reconocer la transgresión e imputar las acciones a los agentes responsables.

III.6.6 La inconcebibilidad (*Unbegreiflichkeit*) de la libertad y la determinación del extremo límite (*die äusserste Grenze*) de la filosofía práctica

La libertad con la que los hombres se piensan como agentes inteligibles, propiedad que va de la mano de su razón, no podría rebajarse a un concepto empírico, más bien su suspensión de las determinaciones temporales —como expresa el *sollen* en los discursos prácticos— ejercerá de recuerdo constante de lo que debería suceder o haber sucedido, aunque la realidad efectiva amenace o incluso haya impedido la realización de los fines de ciertas acciones posibles por libertad³. Podría objetarse que tampoco la necesidad natural contiene nada empírico, pues el sentido del conocimiento transcendental concierne a la reflexión acerca de cómo conocemos los objetos de la experiencia y, por lo tanto, como señala Kant en una conocida nota de los *Prolegómenos*, se caracteriza por preceder (*vorhergehen*)⁴ a la efectividad de aquélla, si bien sólo

¹ Vd. GMS, BA 111-2.

² Acerca de los pasajes más relevantes sobre la presentación de nuestra pertenencia a un mundo inteligible en cuanto seres dotados de libertad; vd. GMS, BA 110: «[C]uando nos pensamos como libres nos colocamos como miembros en un mundo inteligible»; *op. cit.*, BA 111: «[S]on posibles los imperativos categóricos porque la Idea de libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible». Kant responderá a una objeciones lanzadas por Kieseewetter, concernientes a la aclaración de la relación entre libertad y ley moral desde el par *ratio essendi/ratio cognoscendi*, que la libertad conocida como causalidad de la voluntad de los seres racionales y la ley moral incondicionada son dos determinaciones recíprocas de la Idea cosmológica de la libertad, de la *espontaneidad absoluta* contenida en ella; vd. *carta a Kieseewetter*, 20-IV-1790, *Briefwechsel*, II, p. 152.

³ Vd. KrV, A 547/B 575: «El deber (*Sollen*) expresa una especie de necesidad y conexión con fundamentos que, de otro modo, no aparece en la entera naturaleza»; *cfr. op. cit.*, A 534/B 562 y A 550/B 578ss.

⁴ Vd. *Proleg.*, A 204, nota.

en lo empírico podrá contar con una aplicación (*Anwendung*). Pero, mientras que la legalidad natural en su formalidad proviene del entendimiento y su realidad (*Realität*) es demostrada en su validez *a priori* en ejemplos de la experiencia, la libertad tan sólo aparecía al final de la solución de la primera antinomia dinámica como una Idea de la razón, pensable, pero cuya realidad objetiva parecía en sí dudosa. Como ya ha sido indicado repetidas veces a lo largo de este trabajo, sin el paso dado por la filosofía especulativa a favor de la posibilidad de una unificación (*Vereinigung*) de naturaleza y libertad en el mismo campo de objetos, no sería posible para la razón práctica garantizar ni cimentar la fundamentación de la libertad como el único sendero (*Fußsteig*) en el que resulta posible hacer un uso real y constitutivo de la razón¹. Pero el establecimiento de una ausencia de contradicción no está en condiciones de indicar el límite (*Grenze*) de la razón práctica, que requiere ese trabajo previo de la razón en su uso especulativo para gozar de seguridad frente a los ataques exteriores que pretenden disputarle el campo donde quiere edificar (*anbauen*)². Recordemos la solución aplicada en la tercera antinomia para introducir aisladamente lo que acerca de la libertad ha podido extraerse a partir de la razón común humana, en cuanto que *ratio essendi* de la moralidad y su ley. Los resultados al respecto han sido, hasta el momento, que el hombre tiene conciencia de su posible independencia del conjunto de las causas sensibles, por lo que puede concebirse como *inteligencia* legisladora en un orden inteligible, donde los fundamentos de determinación son de otra especie que los sensibles, sin que pueda hallarse contradicción alguna en el hecho de que una cosa en el fenómeno esté sometida a ciertas leyes y que, al mismo tiempo, desde otro respecto, se muestre independiente de las mismas³. Así, mediante el concepto de un mundo inteligible la razón pone el primer cimiento (*Grundlage*) para poder pensarse como práctica⁴, y de ahí, para garantizar la autoconciencia del hombre como inteligencia, es decir, como causa eficiente libre (*frei wirkende Ursache*), algo que no podría darse si los influjos sensibles resultaran determinantes, sin interrupción posible de su circuito natural, para nosotros. En esta conciencia de sí se encuentra el origen de la pretensión (*Anmaßung*) del hombre de conocer una voluntad que en nada es determinada por apetitos e inclinaciones, de cuyas acciones es responsable como inteligencia, según principios de un mundo nouménico, cuya descripción pormenorizada hallamos en la segunda *Crítica*⁵. Si bien el establecimiento de la no contradicción entre naturaleza y libertad no alcanzaba el límite de la razón práctica y, tomando prestada la expresión kantiana, tendremos suerte si con ese resultado se ha señalado suficientemente el inicio de la tarea que queda en manos de una crítica de la razón pura práctica, el pensarnos como miembros de un mundo inteligible tampoco lo transciende (*überschreiten*), sino que ese peligroso paso se producirá más bien cuando uno pretenda intuirse (*hineinschauen*) y sentirse (*hineinempfinden*), en una efectiva pertenencia y arraigo, en ese mundo. Lo primero constituye un pensamiento meramente *negativo* con respecto a lo que conocemos acerca del mundo sensible, que como tal no proporcionará ninguna ley a la razón para la determinación de la voluntad, y sólo se muestra *positivo* en la medida en que la libertad en sentido negativo está conectada con una facultad positiva y con una causalidad de la razón, que se expresa en la voluntad. Pero pretender conocer el objeto de esa voluntad, en tanto que causa

¹ *Vd. GMS*, BA 115; *cfr. KrV*, A 543/B 571.

² *Vd. GMS*, BA 116.

³ *Vd. op. cit.*, BA 117.

⁴ *Vd. op. cit.*, BA 119.

⁵ Esa inteligencia es lo que constituirá su auténtico yo (*eigentliches Selbst*), por lo que el orden de las tendencias e impulsos sensibles no tendrá la fuerza suficiente para anular esa determinación racional, si bien cada uno en sí mismo será responsable (*verantwortet*) de la complacencia (*Nachsicht*) que les dedique y de la influencia que les tolere sobre sus máximas, en perjuicio de las leyes objetivas de la razón; *vd. GMS*, BA 118.

motriz proveniente del mundo inteligible, transgrediría sus límites, al aspirar a conocer (*erkennen*) algo de lo que nada sabe (*wissen*) —lo que nos remite a una de las principales enseñanzas de herencia socrática de la *Dialéctica trascendental de la razón pura*, a saber, el conocer lo que no se sabe¹—. Si la razón pretendiera explicar cómo la razón pura puede ser práctica incurriría en la imposible tarea de averiguar cómo sea posible la libertad, de modo que trascendería con toda seguridad su límite extremo, olvidando fatalmente el estatuto peculiar con que se presupone necesariamente la libertad, en cuanto fundamento de una proposición sintética *a priori* como es el imperativo categórico, a saber, como una mera Idea racional, cuya relación objetiva no se puede exponer (*darstellen*) según leyes naturales, por lo que tampoco en una experiencia posible. Carecemos de cualquier ejemplo o analogía que nos permitiera concebirla (*begreifen*) o penetrarla (*einsehen*), pues, cuando dejan de regir las determinaciones según leyes naturales, perdemos de vista con ellas las explicaciones (*Erklärungen*) y sólo contamos con la fuerza subjetiva de la defensa (*Verteidigung*), es decir, con el rechazo (*Abtreibung*) legítimo de las objeciones procedentes de los que pretenden (*vorgeben*), después de haber intuido presuntamente la esencia de las cosas, que la libertad es imposible², es decir, de aquéllos que, después de anular los ejes fundamentales de la metafísica según el idealismo trascendental, consideran al hombre desde un único registro, a saber, como fenómeno sometido a leyes naturales.

Otra de las limitaciones, estrechamente ligada a la anterior, que determinan y restringen el alcance de nuestra razón será la que nos impida hacernos concebible el *interés* por el que la razón se hace práctica, el que el hombre toma en las leyes morales³, pues para que ello fuera posible —para comprender que nos interese la universalidad de la máxima como ley, esto es, la moralidad— habría que poder concebir *a priori* la potencia causal de la razón, capaz de producir (*hervorbringen*) una sensación de placer o de dolor que acompañe al cumplimiento o a la transgresión del deber⁴. La respuesta a la pregunta por la posibilidad de un imperativo categórico indicará, de este modo, cuál sea el único estatuto en el que la libertad resulta posible, a saber como presuposición necesaria para el uso práctico de la razón, pero la pregunta por la posibilidad de esa presuposición no podrá solucionarla, a su vez, ninguna razón humana⁵. La presuposición de una libertad para el arbitrio (*Willkür*) no está sólo plenamente autorizada, como dejó asentado la primera *Crítica*, sino que se muestra del todo necesaria para la fundamentación de una *voluntad libre*. Pero, a pesar de esa necesaria hipótesis, la razón humana no puede explicar cómo ella es por sí misma práctica, o lo que viene a ser lo mismo, cómo puede proporcionar un motor y producir un interés moral, pues ello implicaría que conociera la posibilidad de la libertad como causalidad de una voluntad⁶. El hecho de que contemos con la Idea de un mundo inteligible no implica una revolución de nuestras fuerzas cognoscitivas, de modo que podamos llegar a conocerlo, sino que más bien servirá de eje desde el cual elaborar un discurso acerca de la admirable conformidad a fin de la proporción entre nuestras facultades de conocer. La razón alcanzó ese concepto inteligible en un paso análogo al realizado en la primera *Crítica*, a saber, mediante la limitación del campo de los motores sensibles, mostrando que el tiempo no es el único principio de inteligibilidad de las cosas del mundo y reservando un espacio vacío, del que se habrán excluido todos los fundamentos sensibles de determinación de la voluntad, para un

¹ *Vd. KrV*, A 470/B 498.

² *Vd. GMS*, BA 121.

³ *Vd. op. cit.*, BA 122, nota.

⁴ *Vd. op. cit.*, *ibid.*

⁵ *Vd. B. Hoegemann, op. cit.*, pp. 289-290.

⁶ *Vd. GMS*, BA 125.

fundamento último de los fenómenos que no conocemos¹. El establecimiento de un límite (*Grenze*) semejante en la investigación contribuye a detener a la impaciente razón en su búsqueda dialéctica en el mundo sensible de una causa motriz (*Bewegursache*) y de un interés concebible por ella, así como a convencerla de que abandone su desorientado divagar en el espacio vacío de conceptos trascendentes, sin poder avanzar un solo paso en su camino². Al mismo tiempo, la Idea de ese mundo inteligible, un concepto suprasensible, es utilizable (*brauchbar*) y permitida (*erlaubt*) para una fe racional (*vernünftiger Glaube*), a pesar de que a sus puertas todo conocer ha de perder la esperanza de poder avanzar un solo paso, donde se explicita que la finitud de la razón humana quizás tenga que ser complementada por las condiciones de realización del sumo Bien³. La limitación (*Einschränkung*) de la razón difiere, así, su satisfacción en la constante sollicitación de las condiciones⁴, de modo que se acabe encontrando suficiente el hallazgo de un concepto que pueda corresponder a esa presuposición (*Voraussetzung*) de lo incondicionado. A pesar del comprensible reproche (*Vorwurf*) lanzado a la razón humana en general, al no poder concebir la necesidad incondicionada de la ley práctica, la deducción del principio supremo de la moralidad, a saber, la autonomía, será llevada a cabo, pues si bien «no concebimos, ciertamente, la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral, [...] concebimos, en cambio, su inconcebibilidad»⁵, rendimiento de esperar de una filosofía que aspira (*streben*) a llevar a principios los límites de la razón humana. De modo que será de esperar que las dificultades para comprender y aceptar el sentido del mandato del imperativo categórico provengan en su mayor parte del intento de conciliar el “privilegio” de ser capaz de una Idea como la de libertad con las «orgullosas pretensiones de la razón especulativa», que solicitan la intelección de lo que sin embargo sobrepasa el alcance de las explicaciones naturales. Se observa aquí la impotencia de una razón teórica, tan capaz en otros ámbitos, que recelosa incita a los aliados de la omnipotencia de la especulación —en otras ocasiones sus enemigos— a oponer resistencia y combatir a esa Idea⁶.

La libertad interviene en la deducción del imperativo categórico como presuposición necesaria, a pesar de inconcebible, en virtud de lo cual la segunda *Crítica* podrá recordarnos en su inicio que se trata de la *ratio essendi* de la ley, sin que esta obra se vea obligada, a su vez, a emprender nuevamente el proyecto deductivo ensayado en la *Fundamentación*. Más bien el estudio de la conciencia moral realizado en esta primera obra moral servirá de trabajo previo (*Vorarbeitung*) para la presentación de la conciencia de la ley moral como *faktum* en la *Crítica de la razón práctica*, de modo que lo que la *Fundamentación* denominará aún deducción, a saber,

¹ Vd. GMS, BA 125-6. Hoegemann distingue una determinación negativa de los límites extremos de la razón práctica, que no puede explicar en qué consiste su ser práctica, de una determinación positiva, puesto que el hecho de no poder concebir la necesidad absoluta del imperativo categórico no perjudica a la deducción del principio supremo de la moralidad, a saber, la autonomía de la voluntad, vd. *op. cit.*, p. 290ss. Acerca del sentido que adquiere una deducción del imperativo categórico en la GMS y su éxito, vd. *op. cit.*, p. 291, nota.

² Vd. GMS, BA 126.

³ Vd. *op. cit.*, BA 126-7: «[L]a Idea de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo como miembros del mundo sensible) sigue siendo una Idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, aun cuando todo saber halla su término en los límites de ella» [subrayado nuestro]; cfr. las observaciones acerca de este pasaje en V. Delbos, *op. cit.*, pp. 321-336.

⁴ Vd. GMS, BA 128: «[La razón] busca sin descanso lo incondicional-necesario y se ve obligada a admitirlo, sin medio alguno para hacérselo concebible: harto contenta cuando puede hallar el concepto que corresponde a esa presuposición».

⁵ Vd. *op. cit.*, *ibid.*

⁶ Vd. MS, Tugendl., Pról., p. 378.

que la comprensión de la posibilidad de la libertad de la voluntad conduzca a la necesidad de la ley práctica para todo ser racional, ya no recibirá ese nombre en la segunda *Crítica*¹. Pero el *finale* consagrado a la demostración de la fundación de la moralidad en y por la libertad, que, al mismo tiempo, ha de admitir nuestra inconcebibilidad de la misma —lo contrario equivaldría a integrar un concepto suprasensible en una explicación teórica—, reiterará que el principio de la *autonomía*, lejos de designar una autotransparencia y coincidencia perfecta de la razón consigo misma, en una suerte de dominio de su propio origen —que bien podría impedirle el decidirse por el mal—, se encuentra hendida sin remedio entre sí misma y la ley que ella misma se proporciona. Por ello las dificultades halladas en la deducción capaz de mostrar la necesidad absoluta del imperativo categórico para la razón humana no constituirán objeción alguna para su deducción². Por otro lado, si nos estuviera permitido penetrar esa necesidad absoluta de modo que el imperativo fuera analítico para nosotros, lo habríamos convertido en uno más de los imperativos hipotéticos, y la representación de la ley ya no sería una ley de la libertad. La definición de la facultad de desear como facultad de determinarse a uno mismo a obrar según la representación de ciertas leyes ya indica que la mediación representativa será el único hilo conductor con que contamos para reconocernos como dotados de libertad práctica. Subrayamos la presencia de semejante guía desde el momento en que la conciencia de poseer una voluntad no es idéntica con la conciencia de la libertad, que conocemos solamente como *presuposición necesaria*. Con anterioridad hemos señalado la coherencia del tratamiento kantiano de este concepto remitiendo a un texto perteneciente al segundo prólogo de la primera *Crítica*, en el que se advierte que sin el trabajo de la razón especulativa en la solución de los problemas que la acosan —la unificabilidad de naturaleza y libertad como fundamento de determinación en un mismo fenómeno—, la moralidad debería ceder necesariamente el puesto (*Platz*) que ocupase, en tanto que una propiedad (*Eigenschaft*) que pertenecería a la especie de causalidad de nuestra voluntad, al mecanismo de la naturaleza³. De esta manera Kant introduce una hipótesis absurda, desde la visión global que permite la familiaridad con el entero recorrido de la crítica kantiana, dado que el hallazgo próximo de la ley moral como *faktum* de la razón asegurará la imposibilidad de disolver la moralidad como una quimera en la causalidad natural⁴. Sin embargo este artificio contiene una sabia consecuencia, que ilumina la necesidad y exigencia de cimentar en primer lugar la posibilidad de la libertad, demostrando al menos que no era una hipótesis contradictoria, hasta el momento en que la segunda *Crítica* pueda poner de manifiesto que el camino

¹ B. Hoegemann subraya —en la tesis doctoral anteriormente citada— el empeño de buena parte de la investigación kantiana en descubrir en la *GMS* los pasos de una deducción que habría sido abandonada por imposible en *KprV* —los trabajos al respecto de Konhardt, Prauss y Henrich avanzarían por este camino—, *vd. op. cit.*, p. 290, nota. Contra una opinión que se remonta a Paton, en *The categorical Imperative*, y recogida por Iltting, en *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant* —en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, M Riedel (ed.), pp. 113-130—, Forscher, en *Gesetz und Freiheit*, p. 223 y 292 y Henrich, en *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, p. 247, todos trabajos citados en nuestra bibliografía final, Hoegemann duda del sentido que pueda tener para Kant el proceder a una deducción, es decir, a una prueba del modo en que conceptos *a priori* se refieren a objetos, concerniente a la determinación de la voluntad que expresa el imperativo categórico. Más bien tras la parte analítica de *GMS*, en la que comprendemos con claridad la presencia del deber y su mandato en nosotros, para cuya validez suponemos el concepto de libertad —la ley como *ratio cognoscendi* de la libertad—, la parte sintética de la última sección se dirigirá a mostrar la función de la libertad como *ratio essendi* de la ley moral, pues únicamente su presuposición y lo que conlleva, a saber, la pertenencia a un mundo inteligible y la adopción de su punto de vista, explicará la posibilidad del imperativo categórico, sin que seamos capaces de penetrar, a su vez, la posibilidad de ese paso subjetivo; *vd. Hoegemann, op. cit.*, p. 271, nota 113 y p. 289.

² *Vd. GMS*, BA 128.

³ *Vd. Carnois, op. cit.*, pp. 92-3.

⁴ En efecto la moralidad es sólo posible por la libertad, *vd. WhDo?*, VIII, p. 139.

emprendido por la razón especulativa era el correcto, al refrendarlo mediante la estructura peculiar de un hecho de razón¹. La decisión crítica fundamental de la *Crítica de la razón pura*, que representa el idealismo transcendental, es, así, condición de que nuestra constitución subjetiva y la economía interna de las facultades se muestre receptiva a algo que es un *faktum* de nuestra razón, y, como tal, portador de unas condiciones de darse a conocer desconocidas para una *Analítica transcendental* del entendimiento. La distancia, que no debe dejar de señalarse, entre las dos obras concernientes a la fundación de la moralidad expone, nos parece, la misma distancia, recogida al inicio de la *Crítica de la razón práctica*, entre la libertad como *ratio essendi* de la ley moral y la ley como *ratio cognoscendi* de la primera. Si no se respetara esa relación, irreductible a la identificación, encontraríamos algo cercano a la *eutanasia* de toda moral, su muerte dulce en el desconocimiento (*Verkennung*) de lo que puede el ánimo (*Gemüt*) humano². Como conclusión del cauce (*Bahn*) de fundamentación de la moralidad preparado por la *Fundamentación* señalaremos que, desde este punto de nuestro estudio, tanto el uso teórico de la razón, como el práctico, remiten a un *saber del límite* como único medio para habilitar la relación entre lo empírico y lo nouménico. Desde esta perspectiva, que desde el comienzo ha elegido este trabajo como motivo impulsor, la razón teórica conducía en la determinación de sus límites a un *saber en el límite* (*auf der Grenze*), cuya expresión más característica venía a ser la *teología natural* sobre la base de un antropomorfismo simbólico, centrado en la conexión (*Verknüpfung*) de lo que conocemos con lo que no conocemos ni nunca podremos conocer. Por otro lado, la razón práctica parece alcanzar su extremo límite con el *imperativo categórico*, en cuanto expresión formal de la ley práctica, un auténtico concepto *en el límite* (*auf der Grenze*), que conecta lo desconocido e insondable para nosotros, a saber, la libertad, con lo que conocemos efectivamente, a saber, el actuar bajo leyes naturales. Este último, en cuanto límite, representa el *tránsito* (*Übergang*) en sentido práctico de una causa no empírica hacia un efecto empírico, es decir, de la libertad a la acción. Ambas legislaciones racionales comparten el mismo límite, pero mantienen una relación distinta con él³, pues, mientras que la razón en su uso teórico *piensa* el tránsito de lo sensible a lo inteligible sin poderlo determinar por conceptos —tenemos noticia de los conceptos de un mundo inteligible y de un Ser supremo, pero éstos carecen de significado para nosotros, por lo que no alcanzamos a determinar la causalidad efectiva de una *causa noumenon* en lo empírico—, la razón práctica posee un concepto acerca de la eficacia y rendimiento efectivo de una causa inteligible, a saber, el imperativo categórico, de modo que la relación que mantiene con su límite se encontrará al menos determinada conceptualmente mediante el concepto práctico de un *deber incondicionado*. Con el fin de evitar todo género de dudas en torno a la presuposición de la libertad como fundamento del imperativo, lo cual derribaría los fundamentos de la moralidad, Kant afirmará que se trata de una presuposición, no solamente posible, sino necesaria —como condición de todas las acciones posibles por el arbitrio— para un ser racional, es decir, consciente de su causalidad mediante razón (*Kausalität durch Vernunft*), que no es otra que la que define a su *voluntad*⁴. La *Observación final* de la

¹ Vd. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, t. I, pp. 333-4, citado en bibliografía.

² Vd. MS, *Tugendl.*, Pról., p. 378.

³ Vd. W. Vossenkuhl, "Von der äußersten Grenze aller praktische Philosophie", en O. Höffe (ed.), *GMS. Ein kooperativer Kommentar*, pp. 299-313.

⁴ La libertad actúa como una condición que sostiene y justifica la validez (*Gültigkeit*) del imperativo categórico, pues no en vano se trata de un concepto analíticamente contenido en aquél, vd. *GMS*, BA 98; *cfr. op. cit.*, BA 124; *cfr.* R. Brandt, *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en G. Seel (ed.), *Kant, Analysen – Probleme – Kritik*, citado en bibliografía. La subordinación analítica del principio supremo de la moralidad a la libertad ha sido duramente criticada por G. Prauss —vd. *Kant über Freiheit und Autonomie*, p. 99,

Fundamentación manifiesta la distinta relación que la razón práctica mantiene con su límite, con respecto a la teórica, desde el momento en que ésta lo alcanza al encontrar la «*absoluta necesidad de alguna cosa como causa suprema del mundo*», mientras que la primera lo halla en la «*absoluta necesidad, pero únicamente de las leyes de las acciones de un ser racional*»¹. La eficacia causal de una causa suprema del mundo permanece inevitablemente *indeterminada*, sin embargo la eficacia de la voluntad cuenta con un concepto, el imperativo categórico², que garantiza su *determinación*. Los dos caminos emprendidos por ambas legislaciones de la razón exponen una característica unitaria de la razón humana, a saber, su búsqueda de lo incondicionado (*Unbedingt*), la cual no encuentra nunca fin y, en caso de alcanzarlo, descubre que no puede concebirlo (*begreifen*). Por este motivo la *experiencia* de la libertad supone estar siempre en camino, de camino de la razón hacia sí misma, hacia el fundamento o razón de sí que se muestra incapaz de someter a sus conceptos³, con lo que toda posible objeción con respecto a ese continuado fracaso corresponderá dirigirse a las limitaciones inherentes a la razón humana, no al plan de deducción del principio supremo de la moralidad. De un modo significativo la inconcebibilidad del imperativo con que se despidió la *Fundamentación* ya no pondrá en peligro su validez objetiva, sino su efectividad (*Wirksamkeit*) en cuanto ley práctica, inexplicable por el único medio con el que contamos, a saber, las leyes naturales. Más adelante, a pesar de que la libertad siga siendo un principio insondable⁴, la segunda *Crítica* ensayará nuevas vías de acceso a la realidad de su implantación mundanal, mediante el reconocimiento de su realidad objetiva en virtud de su *ratio cognoscendi* para nosotros, la ley moral. Pero —como veremos— será la *Crítica del Juicio* la obra crítica encargada con la misión de sentar las condiciones de posibilidad de que la libertad sea una *res facti*, y así, la única Idea de la razón que se encuentre entre los hechos (*Tatsache*)⁵. Si bien la causalidad efectiva seguirá siéndonos inconcebible e insondable, se encontrará entre los *scibilia*, desde el momento en que su realidad causal podrá ser expuesta (*dartun*) en acciones reales (*wirkliche Handlungen*) en el mundo⁶, lo que, a su vez, manifiesta que la indeterminación de lo suprasensible concierne sólo al punto de vista teórico⁷. La libertad como *res facti* demostrará que la causalidad efectiva de la libertad, en cuanto especie de causalidad (*Art der Kausalität*) en el mundo, no debe solamente ser postulada, sino comprenderse como un acontecimiento efectivamente real en éste. Esta tarea (*Aufgabe*) conducirá, como intentaremos justificar en la última parte de nuestro trabajo, a una suerte de nueva revolución del modo de pensar (*Denkungsart*) en la *Crítica del Juicio*, que afectará al mismo concepto doctrinal del idealismo transcendental —cuya manifestación como doctrina de la idealidad de los objetos

citado en nuestra bibliografía—, bajo la objeción de que significaría que Kant no podría pensar sin contradicción la razón práctica como libertad de la voluntad, sin incluir a la moralidad como su ley, con lo que la posibilidad del mal radical quedaría carente de explicación coherente. Por nuestra parte, nos parece que en la objeción de Prauss se observa una confusión entre las condiciones de fundamentación de un respecto de la libertad como *autonomía* de la voluntad —fundamento transcendental del arbitrio— con la posibilidad de su aniquilación y negación libre en la adopción de una máxima mala por parte del arbitrio. Por otro lado, el dar razón del mal es tan inconcebible (*unbegreiflich*) como el dar razón del bien, pues ambos residen en la elección subjetiva de las máximas, expresión de la libertad insondable para nosotros.

¹ Vd. *GMS*, BA 127.

² W. Vossenkuhl apunta la imposibilidad de algo así como una *constatación categórica* en el dominio de la razón teórica, vd. *op. cit.*, p. 311.

³ Vd. *GMS*, BA 128.

⁴ Vd. *KprV*, A 241.

⁵ Vd. *KU*, §91, A 451/B 457.

⁶ Vd. *op. cit.*, *ibid.*

⁷ Vd. *op. cit.*, §89, A 436/B 441.

de los sentidos en cuanto fenómenos deberá ser completada por un idealismo de la finalidad en la naturaleza y en el arte—, así como modificará su percepción del límite¹, en lo que reconocemos la indicación de una ambiciosa tarea que queda en manos de la razón práctica —una vez repensadas y modificadas sus líneas directrices por el trabajo reflexionante de la tercera *Crítica*— que no es otra que la historia, en cuanto inscripción en el mundo de la ley de la libertad, despliegue y realización del propósito final del concepto que expresa en sí mismo el problema de la metafísica, a saber, la libertad en cuanto relación de una causa inteligible con sus efectos fenoménicos en el mundo.

¹ Vd. KU, §91, A 462/B 467-8: «[E]l concepto de libertad (como concepto fundamental de todas las leyes prácticas-incondicionadas) puede ampliar a la razón por encima de aquellos límites, dentro de los cuales todo concepto natural (teórico) tenía que permanecer limitado sin esperanza»; cfr. KrV, A 317/B 374.

IV. La libertad y la exigencia de un lenguaje delimitador de la razón práctica: el formalismo moral kantiano.

«Ne mea dona tibi studio disposta fidei, intellecta prius quam sit, contenta relinquo», Lucrecio.

«La libertad es la conciencia de la ley», Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, 11, p. 263.

Los capítulos anteriores de este estudio en la obra kantiana han intentado reflejar lo decisivo que un modo de ser como la *posibilidad* y su cimentación representan para la determinación de un concepto del calado metafísico de la libertad. Por esta razón partimos de un despacioso recorrido por aquellas zonas expositivas del idealismo transcendental que permitían calibrar con mayor densidad y nitidez la integración en la ontología kantiana —la filosofía transcendental— de un pensar de lo incondicionado, con respecto al cual la libertad detenta el honor de ser el motivo matricial. Reconocimos entonces que la primera *Crítica* se ocupaba de allanar los caminos de una reflexión filosófica sobre la conciencia moral y de la fundación de la legislación práctica de la razón, concluyendo que podemos ser libres, pues en el nivel de los meros conceptos el método crítico salva a la naturaleza y la libertad de la contradicción. Pero ya entonces el recurso a la aplicación —*laßt uns dieses auf die Erfahrung anwenden*— no podía postergarse, dado que la revolución de un modo de pensar no aspira sino a apostar de la manera más fiel por los hechos —la razón pretende mostrar la integración de sus conocimientos e Ideas en una misma figura con lo empírico—, como es un hecho la realidad de la ley moral en nosotros. Precisamente el desenvolvimiento de la noticia y conocimiento de esta estructura en el ánimo humano nos ocupará en las siguientes páginas, en lo que hemos denominado delimitación (*Begrenzung*) del uso práctico de la razón, pues el *faktum* de la ley como *ratio cognoscendi* de la libertad constituye el principal motor en el que es necesario anclar un estudio de ésta última, tanto más cuando se trata de su respecto práctico.

Veremos cómo el proceso de destilación de la *ley moral* que contiene la segunda *Crítica* kantiana avanzará progresivamente, por un método sintético, tomando como punto de partida el concepto de un ser racional, dotado de inteligencia y voluntad, cuyas máximas sólo resultarán universalizables si es que contienen un fundamento de determinación según la forma de la ley práctica. Esta afirmación, que introduce el sentido de un discurso formal como es el propio de la moral kantiana, se basará en la facultad (*Vermögen*) de la razón de ser por ella misma práctica¹, es decir, de poder determinar la voluntad mediante la mera forma de una regla práctica, punto de partida que fortalecerá los cimientos de un nuevo modo de alcanzar conocimiento, que, en lugar de partir de datos suministrados por la experiencia, tendrá que desencubrir la existencia de principios prácticos *a priori*², es decir, de una causalidad por libertad. La inversión del punto de partida de nuestro conocimiento denotará especialmente la peculiaridad del nuevo camino a trazar, en el que la ley precede a la voluntad como una exigencia transcendental que la constituye, al tiempo que la voluntad no puede dejar de alumbrar ella misma esa exigencia —la misma *exigencia fundadora* con que la *autonomía* fue definida en la *Fundamentación*—. La ausencia de una coincidencia total entre la naturaleza de la voluntad y la ley que le pertenece quedará expresada en la necesaria representación que la primera debe hacerse de la última —gesto que

¹ Vd. *KprV*, A 44-5; cfr. *op. cit.*, A 48.

² Vd. *op. cit.*, A 160.

interviene en toda definición kantiana de la voluntad— como la operación que señala, al representarnos a la ley como principio, la entrada en vigor¹ de la misma, así como su posible subordinación, en cuanto motivo impulsor (*Triebfeder*), al orden de las inclinaciones, a consecuencia de una decisión del arbitrio por la que sabemos que la libertad en nosotros, lejos de constituir una naturaleza, invita a la acción y a la responsabilidad de los resultados obtenidos, así como que una mala elección en las máximas puede sumergirnos en la densidad inmóvil de la negación. Dicha necesidad de la representación (*Vorstellung*) impedirá que la ley pueda identificarse con un mero proyecto humano o con una transcendencia pura, sino, en cualquier caso, con la tarea (*Aufgabe*) de autoconstitución de nuestra naturaleza racional como razón práctica, a saber, la *autonomía*, impulsada por la pertenencia y sometimiento de la razón a la forma de la ley, la insondabilidad de cuyo fundamento supera los límites de toda introspección. Un discurso crítico deberá proporcionar una prueba suficiente tanto de la operatividad de una Idea, a saber, la libertad, en cuanto *ratio essendi* de la autoinstitución de la razón pura práctica, y así de la autonomía que se afirma en la representación de la ley moral, como de la presentación de la última como único modo de actualización racional de una posibilidad inherente a la razón misma, cuyo origen transcendental trasciende sus dominios.

Procediendo a introducir conceptos en cuya justificación tendremos que detenernos, una *Crítica de la razón práctica* tendrá como propósito proporcionar los principios de posibilidad de la razón práctica, así como el alcance y límites de los mismos, de manera completa y sin relación concreta, por lo que concierne a su constitución como fundamento de determinación de la acción, con la naturaleza humana². El eje que sostendrá el avance de dicho trabajo será el *hecho de la razón* que constituye la ley moral, el cual expone (*dartun*) por sí mismo la existencia de una razón práctica, con lo cual no será necesario proceder a la crítica de la facultad, para averiguar si la razón sobrepasa (*übersteigen*) con sus pretensiones legisladoras lo que le está permitido en el campo práctico. De ese modo se anuncia el estatuto de la ley moral como acreditación o prueba suficiente de la existencia de la razón práctica, la realidad de cuyos conceptos prácticos quedará demostrada por ese *hecho* (*Tat*)³. Pues la ley moral manifestará (*offenbaren*) la Idea de libertad,

¹ Vd. GMS, BA 14-5: «Solamente aquello que está conectado meramente como fundamento, pero nunca como efecto, con mi voluntad, aquello que no sirve a mi inclinación, sino que la domina, al menos la descarta por completo en el cómputo en la decisión, esto es, la mera ley por sí, puede ser un objeto del respeto y, de ahí, un mandato»; cfr. op. cit., BA 15-6: «[S]ólo la representación de la ley en sí misma, que, desde luego, no tiene lugar más que en el ser racional, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento de determinación de la voluntad, puede constituir ese bien tan preferente que llamamos moral»; cfr. op. cit., BA 36: «Sólo un ser racional tiene la facultad de actuar según la representación de las leyes, esto es, según principios, o una voluntad. Puesto que para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica»; cfr. op. cit., BA 63: «La voluntad se piensa como una facultad de determinarse a sí misma a actuar conforme a la representación de ciertas leyes»; cfr. KprV, A 225: «Un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una inteligencia (ser racional) y la causalidad de un tal ser según esta representación de las leyes es una voluntad del mismo».

² Esta afirmación debe entenderse en su justa medida, pues, si bien la fundamentación de la facultad de la mera razón como fundamento de determinación formal de las acciones requiere necesariamente la abstracción de todo fundamento material de las mismas, una doctrina de la moralidad (*Sittenlehre*) únicamente alcanzará su despliegue completo en el reconocimiento del respecto de la libertad como *autocracia*, índice de una *antroponomía*, que demuestra la aplicación de la filosofía moral al hombre. Sin duda la confusión de los diferentes momentos que intervienen en la constitución kantiana de la moralidad ha conducido a presentarla como un conjunto de fórmulas excesivamente formales y carentes de vertiente y aplicabilidad empírica. Baste esto, por el momento, para señalar el tratamiento de libertad como *libertad humana* en la obra kantiana.

³ Vd. L.W. Beck, *Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, que citamos en bibliografía, que afirmará el carácter del *faktum* de la razón, que es la ley moral, como *genitivus explicativus* de aquélla, vd. op. cit., p. 282.

no en el sentido de *posibilidad* y *carácter* no incompatible con un concepto riguroso de naturaleza con que se introdujo en la primera *Crítica*, en cuanto concepto problemático, sin garantía alguna de su realidad objetiva, sino como algo efectivamente real (*wirklich*), en un tránsito que nos conduce de la libertad como problema (*Problem*) a la libertad como aserción (*Assertion*), estableciendo una conexión (*Verknüpfung*) entre el uso teórico y el práctico de la razón que satisface a una *necesidad* y *exigencia legal* (*gesetzliches Bedürfnis*) de la misma. En efecto, la libertad será definida por Kant como la *clave de bóveda* (*Schlußstein*) del sistema de la razón pura, que permite investigar la arquitectura del sistema del entero edificio de la razón pura, incluso de la especulativa, estudio que permitirá ofrecer una solución para el denominado *enigma de la crítica*, surgido ante la concesión (*Befugnis*) de un uso práctico de las categorías considerado transcendental e ilegítimo en la esfera teórica. En efecto, un análisis cuidadoso de la razón en su uso práctico revelará que semejante aplicación de las categorías, en particular de la categoría de causalidad, en virtud de su utilidad para la comprensión de la determinación de la voluntad por la mera razón —ya se advirtió su utilidad en el momento de suministrar carnalidad conceptual a la Idea cosmológica de una espontaneidad absoluta de la razón—, al ser suprasensible (*übersinnlich*) no supone ninguna determinación teórica, así como tampoco una ampliación de nuestro conocimiento en el anhelado campo de lo inteligible. Lo que allí se dará más bien será un uso (*Gebrauch*) diferente del teórico, que dirime la falsa inconsecuencia¹, en la medida en que la razón práctica proporciona realidad «a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad», que no es otro que la libertad como concepto práctico. En este paso advertimos el ejercicio de un modo de pensar consecuente, que sólo podía resultar patente para una crítica exhaustiva de la razón práctica, capaz de coordinar sus pasos con los resultados obtenidos en investigaciones anteriores, por lo tanto, de advertir la viabilidad y necesidad de adoptar un doble punto de vista con respecto a un mismo sujeto, a saber, en cuanto fenómeno y en cuanto cosa en sí misma, doble perspectiva que justifica el empleo de los moldes categoriales con el propósito de la determinación de un objeto suprasensible. En efecto, el discurso acerca de la libertad práctica brinda, de la mano de su examen, la oportunidad de realizar una comparación del uso antiguo que recibían algunos conceptos —de los que también hace uso la segunda *Crítica*—, como la categoría de causalidad, con el nuevo, incidiendo en la interrelación (*Zusammenhang*) que se produce entre ambos, contribuyendo así a perfilar con mayor nitidez la constitución arquitectónica de la razón. De esta manera, especialmente en lo que concierne a la libertad, se avanzará desde lo problemático hacia la exposición real (*reale Darstellung*) de ciertos conceptos, en conciencia de que, si no se realiza en relación a algunos conceptos un uso de la razón lo más completo posible, es decir, si no se los considera en su operatividad en diferentes legislaciones², persistirá el enigma y las dificultades, en particular en virtud de la ausencia de un punto de vista acerca del conjunto (*Übersicht*), alcanzado desde una Idea del todo (*Idee des Ganzen*), desde la

¹ La limitación de la determinación permitida a la razón teórica a los fenómenos se evidencia como un paso consecuente con la fundación de un uso práctico de la misma, al que el espacio vacío reservado por la primera favorece en mucho, en el sentido de que salva a lo suprasensible de una irremediable condena a la ficción; al respecto remitimos a *KprV*, A 9: «[L]a crítica especulativa se esforzó en dar a los objetos de la experiencia como tales, y entre ellos, a nuestro propio sujeto, el valor de meros fenómenos, pero también en ponerles como fundamento cosas en sí mismas y, por consiguiente, en no considerar todo suprasensible como una ficción y su concepto como vacío de sentido: y ahora, en cambio, la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad, a saber, la libertad (aun cuando, como concepto práctico, sólo también para el uso práctico), confirma, por lo tanto, así, por medio de un hecho, lo que allí sólo podía ser pensado»; cfr. *op. cit.*, A 29.

² *Vd. op. cit.*, A 17, nota.

que poder reconocer las distintas partes de la razón práctica y su recíproca relación (*wechselseitige Beziehung*).

El camino emprendido hacia la ley moral y la conciencia de la misma representa, antes que nada, la respuesta dirigida a la cuestión fundamental para una crítica de la razón en su uso práctico, a saber, la de si la razón pura puede por sí sola determinar a la voluntad, o bien si ésta no puede desprenderse por completo de toda determinación empírica. De la mano del *faktum* de la ley se introducirá justificadamente un concepto, justificado (*gerechtfertigt*) por una crítica de la razón pura práctica —cuyos rasgos fundamentales (*Grundzüge*) trazaba la última sección de la *Fundamentación*—, pero, a su vez, incapaz de una exposición empírica (*empirische Darstellung*), a saber, el de libertad, desde el momento en que se ofrecerán fundamentos que ratificarán que nos las tenemos con una compleja propiedad (*Eigenschaft*) de la voluntad humana, concretamente de su potencia causal. Progresando en dirección hacia el enlace del punto de partida práctico que es la ley moral, como hecho de la razón, con la tarea de una *Crítica de la razón práctica*, el concepto de libertad no solamente expondrá (*darlegen*) la posibilidad de la razón de ser ella misma práctica, y de ahí su efectiva y apodíctica determinación de la voluntad, sino que demostrará con su presencia que sólo la razón puede ser práctica de modo incondicionado —no se trata de una razón empíricamente-restringida (*empirisch-beschränkte*)—. Pero esta última afirmación no se sostendrá en un discurso crítico, dada la limitación inherente a nuestras facultades cognoscitivas, que nos impide intuir (*einsehen*) propiedades suprasensibles, por ello será precisamente el horizonte de inteligibilidad de la ley, cuyo poder semántico hemos visto desplegarse en el imperativo categórico, aquel que tendrá que demostrar que hay en efecto razón práctica, de modo que el trabajo crítico haga perder cualquier esperanza de determinación fundamental de la voluntad por meros resortes empíricos (*empirische Triebfedern*), dado que la naturaleza práctica de la razón que revela el *faktum* de la ley resulta el único criterio (*Richtschnur*) de su justo uso, un uso que bajo esa guía se mostrará inmanente¹. Por ello el despliegue de un estudio de la razón práctica comenzará por los principios de una causalidad libre, es decir, empíricamente incondicionada, por la ley de la causalidad por libertad (*Gesetz der Kausalität aus Freiheit*), cuya expresión será la forma de la ley². La ley moral no es una ley antropológica, si por antropológico entendemos aquello que concierne al estadio de nuestras determinaciones sensibles y empíricas, patológicas en general, sino una ley incondicionada para toda razón, que en su exposición como fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la acción ensombrece inevitablemente el conjunto de resortes y tendencias sensibles que constituyen lo que se suele entender por vida, a

¹ Vd. acerca de la distinción entre resortes (*Triebfedern*) subjetivos y motivos (*Bewegungsgründe*) objetivos GMS, BA 63-4; cfr. *KprV*, A 30-1: «[H]abremos de elaborar, no una crítica de la razón pura práctica, sino sólo de la razón práctica en general. Pues la razón pura, si ante todo se ha demostrado que la hay, no necesita crítica alguna. Ella misma es la que contiene la regla para la crítica de todo su uso. La crítica de la razón práctica en general tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad. Sólo el uso de la razón pura, cuando esté decidido que hay razón pura, es inmanente; el empíricamente condicionado, que se arroga el dominio exclusivo es, en cambio, transcendente».

² H. Saner, en su obra centrada en el estudio de la filosofía política y de la historia kantiana —vd. nuestra bibliografía final—, apunta que en la destilación práctica de la forma de la ley, como criterio fundamental para la moralidad de nuestras acciones, se aprecia una de las sendas kantianas para reconducir a unidad la *lucha* (*Streit*) que inaugura el uso de la libertad para el bien y para el mal del que somos capaces, pp. 284-305. La lucha del principio incondicionado con la aspiración de dominio de los resortes siempre condicionados se describirá en la *Rel.* como «*lucha del espíritu bueno con el malo*». En una línea semejante F. Kaulbach intentó, a lo largo de su obra, interpretar la filosofía crítica como una filosofía de la acción, de modo que en ésta última la razón encontraría el momento de su auténtica autorrealización, pues su naturaleza no es sino actuante y espontánea; vd. especialmente *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, que citamos en bibliografía.

saber, no un espacio carente de toda regla (*regellos*) y abandonado al caos, sino rigurosamente reglamentado de acuerdo con su ideal máspreciado, a saber, la felicidad. De ahí que bienintencionados ensayos de lectura del formalismo kantiano, como el realizado por Schiller, lejos de ahorrar dificultades en la exposición, hayan invitado a discutir acerca de una estructura formal como es la ley moral a los representantes de un engañoso humanismo en cuyo discurso ésta acaba disolviéndose. En efecto, la propuesta de unificar y coordinar los impulsos sensibles con la forma de la ley —el deseo de homogeneizar lo heterogéneo, por cuya partición, sin embargo, avanza el método crítico— o bien antropologiza a esta última, relativizando su sentido, o bien traslada al sujeto a un mundo nouménico, en el que su vida moral carece de viabilidad por ausencia de riesgo. Únicamente la subordinación (*Unterordnung*) de los fundamentos de determinación posibles de la voluntad al principio puro que representa la ley moral podrá plantear (*aufgeben*) *in infinito* el resultado de una unificación (*Vereinigung*) posible del máximo grado de moralidad al alcance de un ser racional finito, a saber, la virtud, con la máxima satisfacción del conjunto de nuestras inclinaciones, bajo el nombre común de felicidad, y sólo por medio de esa subordinación podrá el hombre realizar efectivamente su facultad de actuar por libertad en el mundo¹.

IV.1 La forma de la ley moral como regla fundamental del lenguaje de la praxis en clave kantiana.

El camino de la segunda *Crítica* elige como punto de partida una estructura objetiva y universal, a saber, la existencia de *principios* prácticos, a partir de la cual habrá que investigar la clave de su función en la moral y, así, la razón de su título de inteligibilidad. Se trata de poner al descubierto que la razón contiene (*enthält*) un fundamento de determinación suficiente para la voluntad, a saber, un *principio* o *regla práctica*, que prescribe (*vorschreiben*) la acción como medio para el efecto considerado como propósito (*Absicht*), regla que para un ser racional finito se designa (*bezeichnen*) mediante un deber (*Sollen*) que expresa la constricción objetiva (*objektive Nötigung*) de la acción. Invirtiendo el orden de razones, podríamos decir que el *imperativo* es un producto de la razón que determina suficientemente (*hinreichend bestimmen*) la voluntad como voluntad (*den Willen als Willen*), con independencia de si la producción (*Hervorbringung*) del efecto deseado se halla en la facultad (*Vermögen*) del agente o no, es decir, desatendiendo a las preocupaciones características del arbitrio. El último paso nos advierte de que el discurso crítico acerca de la libertad práctica —a diferencia de un discurso que podríamos denominar con todo derecho metafísico— se detiene en el fundamento de determinación del arbitrio a la acción, por lo tanto, en la voluntad y su ley, no en la libertad de acoger máximas, para el bien y para el mal, propia del arbitrio².

¹ Remitimos en este punto al siguiente pasaje de F. Proust, *Kant, le ton de l'histoire* —citado en bibliografía—, p. 150: «La ley (*Gesetz*) prohíbe toda pretensión. No es la regla que juzga, compara y establece, pone (*setzt*) la respectiva validez de las pretensiones. Manda (*gebietet*) a las pretensiones prohibiéndolas ofrecerse (*darbieten*). No arma a las pretensiones para darles fuerzas; las desarma y carga con un peso absolutamente pesado. No despierta, no eleva, no excita, ni siquiera de manera indirecta, sino que rebaja y entierra».

² Vd. MS, *Introd.*, I, p. 213: «La facultad de desear según conceptos se llama facultad de hacer u omitir a su albedrío, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama arbitrio [...]. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación —y, por tanto, el albedrío mismo— se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de

Del lado de los principios prácticos empíricos, la imposible determinación *a priori* de la ligazón de una representación dada con deleite (*Vergnügen*), dolor (*Schmerz*) o ausencia de los mismos, impedirá que ningún supuesto principio basado en la condición subjetiva de la receptividad (*Empfänglichkeit*) del placer o displacer pueda proporcionar alguna vez una ley práctica. Acerca de aquéllos puede decirse que la cualidad de la indeterminación *a priori* que les caracteriza habilita la reducción de todos los principios prácticos materiales al principio del amor de sí (*Eigenliebe*) o de la propia felicidad¹, así como confirma su común pertenencia a la facultad inferior de desear (*unteres Begehrungsvermögen*)². Esta última pertenencia, que atañe al conjunto de aquellos principios que supongan la existencia de un objeto y el agrado que se espera del mismo como fundamento de determinación de la acción, no podrá modificarse porque el origen de la representación de lo placentero se adscriba al entendimiento o a los sentidos, pues el sentimiento de placer (*Gefühl der Lust*) es siempre de una misma especie en sus diversas gradaciones³ —la presunta enseñanza de Epicuro a entender de Kant—, no sólo porque únicamente tenemos noticia de él empíricamente, sino porque afecta a una y la misma fuerza vital (*Lebenskraft*), que se manifiesta (*äußern*) en la facultad de desear. En este sentido, ya se parta de representaciones pertenecientes al entendimiento o a la sensibilidad, los principios materiales sólo suministrarán una cantidad más o menos grande de placer —no en vano remiten al ideal de la imaginación que es la felicidad—, es decir, lejos de expresar un deber, el sujeto se preguntará acerca de ellos «cuánto y cuán grande deleite proporcionan por el mayor tiempo» (*wie viel und großes Vergnügen sie auf die längste Zeit verschaffen*). Antes de detenernos en la relación que conecta a la sede de los principios morales y al ámbito del amor de sí (*Selbstliebe*), repararemos en la potencia de la tesis kantiana que afirma apodícticamente la imposibilidad de determinar los medios de adquisición de la felicidad por medio de una ley, de modo que sólo la experiencia permita conocer ese fundamento material de determinación:

«Es [...] sorprendente que, porque el anhelo de felicidad sea universal y, por consiguiente, también la *máxima* mediante la cual cada uno lo pone como fundamento de determinación de su voluntad, haya venido a la mente de hombres de entendimiento tenerla por una *ley práctica universal*»⁴.

El título común de felicidad para la totalidad de fundamentos de determinación materiales contiene en efecto algo engañoso de por sí, al parecer anunciar que fuera posible en sentido práctico dar con una ley de su adquisición (*Erworbenheit*). En realidad, lejos de determinar algo específico, esa denominación señala todo lo más a una tarea (*Aufgabe*)⁵, a saber, la de descubrir si puede esperarse deleite y placer y en qué medida, al seguir una cierta inclinación, que por su multiplicidad y variabilidad es incapaz de aceptar la determinación de leyes objetivas. Así, el

determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma»; cfr. loc. cit., p. 225: «El principio que convierte en deber determinadas acciones, es una ley práctica. La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su máxima; de ahí que, respecto a una misma ley, las máximas de los agentes puedan ser, sin embargo, muy diferentes»; cfr. loc. cit., p. 226: «Las leyes proceden de la voluntad; las máximas del arbitrio».

¹ Vd. KprV, §3 Teorema II, A 40.

² Vd. op. cit., §3 Teorema II, Consecuencia, A 41.

³ Vd. op. cit., §3 Teorema II, Obs. I, A 41-2, 43.

⁴ Vd. op. cit., §4, Obs., A 50: «Es ist [...] wunderbar, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein praktisches Gesetz auszugeben».

⁵ Vd. op. cit., §3 Teorema II, Obs. II, A 46.

inestable suelo de las inclinaciones, por otro lado, tan rico en reglas —cada cual la suya— carece de la constitución necesaria para la forma de la legalidad (*Form der Gesetzmäßigkeit*), lo que en nada empuja el que un estudio anclado en el sentimiento (*Gefühl*) como la *Crítica del Juicio* dé plena viabilidad a una consideración transcendental del orden afectivo del ánimo humano. Pero la manifestación de este nuevo respecto requiere y aguarda, por paradójico que parezca en un principio, el efecto de embozamiento y reducción a cero que experimentan las inclinaciones y apetitos ante la fundación (*Ergründung*) de un discurso acerca de la validez incondicionada de la ley moral¹. Si será posible reunir una serie de reglas universales de la habilidad, es decir, de índole práctico-técnica, índices de la multiplicidad de modos de llevar a cabo una acción posible, que, sin embargo, nada dicen acerca de la determinación de la voluntad, sino que presentan un enlace analítico entre el efecto y su causa, si bien la resolución de los problemas podrá tener lugar según proposiciones sintéticas —lo que les hace tan teóricos como la segunda analogía de la experiencia—. A diferencia de éstas, los principios del amor de sí, a pesar de contener reglas como las anteriores, serán incapaces de adquirir validez universal, al descansar su fundamento de determinación en el sentimiento de placer y displacer, cuya tensionalidad y reverberación, como señaló Hume con la imagen de la pantalla afectiva, varía irremediabilmente de unos sujetos a otros. De todos modos, y para evitar malentendidos, aunque la felicidad no fuera un ideal de la imaginación², sino la misma representación para todos los sujetos racionales, en virtud de una semejante constitución patológica de éstos, dicha coincidencia humana en el modo de adquirir felicidad no podría tampoco suministrar una ley práctica ni elevarse (*sich erheben*) de principios subjetivos a leyes prácticas, sino en todo caso, constituir consejos (*Anrathungen*) favorables a los anhelos de los apetitos (*Begierde*). Se alcanza así, nuevamente, la tesis de que la única relación aceptable entre semejante economía de las inclinaciones (*Neigungen*) y una facultad superior de desear (*oberstes Begehrungsvermögen*) —real si es que la razón puede determinar en efecto a la voluntad mediante la mera forma de la ley práctica³— será la subordinación (*Unterordnung*) a esta última de la facultad patológicamente determinable, que presupone la abstracción de todo elemento empírico, en cuanto exclusión de la más mínima mezcla con los impulsos empíricos, pues, como ocurriría en una demostración matemática, la mescolanza rebajaría (*herabsetzen*) y

¹ No negamos con esta observación la posibilidad de un acercamiento al pensamiento kantiano y a su planteamiento de la libertad, en particular, desde la tercera *Crítica*, más bien investigaciones como las de G. Deleuze y un buen número de estudiosos deudores de sus tesis dan muestras de lo contrario. Sin embargo, si queremos señalar que una introducción de las razones de la sensibilidad como paliativo del formalismo en moral sólo conduciría a un inviable sincretismo y a enfrentamientos, sin duda poco beligerantes, como el bien conocido entre Kant y Schiller, del que el primero deja debida cuenta en una nota de su *Rel.*, I, p. 11, nota; cfr. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, p. 393-4 y p. 393, nota, donde el filósofo alemán acaba tildando el proyecto schilleriano de una *fundamentación estética de la moral* —especialmente en las *Cartas sobre la educación del hombre* y en *Thalia o Ensayo sobre la Gracia y la Dignidad*— como ensayo que conduciría a tomar en serio la broma kantiana, según la cual Euclides resulta para algunos una iniciación demasiado pesada y árida al dibujo.

² Nos permitimos remitir en este punto a las observaciones que dedicamos en el capítulo anterior al estatuto de la felicidad en el pensamiento moral kantiano —en las pp. 248-250 de este trabajo, pero especialmente a la nota 1 de la página 250—, apuntando aquí solamente que en el estudio de la libertad como postulado volveremos a detenemos en este producto peculiar del ánimo humano y de la concepción kantiana de la vida. El *Canon* de la primera *Crítica* alberga también un texto revelador en este sentido, donde se atiende al carácter *regulativo* de la Idea de libertad con respecto al conjunto de lo patológico, A 800/B 828: «Si las condiciones del ejercicio de nuestro arbitrio libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulativo, ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas; así, por ejemplo, en la doctrina de la prudencia sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en un solo, la felicidad; la conveniencia (*Zusammenstimmung*) de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón».

³ Vd. *KprV*, §3 Teorema II, Obs. I, A 44-5.

aniquilaría (*vernichten*) la dignidad (*Würde*) y rigor (*Nachdruck*) inherentes a la razón práctica, hasta el punto que el origen de las quejas dirigidas contra la aridez de la ley deberá atribuirse, en realidad, a un oculto odio hacia la misma. Esa relación subordinante será, por lo tanto, la única en condiciones de dirimir de un modo consecuente lo que de otro modo sería una lucha sin fin previsible entre fundamentos de determinación comunicables y específicamente distintos (*spezifisch unterschieden*)¹.

Dado que ningún principio material puede ser elevado a principio práctico objetivo, pues se ha mostrado la absoluta imposibilidad de encontrar (*ausfindig machen*) una ley que rija las inclinaciones en su totalidad bajo una condición que las convirtiera en coincidentes², será únicamente una ley práctica universal la que está en condiciones de determinar a la voluntad según la forma. El discurso sintético que conduzca a una voluntad solamente determinable por la mera forma de la ley —a diferencia del método analítico de las dos primeras secciones de la *Fundamentación*, donde la formalidad de la ley se derivaba de un análisis semántico-práctico del imperativo categórico— se detendrá en la presuposición de que una voluntad tal deberá estar dotada de libertad, en el sentido negativo de la misma, a saber, como independencia de las leyes naturales en tanto que fuente de posibles resortes para la acción³. En efecto la constricción que la forma de la ley y su mandato representan para la voluntad de una razón finita, en lo concerniente a lo que hacemos de nosotros mismos al elegir (*wählen*) la determinación de esa ley formal en nuestras máximas, corresponde a un actuar libre de la voluntad, por lo que forma legisladora (*gesetzgebende Form*) y voluntad libre (*freier Wille*) serán dos conceptos que se requieran mutuamente, sosteniéndose el uno al otro⁴, afirmación que, como veremos, encierra un importante paso en este progreso sintético hacia la ley moral. Desde el principio del idealismo transcendental, que afirma lo infructuoso de emprender una lucha contra la razón desde la razón misma, podemos afirmar que, del mismo modo en que somos conscientes de poseer principios puros teóricos de conocimiento, lo que probaba una *Analítica transcendental*, descubrimos en nuestra razón la presencia de leyes puras prácticas, de cuya necesidad tenemos conciencia en virtud de su sostenimiento en abstracción de todo lo empírico. Dado que no podemos adquirir

¹ Kant muestra de la mano del ejemplo del depósito, que manifiesta que mi codicia no puede calificarse como apta para una legislación universal, sino que más bien la inclinación (*Neigung*) tiene que abandonar el orden de lo patológico y plegarse (*aufreihen muß*) a la forma de una ley universal, que los fundamentos de determinación empíricos no son susceptibles de legislación universal, ni exterior ni interior —pues las inclinaciones no sólo varían según el sujeto, sino en los diferentes estados del mismo sujeto—; vd. *op. cit.*, §4, *Teorema III, Obs.*, A 49-50. P. Aubenque —en su ya citado trabajo, *La prudence chez Kant*— apuesta por la revalorización de una sabiduría pragmática al lado de la moral como única manera de solucionar el problema concerniente a la mediación efectiva entre teoría y práctica, entre naturaleza y libertad, intento negado radicalmente por Kant, en palabras de este estudioso, mediante la «linealidad inflexible del deber, que, perfectamente unívoco, escapa a toda interpretación», p. 180, a diferencia del círculo hermenéutico vislumbrado por Aristóteles, que admite que las circunstancias de las acciones son capaces de revertir sobre la ley que debe determinarlas. Desde este punto de vista, que observa en la moral kantiana una teoría «más apta para la dominación técnica del mundo», p. 181, Aubenque considera al decisivo epígrafe de *KprV* consagrado a la justificación de derecho de lo mandado por la ley práctica, a saber, a la típica de la razón práctica, como una mediación lógica entre enunciados —entre la ley y las máximas particulares—, no como una mediación real entre naturaleza y moralidad, planteamiento con el que no puede estar de acuerdo la lectura del formalismo kantiano que aquí proponemos.

² La conclusión del estudio de los fundamentos materiales de determinación a la acción desemboca en lo siguiente, vd. *KprV*, §4, *Teorema III*, A 48: «Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma».

³ Vd. *op. cit.*, §5, *Tarea I*, A 51-2: «[L]a voluntad, a la que solamente la mera forma legisladora de la máxima puede servir de ley, es una voluntad libre».

⁴ Vd. *op. cit.*, §6, *Tarea II, Obs.*, A 52.

conciencia inmediata de un concepto suprasensible como el de libertad, su primer concepto —y el único conocido directamente, no derivado— será negativo, con lo que tampoco habrá modo de identificar ley incondicionada, razón práctica y concepto positivo de libertad. Sin embargo, la investigación avanzará en aras de un hecho propio de nuestra razón, que no es otro que la ley moral —cuya conciencia inmediata (*unmittelbar*) es indicio (*Anzeiger*) de su aplicación apodíctica—, a saber, un fundamento de determinación incondicionado con respecto a toda condición sensible, que conduce, en virtud de la conexión sintética que contiene, al concepto de libertad. De modo que la auténtica relación de nuestros conceptos de moralidad, es decir, de ley moral y libertad, será una subordinación —en el plano en el que nos encontramos, de la libertad a su *ratio cognoscendi*—, confirmada (*bestätigen*) por la misma experiencia, en un vínculo que encierra importantes semejanzas con la relación entre libertad transcendental y libertad práctica:

«[C]omo con el concepto de la libertad nada puede ser explicado en los fenómenos, sino que aquí siempre tiene que constituir el hilo conductor el mecanismo natural, como además la antinomia de la razón pura, cuando ésta se quiere elevar a lo incondicionado en la serie de las causas, se enreda en incomprensibilidades, tanto en uno como en el otro concepto, como, sin embargo, el último (el mecanismo) por lo menos tiene utilidad en la explicación de los fenómenos, uno nunca se hubiera atrevido a introducir la libertad en la ciencia si no hubiera intervenido la ley moral, y con ella la razón práctica y no nos hubiera impuesto este concepto»¹.

De seguido Kant aportará un conocido ejemplo con el que busca poner en evidencia la ratificación por parte de la experiencia de este orden de razones. En él se sostiene que un individuo al que se amenazara con la horca tras haber gozado de un determinado placer reconocería, nada más que en virtud de una lucha entre pasiones, a saber, la búsqueda de placer y el miedo a la muerte, que le es posible renunciar a una de las necesidades de su sensibilidad, sin elevar por ello la estima que se debe a sí mismo, lo contrario de lo que le ocurriría a un sujeto que, en caso de no sucumbir a las terroríficas amenazas de un hombre poderoso que le ordenara dar un testimonio en falso, sí vería radicalmente elevada la dignidad de su persona —o más bien, advertirá cómo ésta última pasaría a convertirse en el elemento predominante de su identidad—, pues, en el último caso, sabe que puede resistir —independientemente del estado en que se hallen sus fuerzas físicas—, en cuanto ser dotado de razón, a todas las presiones que le impulsen al incumplimiento de un deber del que es consciente mediante la ley moral, conciencia por la que además se sabe libre. Un texto ciertamente semejante de la *Metafísica de las costumbres* apunta al espacio de comprensibilidad abierto por el descubrimiento (*Entdeckung*) de la ley moral, donde lo indemostrable (*unerweislich*) de los principios prácticos irá de la mano del carácter *apodíctico* de los mismos, un indicio más de que el concepto suprasensible que los sostiene en su validez universal no es otro que el de *libertad*:

«La simplicidad de esta ley en comparación con las grandes y múltiples consecuencias que pueden extraerse de ello, así como su autoridad como mandato a pesar de no llevar consigo ostensiblemente un motor, debe ciertamente extrañar al principio. Pero si, en esta admiración hacia

¹ Vd. *KprV*, §6, Tarea II, Obs., A 53: «[D]a aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich, bei einem so sehr wie bei dem andern, in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen»; cfr. la relación de la libertad transcendental y la libertad práctica en *KrV*, A 533/B 561-A 534/B 562.

la facultad de nuestra razón de determinar el arbitrio mediante la mera idea de la aptitud de una máxima para la *universalidad* de una ley práctica, se aprende: que precisamente estas leyes prácticas (las morales) son las que primero dan a conocer una propiedad del arbitrio, a la que ninguna razón especulativa hubiera llegado [...], a saber, la libertad: resulta entonces menos extraño encontrar estas leyes *de modo indemostrable* y, sin embargo, *apodíctico*, como los postulados matemáticos, y ver, empero, abierto ante sí a la vez todo un campo de conocimientos prácticos, allí donde la razón, con esta misma Idea de libertad y con cualquier otra de sus Ideas de lo suprasensible, tiene que encontrar en lo teórico todo completamente cerrado ante sí »¹.

Se trata de una observación “*antropológica*” que pone de manifiesto el ritmo de un pensar por principios, no meramente *ex datis*, así como la coherencia de la doctrina kantiana de la libertad allí donde podría parecer más en peligro. Kant pone, en efecto, un extremado cuidado por manifestar la coordinación de razón y experiencia en la determinación de la relación entre moral y libertad, subrayando la importancia de la introspección y las conversaciones con uno mismo, de modo que los hallazgos en los ejemplos aportados de posibilidades de acción determinadas por un motivo (*Bewegungsgrund*) racional objetivo, supongan el descubrimiento de la capacidad, que todo ser racional posee, de hacer de sí mismo una *persona*, identidad que le permite hacer completa abstracción del resto de elementos determinantes, excepto de la racionalidad, sin la cual su dignidad (*Würde*) se derrumbaría como un castillo de naipes, por cuanto que la ley moral es el auténtico índice de la realidad de esa existencia práctica posible para nosotros, y así del sentido de la *πραξις* y la modalización práctica de la ontología en Kant. Mediante la ley tenemos conciencia de lo que debemos hacer, de la deuda existencial que nos liga irreductiblemente a la misma, y reconocemos (*anerkennen*) en nosotros la libertad, que de otro modo nos hubiera permanecido desconocida.

Dadas las características de la misma que se han ido adelantando, podrá afirmarse que la ley moral, en cuanto principio supremo del deber, mandará —sin tomar nada de la experiencia o de otra voluntad exterior— que la máxima de la acción pueda valer, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal, lo que conduce por un método esta vez progresivo a la determinación del imperativo categórico. Todo lo extraño (*befremdlich*) que pueda rodear a la presuposición de una legislación universal *a priori* se irá disolviendo desde el momento en que la conciencia de esa ley suprema se nos da como un *hecho* (*faktum*) de la razón, imponiéndosenos como una proposición *intética*. No en vano, dado que nuestra voluntad no es santa (*heilig*), su relación con la ley tampoco podrá ser *analítica* —necesitaríamos para que así fuera una *intuición intelectual* de la libertad en sentido positivo—, por inderivable (*unleitbar*) de datos antecedentes de la razón. Mediante semejante *faktum* la razón da con el incontrovertible punto de partida para inaugurar definitivamente otro cauce (*Bahn*) de su historia, al anunciarse (*ankündigen*) como originariamente legisladora (*ursprünglich gesetzgebend*) —«*sic volo, sic iubeo*»—, en el que la forma de la ley representará un nuevo modo de estar en el mundo y de reconocerse a sí mismo —

¹ *Vd. MS, Introd., IV, 225: «Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Folgerungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne daß es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird: daß eben diese praktischen Gesetze (die moralische) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine spekulative Vernunft [...] geraten hätte [...] die Freiheit: so wird es weniger befremden, diese Gesetze, gleich mathematischen Postulaten, unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Übersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muß».*

la razón se muestra por sí misma práctica¹— y donde la autolegislación de la voluntad, que la *Fundamentación* consideró principio supremo de la moralidad, requerirá una nueva *Estética transcendental* en la que el *faktum* de la razón práctica pase a ocupar el lugar antes ocupado por las formas de la intuición pura². Lejos dar cauce y franquear el paso (*die Bahn schaffen*) a un conocimiento suprasensible en aras de una suerte de sentimiento intelectual, que vendría a llamarse ley moral, ésta última será el heraldo de un punto de apoyo (*fester Punkt*), que no es otro que la *libertad*, capaz de determinar por sus principios a la voluntad humana, «aun en oposición a la naturaleza entera». En el seno de lo *indemostrable* y de lo que, sin embargo — significativamente para la fundamentación de un régimen de sentido distinto del teórico—, posee certeza *apodíctica*, la libertad es señalada por Kant como misterio (*Geheimnis*) que, en lugar de encomendar a una muerte de la filosofía en el sentimiento, obliga a un riguroso y lento trabajo por parte del entendimiento discursivo —si bien genera efectos llamativos en la receptividad (*Empfänglichkeit*) de nuestro ánimo, que requieren nuestra atención—, pues no contamos sino con las facultades superiores de conocer para comprender semejante concepto clave para el tránsito al conocimiento práctico:

«He aquí un misterio, que sólo puede ser *susceptible de sentirse* tras un lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y por principios cuidadosamente examinados; por tanto, sólo mediante el trabajo. No está dado empíricamente (puesto ante la razón para su resolución), sino *a priori* (como conocimiento real dentro de los límites de nuestra razón), e incluso amplía el conocimiento racional, pero sólo en respecto práctico, hasta lo suprasensible: no mediante un *sentimiento* que fundara un conocimiento (el místico), sino mediante un *conocimiento* distinto que obra sobre el sentimiento (moral)»³.

La conciencia moral debe acudir, pues, en ayuda del trabajo del concepto, que confirmará la innegabilidad (*Unleugbarkeit*) del *faktum* ratificada por el juicio práctico de los hombres, en vista de que por muy variadas y múltiples que sean las razones de la inclinación, la razón, incorruptible (*unbestechlich*) y obligada por sí misma (*durch sich selbst gezwungen*), comparará consigo como voluntad pura (*reiner Wille*) la máxima adoptada por el arbitrio (*Willkür*) en una acción, reconociéndose como razón práctica *a priori*. De esta manera, el *faktum* será el modo de expresión y explicación de sí de la razón práctica, y junto con el imperativo categórico que despliega trazará el límite (*Grenze*) de lo que podemos comprender y cumplir, lo que, al mismo

¹ Vd. KprV, §7, *Ley fundamental de la razón pura práctica*, Cons., A 56.

² Vd. loc. cit. K. Konhardt —en su artículo *Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem "eigentlichen Selbst" des Menschen*, en G. Prauss (ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, que incluimos en bibliografía— sostiene que comprender lingüísticamente la exigencia de la razón supone entrar en una relación muy determinada consigo mismo, justamente aquella que conduce a reconocerse como *autonomía*, como destinatario de la ley, pues la ley incondicionada se identifica con la autoconciencia de una razón pura práctica, vd. op. cit., pp. 176-7; como ratificación de la ligazón que establece entre la conciencia de la ley moral y el *auténtico sí mismo* del hombre —ser racional supone ser un posible receptor de la ley moral—, sin duda anunciado en la última sección de GMS, incluye la siguiente reflexión de G. Funke —en *Kants Satz über die praktische Freiheit*, que citamos en bibliografía—, p. 49: «El hecho de que exista un deber (Sollen) forma parte de la razón práctica, que justamente por ello se distingue de la teórica. Este deber presenta (darstellen) un hecho (Tatsache) que surge (aufkommend) con la misma razón».

³ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 403: «Das ist nun das Geheimniß, welches nur nach langsamer Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit, fühlbar werden kann. Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern a priori (als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze unserer Vernunft) gegeben und erweitert sogar das Vernunfterkentniß, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt».

tiempo, revelará la posibilidad más elevada de nuestra existencia. Por ello mismo, la razón declarará (*erklären*) ese fundamento formal supremo de la determinación de la voluntad como ley para todos los seres racionales, en cuanto seres inteligentes dotados de voluntad, a saber, la facultad de obrar por la representación de reglas, luego también por principios prácticos *a priori*¹. En el caso de la voluntad finita del hombre la relación que la vincula a la ley moral sólo podrá ser de obligación (*Verbindlichkeit*), es decir, una constricción (*Nötigung*) hacia una acción, que será denominada deber (*Pflicht*)². Esta relación presupone, como decimos, la experiencia de la finitud de nuestra razón práctica, para la que la santidad de la voluntad (*Heiligkeit des Willens*) funcionará como Idea práctica y modelo (*Urbilde*) al que deberá aproximarse al infinito mediante el progreso en la virtud (*Tugend*). De esta manera, lo más elevado que nuestra razón estará en condiciones de efectuar (*bewirken*) con respecto al afianzamiento y fundación de un carácter moral será la seguridad «del progreso en el infinito (ins Unendliche) de sus máximas y de la inmutabilidad (*Unwandelbarkeit*) de las mismas para un progreso ininterrumpido (*beständiges Fortschreiten*) hacia delante»³, por lo tanto, el propósito firme (*fester Vorsatz*) en el seguimiento (*in Befolgung*) de la ley.

Lo que la razón nos comunica (*mitteilen*) mediante su *faktum* no es otra cosa que el principio supremo de la moralidad que la *Fundamentación* derivaba en un regreso hacia las condiciones de posibilidad de la figura meramente conceptual que se denominaba una buena voluntad, a saber, la autonomía de la voluntad, «el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellos»⁴. Como principio supremo de la moralidad consistirá (*bestehen*) en la independencia (*Unabhängigkeit*) de toda materia de la ley y, así, de toda compulsión de los resortes sensibles —lo que se denominó sentido negativo de la libertad— y, al mismo tiempo, en la determinación del arbitrio mediante la mera forma legisladora universal, en la que debe poder convertirse la máxima —libertad en sentido positivo⁵—. Si la materia interviniese (*hineinkommt*), siquiera de un modo inadvertido, en la ley práctica, en tanto que objeto de un apetito (*Begierde*) que se enlazara (*verbinden*) con ella, se incurriría inevitablemente en una heteronomía del arbitrio, es decir, en una dependencia con respecto a la ley natural con el propósito de seguir un impulso o inclinación determinados, con lo cual la voluntad sólo se daría a sí misma preceptos (*Vorschriften*) para el seguimiento (*Befolgung*) de leyes patológicas, cuyas máximas no sólo serán incapaces de elevarse a la forma legisladora universal, sino enteramente contrarias (*entgegen*) a la intención (*Gesinnung*) moral, por mucho que la acción se mostrara según la letra como conforme a ley (*gesetzmäßig*). A diferencia de las reglas y preceptos prácticos materiales de la felicidad, cuyas condiciones pertenecen siempre a la esfera empírica, la necesidad que recubre a las leyes prácticas y les confiere autoridad no es mecánico-natural, sino que consistirá más bien en las condiciones formales de la posibilidad de una ley en general, lo cual no significa que el principio supremo del querer como principio objetivo carezca de objeto —éste constituye un momento necesario de toda máxima, si bien no es fundamento de su determinación—, sino que es la ley la que se encarga de limitar (*einschränken*) y de delinear el perfil de esa materia⁶. Así, elevar el principio del amor de sí o de la búsqueda de felicidad a fundamento de determinación de la voluntad contradice no sólo lógicamente a nuestro incipiente conocimiento en esta esfera, sino también en sentido práctico, pues acabaría destruyendo (*zum Grunde richten*)

¹ *Vd. KprV*, §7, *Ley fundamental de la razón pura práctica*, *Obs.*, A 57.

² *Vd. MS, Introd.*, IV, pp. 222-3.

³ *Vd. KprV*, §7, *Ley fundamental de la razón pura práctica*, *Obs.*, A 58.

⁴ *Vd. op. cit.*, §8, *Teorema IV*, A 58.

⁵ *Vd. op. cit.*, §8, *Teorema IV*, A 58-9.

⁶ *Vd. op. cit.*, §8, *Teorema IV*, A 61.

las bases mismas de la moralidad. Sin embargo, no debemos olvidar la observación kantiana de que es la misma experiencia la que confirma (*bestätigt*) el orden de razones defendido en la segunda *Crítica*, de suerte que la hipótesis anterior se vea desechada por el carácter distinto (*deutlich*) e irrebasable (*unüberschreitbar*) de la voz de la razón (*Stimme der Vernunft*), perceptible (*vernehmbar*) hasta para los hombres menos cultivados —su mandato nos corresponde en tanto que seres racionales, sin que la cultura en general pueda modificar tal principio ontológico— y ante cuya voz celestial (*himmlische Stimme*) únicamente la desorientación en vertiginosas discusiones y especulaciones de escuela podrá hacer oídos sordos (*sich taub zu machen*):

«La experiencia interna y el sentimiento (que en sí es empírico y, por tanto, contingente) sólo se excitan por la voz de la razón (*dictamen rationis*), que a todo el mundo habla con distinción y es capaz de un conocimiento científico; empero no introduce mediante el sentimiento una regla práctica particular para la razón, lo que es imposible: pues, de lo contrario, aquélla nunca podría ser universal. Tiene que poder pensarse *a priori* qué principio habrá y puede hacer mejores hombres, si sólo se fija de un modo distinto e incesante en su alma y guarda atención a la poderosa impresión que tiene sobre ella. Ahora bien, cada hombre encuentra en su razón la idea del deber, y tiembla al oír su férrea voz, cuando se despiertan en él inclinaciones que le tientan a la desobediencia de ella. Está convencido de que, aunque las últimas reunidas en su totalidad conspirasen contra aquélla, la majestad de la ley, que su propia razón le prescribe debe prevalecer, sin embargo, sin reparo y también su voluntad ha de ser, por tanto, capaz de ello»¹.

Por lo tanto, la razón nos habla con una voz propia, que es la de la ley moral, una ley que nos manda el deber. Si en lugar de hacer acopio de fuerzas para ser fieles a nuestra dignidad y cumplirla hiciéramos valer los motivos y resortes múltiples de la materia, encubriríamos la percepción de esa voz en nosotros, pero sin llegar nunca a destruirla —lo que impide que se dé algo así como un rechazo y renuncia (*Verzicht*) rebelde (*rebellischerweise*) de la ley en nuestras máximas—, pues se trata del límite con el que medimos nuestro sí mismo y que constituye nuestro auténtico ser. Por ese motivo, o bien, romperemos en risas o retrocederemos llenos de horror —o, más bien, la dignidad en nosotros lo hará— ante un presunto amigo que intentara justificar el haber prestado un juramento en falso mediante cálculos a favor de la propia felicidad, así como pensaremos que quien nos recomienda como administrador a un individuo que no busca más que el propio provecho, sin importarle los medios escogidos y poniendo extremo cuidado en no ser descubierto, o bien ha perdido la razón, o bien nos engaña, pues los límites entre la moralidad y el amor de sí se hallan tan claramente trazados y recortados (*abgeschnitten*) que la diferencia entre uno y otro no puede pasar desapercibida para la mirada más común. La distinción entre mandato (*Gebot*) por deber y consejo (*Anrathung*) para el beneficio de nuestra felicidad, es decir, entre aquello a lo que estamos obligados (*wozu wir verbindlich sind*) y aquello que se nos aconseja (*wozu man uns anrätig ist*), radica fundamentalmente en que lo segundo no atestigua

¹ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 402: «Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist) wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis), die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniß fähig ist, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte. Man muß also a priori einsehen können, welches Prinzip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf sie macht. Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt: daß, wenn auch die letztern insgesamt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sei»; cfr. *KprV*, A 141-2.

(*bezeugen*) ninguna posibilidad extrema de nuestra constitución racional, a saber, descubrimos a nosotros mismos como *personas* capaces de dejar a un lado e interrumpir el régimen de nuestras necesidades sensibles para obrar solamente por deber¹. Por otro lado, la univocidad de lo mandado por la ley según el principio de la autonomía de la voluntad es fácil de conocer (*einsehen*), como decíamos, hasta para el entendimiento menos ejercitado, sin necesidad de meditar (*bedenken*) mucho sobre ello —manda a cada uno el cumplimiento más puntual (*pünktlichste Befolgung*) de la ley—, en claro contraste con la dificultad de establecer lo que haya que hacer bajo la heteronomía de ese mismo arbitrio, que exige una especial habilidad y conocimiento del mundo, es decir, haber entrado en el juego del mismo. Sin embargo, justamente por la rigurosidad y puntualidad con que los límites se encuentran delineados en el ánimo humano, nada podremos objetar al *uso libre* que cada uno realice de su libertad, en virtud de lo cual el arbitrio podrá elegir una regla de conducta dirigida solamente a su propia ventaja, en un uso legítimo, pero del que y de cuyas consecuencias será enteramente responsable².

En una expresión habilitada (*veranlaßt*) por el modelo de solución de la tercera Antinomia de la razón pura el mandato categórico (*das kategorische Gebote*) de la moralidad estará en todo momento (*zu aller Zeit*) en el poder de cada cual (*in jedes Gewalt*), a diferencia de lo que ocurre con la satisfacción de la prescripción empírica de felicidad, para la que se requiere el control de muchas variables³, entre las cuales se encuentran la fuerza y la facultad físicas requeridas para traer a la realidad un objeto deseado, en cuya suficiencia repara el arbitrio. Frente a esto último, «ordenar la moralidad bajo el nombre del deber es enteramente razonable»⁴. Un ejemplo práctico caro a Kant podrá servir para distinguir los dos diferentes órdenes de razones que deben manejarse en los enjuiciamientos referidos a un mismo acontecimiento. Así, el hecho de que un sujeto se haya enriquecido gracias a trampas en el juego dará lugar a dos juicios radicalmente distintos por naturaleza y origen, a saber, en primer lugar, se dirá que se trata de un hombre prudente (*klug*), pues ha enriquecido sus arcas, en lo que reconocemos una explicación de índole natural-pragmática, donde cada acción es considerada como medio para alcanzar un fin cuantitativamente mayor; en segundo lugar, el Juicio práctico conducirá a considerarle (*betrachten*) un hombre indigno (*nichtswürdig*), a pesar de haber llenado su bolsa. Este último enjuiciamiento se fundamentará, no en la legalidad natural, sino en la capacidad de los seres racionales de traer acciones libres al mundo, por lo tanto, en un sometimiento (*Unterworfenheit*) a la ley moral, según la posibilidad de un doble punto de vista —introducido y justificado en la tercera sección de la *Fundamentación*— en justicia con nuestra constitución sensible y racional. El mencionado *sometimiento libre* a la ley me distingue del resto de agentes naturales, de suerte que mis acciones me serán imputables (*zugerechnet*)⁵ y la infracción o transgresión (*Übertretung*) del mandato moral arrastrará consigo necesariamente la penabilidad (*Strafwürdigkeit*). Una negación de esta consecuencia, amparada en un pretendido humanismo —papel desempeñado por Cesare Beccaria en el discurso kantiano—, poseerá la dudosa virtud de corroer en sus raíces el fundamento de los principios puros prácticos, alcanzando de pleno el sentido de *espontaneidad absoluta* de la *libertad transcendental*, e introduciendo excepciones de naturaleza meramente psicológica a la realización de una cuestión solucionada en términos conceptuales, a saber, que en el momento (*Augenblick*) en el que mentimos, adquirimos una culpa (*Schuld*), en virtud de la carga de profundidad propia de la *persona* que va de la mano con y se constituye en la relación de

¹ *Vd. KprV*, §8, *Teorema II*, *Obs. II*, A 64.

² *Vd. op. cit.*, *loc. cit.*, A 62.

³ *Vd. op. cit.*, *loc. cit.*, A 64-5.

⁴ *Vd. op. cit.*, *loc. cit.*, A 65.

⁵ *Vd. MS, Introd.*, IV, pp. 223-4 y 227-8.

obligación que nos somete libremente —en virtud de nuestro *carácter inteligible*— a la ley¹. De ahí que, de una manera especialmente capciosa, la incompreensión de la pena, en tanto que consecuencia fáctica puramente racional del hecho de la ley moral, contribuya a la disolución de la libertad a manos de la misma reducción naturalista que perseguía el realista transcendental y resulte en realidad de la consideración de la pena —en cuanto castigo social, no en cuanto producto conceptual— como lo determinante para la atribución a una acción del carácter de crimen (*Verbrechen*), de manera que el cumplimiento de la verdadera justicia residiera más bien en el abandono de todo castigo e incluso en la obstaculización del natural, que acompaña al vicio². Por otro lado, un ensayo semejante de hacer prevalecer a la propia felicidad ante la ley moral, como principio determinante de las acciones, es el propio de aquellos que admiten la existencia de un cierto *sentido moral*, según el cual, en tanto que receptor sentimental de la moralidad, la conciencia de la virtud estará enlazada inmediatamente con un sentimiento de contento y placer, mientras que la del vicio acarreará intranquilidad de ánimo y dolor. Del hilo del orden de razones que tan magnífica como escuetamente ratifica el que quizás sea el más “heideggeriano” de los escritos kantianos —*De un tono elevado recientemente adoptado en filosofía*—, el filósofo del sentimiento moral, como Hutcheson, parece víctima de una ilusión, desde el momento en que el ánimo humano no adquiere ese efecto sentimental, que denominamos bien contento (*Zufriedenheit*), bien intranquilidad de ánimo (*Gemütsunruhe*), sin la presencia anterior de los conceptos de moralidad (*Sittlichkeit*) y deber (*Pflicht*), inderivables de sentimiento alguno, cuya observancia confiere a la persona un valor inmediato e insuperable ante sí misma, del mismo modo en que su transgresión hundirá hasta cero la dignidad con la que podemos observarnos a nosotros mismos, produciendo un amargo reproche (*bitterer Verweis*). El *sentimiento moral*, lejos de fundamentar un discurso de lo que puede la razón práctica, formará más bien parte de lo que el filósofo transcendental denomina una *estética de las costumbres* — respecto de la metafísica en sentido práctico que se ocupa de desplegar las relaciones entre los conceptos morales y la receptividad del ánimo humano—, de modo que sea el concepto de deber —derivable analíticamente a partir de la conciencia moral más común y sintéticamente del *faktum* de la ley práctica— el encargado de cultivar y fundamentar ese sentimiento, cuya exigencia de un rebajamiento de la ley a mero objeto de la sensación (*Empfindung*) no debe confundirse con la peligrosa, aunque autorizada, personificación de la ley moral como la diosa Isis, cuya inexcrutable identidad admite cierta analogía con la irreductibilidad a intuición y exposición de aquélla. Sin esa distinción moralidad y deber quedarían suprimidos (*aufgehoben*) y serían sustituidos por un juego mecánico de las inclinaciones³. La tabla confeccionada por Kant de los fundamentos de determinación prácticos materiales en el principio de la moralidad incluirá algunos no fundados en nada empírico, sino en la razón, como es el caso de la perfección

¹ El derecho, que está basado en la *libertad* —y no viceversa—, en su respecto de *libertad legal* —«la libertad [...] en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal», vd. *MS, Rechtsl., Introd.*, p. 237— puede servir para confirmar la tesis kantiana de *KprV*, A 66, según la cual «[e]n todo castigo (Strafe), como tal, tiene primero que haber justicia (Gerechtigkeit) y ésta constituye lo esencial de ese concepto». En efecto —en *MS, Rechtsl., Obs. General*, E, pp. 331-7—, Kant sostiene que la *justicia penal*, según la cual ha de castigarse el homicidio ilegal de otro con la muerte, equivale a la única respuesta justa —y si perece la justicia carece ya de valor que vivan los hombres sobre la tierra— correspondiente a la peor transgresión posible de lo mandado por el imperativo categórico, en cuyo cumplimiento el tribunal humano ratifica la relación indestructible que enlaza lo inteligible en el asesino —que no deja de ser un ser racional como sus semejantes—, con la ley moral. Por ello, el *derecho de gracia* hacia el criminal sería el más equivoco de los derechos del soberano, en cuanto franquearía una vía subterránea, amparada en las sinuosidades de la doctrina de la felicidad, para aniquilar el sentido de la moralidad.

² Vd. *KprV*, §8, *Teorema IV, Obs. II*, A 66.

³ Vd. *op. cit.*, §8, *Teorema IV, Obs. II*, A 67-8.

(*Vollkommenheit*) en sentido práctico, en cuanto conveniencia (*Tauglichkeit*) o suficiencia (*Zulänglichkeit*) de una cosa para toda clase de fines, lo cual en la naturaleza humana corresponde al orden del talento y de lo que le complementa, a saber, la habilidad (*Geschicklichkeit*), por lo que concernirá a las reglas de prudencia y a su modelo en la suprema perfección de la sustancia divina, inmanente en su «suficiencia para todos los fines en general» (*Zulänglichkeit zu allen Zwecken überhaupt*). Pero dicha perfección, propia del cuerpo conceptual de la *philosophia practica universalis* wolffiana, sólo podrá actuar como modelo ideal una vez que hayan sido dados con anterioridad ciertos objetos como fundamento de determinación de la voluntad, por lo que su estatuto objetivo y racional no la convierte en fundamento de determinación formal. El mismo caso afecta a la voluntad de Dios (*Gottes Wille*) en la que Crusius, junto con buena parte de los moralistas teológicos, sitúa el criterio supremo de la moralidad, en realidad incapaz de servir de principio de la razón práctica y del deber, pues más bien se trata en ambos casos de resortes de la acción, al poder beneficiar a nuestras condiciones de vida, o bien al esperar de ellos la felicidad o la consecución de ciertos fines prácticos. En vista de los fallidos intentos de una moral material, por parte de los moralistas ingleses y de la escuela racionalista y teológica alemana, será recomendable que el filósofo se aplique en su más riguroso sentido la frase final del libro segundo de la *Física* aristotélica —«también en el concepto hay ciertas partes que son como su materia»—, pues, en efecto, parece que sólo un concepto como el de la *forma de la ley* puede desempeñar la función rectora de principio formal práctico de la razón pura, de manera que la mera forma de una legislación universal (*die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung*) sea el único principio válido de la moralidad, tanto en el enjuiciamiento (*Beurteilung*) práctico como en la aplicación (*Anwendung*) a la voluntad humana, en tanto que su fundamento de determinación¹.

Nos hallamos seguramente en la parte de la obra kantiana más citada y utilizada en las críticas lanzadas contra esta concepción de la moralidad y su fundamento del todo consecuente con la libertad, que una fenomenología preliminar de la conciencia moral ha puesto al descubierto como propiedad inconcebible e incomprensible del hombre. Semejante propiedad representa el límite con el que el ser racional está destinado a medirse y a actualizar su facultad de hacerse a sí mismo digno del mayor contento pensable. Como ya señalábamos del hilo de la presentación del concepto de *deber* en la *Fundamentación*, no deben confundirse a mala fe las estrategias expositivas de una estructura formal en la que se fundamenta la moralidad humana con el desarrollo *de facto* de la vida moral, es más, el texto de la segunda *Crítica* se mostrará especialmente cuidadoso con respecto a la salvaguarda de la referencia de la ley a su trabajo y proyecto efectivo en el mundo. La fundamentación de la moralidad subrayará explícitamente que su concepción de la virtud no implica que deba cumplirse el deber a disgusto (*ungern*), lejos de ello, la práctica de la virtud conlleva «un corazón alegre y solícito en cumplir su deber», que se muestra como índice de una intención virtuosa². La afirmación contenida en el *Canon de la razón pura*, según la cual la libertad práctica puede ser demostrada por experiencia (*durch Erfahrung bewiesen werden*), apunta a una *regulación* de la Idea de libertad —que no se toma en su sentido *transcendental*— ejercida sobre el conjunto patológico que constituye el *amor de sí* (*Eingenliebe*), que deberá confrontarse cuando menos con la exigencia de subordinación de ese orden motor a la ley moral que recorre la *Crítica de la razón práctica*:

¹ *Vd. KprV*, §8, *Teorema IV*, *Obs. II*, A 70.

² *Vd. MS*, *Tugendl.*, §53, p. 484; *Rel*, I, p. 11; *vd.* la defensa del formalismo moral kantiano por parte de O. Reboul, en *Kant et le problème du mal*, pp. 69-70, desde la distinción de un riguroso orden de razones, según el cual las obras críticas no se ocupan tanto de determinar lo que debe o no hacerse, cuanto de establecer lo que constituye el principio fundamental de la moral.

«La libertad práctica puede demostrarse mediante experiencia. Puesto que no sólo determina al arbitrio humano lo que estimula, es decir, lo que afecta inmediatamente a los sentidos, sino que tenemos una capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad de desear sensible mediante las representaciones de lo que nos es provechoso o perjudicial, incluso de forma remota»¹.

Nuestra facultad de desear posee la capacidad de subordinar el conjunto de la sensibilidad y sus resortes al imperativo de la ley, y esta posibilidad siempre viable para el *yo nouménico* que somos asegura que lo realizado a modo de condena, además del fruto engañoso de un presunto humanismo, carecerá de valor íntimo —y, en cuanto tal, universalmente comunicable subjetivamente a todo ser racional—, lo que conducirá a que, en lugar de amar el deber, se haga lo posible por huir de él. Por ello una *ascética ética*, parte integrante de una *doctrina de la virtud*, deberá ejercitar la virtud fomentando las disposiciones del ánimo valeroso y del ánimo alegre². Con estas aclaraciones quiere señalarse que, a pesar de su ausencia de los principios del deber, los sentimientos morales, tales como la benevolencia (*Wohltätigkeit*), la gratitud (*Dankbarkeit*) o la simpatía (*teilnehmende Empfindung*), no se excluyen en modo alguno de la moral, a la que enriquecen y a la que podrán aportar fuerzas complementarias, bajo la condición de que estén sometidos al control de la razón práctica y no pretendan legislar en su lugar, por lo que podremos decir, con O. Reboul, que «lo que es descartado por la reflexión crítica, puede muy bien ser integrado en el nivel de la moralidad concreta»³.

IV.1.1 La determinación de la libertad desde el hecho (*faktum*) de la razón práctica: la “*ratio essendi*” de la ley moral.

Mediante el *faktum* de la ley moral se expone (*dartun*) que la razón es práctica por sí misma, es decir, que es capaz de determinar la voluntad a la acción de manera independiente de todo móvil material —lo que se denominó autonomía en el principio de la moralidad—, de este modo un *hecho*, no solamente ligado a la conciencia de la libertad, sino que viene a ser una misma cosa con ella, nos traslada a lo práctico como un orden inteligible de cosas en el que somos conscientes de nuestra existencia según ciertas leyes dinámicas «que pueden determinar

¹ Vd. *KrV*, A 802/B 828: «Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden». F. Montero Moliner —en el ensayo *Libertad y experiencia*, recogido en el volumen *Kant después de Kant*, pp. 23-42, que citamos en bibliografía— señala que la aparente contradicción entre el sentido regulativo de la libertad como Idea cosmológica, justificado en el *Apéndice* a la *Dialéctica transcendental*, en cuanto capaz de ordenar el repertorio de inclinaciones sensibles, y su contraposición al dominio de las tendencias y apetitos en *KprV*. En su opinión, esa doble relación queda recogida en la proposición inaugural del citado pasaje del *Canon*, de modo que, desde el modelo de solución aportado por la primera *Crítica*, podrá decirse que la libertad en su uso regulativo-pragmático regula los impulsos e inclinaciones, ayudando a someter su sucesión temporal a los dictados de una moralidad fundada por la razón práctica, *vd.* especialmente pp. 36-42. Colaboración entre el nivel pragmático de la libertad y el propiamente moral que no nos parece libre, pese a las intenciones de sistematicidad que impulsan a dicha lectura, de serias dificultades; *cfr.* al respecto el artículo de R. Rodríguez, *La libertad práctica. Un problema de la razón pura*, citado en bibliografía.

² Vd. *MS, Tugendl.*, §53, p. 484.

³ Vd. O. Reboul, , p. 70; *cfr.* M.-A. Bloch, *Les tendances de la vie morale*, en la parte de la obra dedicada a Kant, cap. I, II y III, afirmará que, si bien las tendencias y los sentimientos juegan el papel de obstáculos a vencer en la fundamentación de la moralidad, pueden convertirse, si son utilizados correctamente, en una energía que ayude a la voluntad incluso en la proposición de fines; *cfr.* *MS, Tugendl., Introd.*, XIIa y XIIc; §31b y §34.

*su causalidad en el mundo de los sentidos»*¹. Un estudio comparativo del punto de partida de la moralidad en tanto que hecho con el orden del examen y deducción transcendental de los principios en la ontología teórica permitirá adquirir una familiaridad con lo que pone en juego la estructura formal de la ley y el hecho de que una crítica de la razón práctica tenga que partir del examen de ésta. Es bien sabido que la crítica de la razón especulativa debía partir de las condiciones de posibilidad de las cosas en el espacio y en el tiempo, cuyo material sensible quedaba determinado por las categorías del entendimiento según alguna de las funciones lógicas del juzgar, declarando así lo absurdo de proposiciones sintéticas por meros conceptos y sin referencia a la intuición. Sin traicionar la aplicación sensible de los conceptos *a priori* del entendimiento —que permitirá que en algún momento se incluya al entendimiento en la denominación de *lo sensible* en general—, la razón en su uso teórico satisfacía su exigencia y necesidad de pensar otro régimen legislador de las cosas reservando, así, un espacio vacío para lo inteligible, bajo el nombre de noúmeno, en el que comenzaba a arraigar la Idea transcendental cosmológica de una *espontaneidad absoluta* en sentido causal, a buen resguardo de objeción alguna en relación a su sospechada incompatibilidad con las leyes de la necesidad natural. Al mismo tiempo, la suposición de una espontaneidad por libertad implicaba que no podíamos contar con *visión* (*Aussicht*) ni esquema alguno de tal objeto suprasensible, pues nuestro conocimiento sólo alcanza a los fenómenos. Tras ese resultado especulativo, la investigación del fundamento racional de la moralidad en nosotros, a diferencia de este trayecto teórico hasta el límite (*an der Grenze*) con lo suprasensible, nos autorizará a afirmar que la ley moral, si bien no constituye una nueva perspectiva, como la que inaugurará sin embargo la libertad, proporciona un *faktum* —«*absolutamente inexplicable* (*unerklärlich*) *a partir de todos los datos* (*Datis*) *del mundo sensible y del entero alcance* (*Umfang*) *de nuestro uso teórico de la razón*»²—, el cual da noticia (*Anzeige geben*) de un mundo puramente inteligible, incluso determinado positivamente, del que al menos conocemos con certeza apodíctica esa estructura de sentido, a saber, la expresión de la razón que es la ley moral. Como confirmación (*Bestätigung*) de su uso práctico la razón, que se ha trasladado de densidad ontológica, en relación a su función precedente como legisladora de la naturaleza, tiene que aportar directamente este gesto imperativo, que remite a un principio irreductible a toda explicación, por ser una figura total e inmodificable —como el *carácter moral* que proporciona—. En efecto la comprensión lingüística de la ley y su fórmula imperativa —la asimilación del «*si debes, puedes*»— implica ella misma la acreditación del hecho de que, desde esta expresión límite como es la verdad imperativa de la ley, nos reconocemos como absolutamente libres, es decir, reconocemos que ser racional equivale a ser una voluntad libre, capaz de autonomía, lo que acabará demostrando que la razón pura es por sí misma práctica³. De ahí que el comienzo de la exposición con un principio supremo de la moralidad, en un método sintético, suponga proceder a una *crítica de la razón práctica*, no a una *crítica de la razón pura práctica*, puesto que la ley moral expone de un solo trazo, en un solo gesto, que si ella es un hecho, también lo será la razón práctica. Una nueva legislación que concierne a una nueva modalización de la existencia humana, marcada por la realidad de la libertad, debía revolucionar o invertir las condiciones que hasta el momento habían caracterizado al darse de los objetos. El objeto de la razón práctica envía con anterioridad a sí mismo la forma que, como criterio de todo principio práctico objetivo, determinará su comprensión.

¹ *Vd. KprV*, A 72.

² *Vd. op. cit.*, A 74.

³ *Vd. op. cit.*, *Pról.*, A 30-1.

Una vez introducida así la relación entre ley moral y razón práctica, podemos afirmar que, sirviéndonos de la definición de la naturaleza como existencia de las cosas bajo leyes (*Existenz der Dinge unter Gesetzen*), la primera introduce en ésta la forma de un mundo inteligible, de una naturaleza suprasensible que no quebrante (*abbrechen*) el mecanismo de aquélla, es decir, introduce la realidad de una existencia según leyes inteligibles que forman parte de la autonomía de la razón pura, de modo que una naturaleza según leyes morales (*natura archetypa*) determinará a nuestra voluntad a conferir al mundo sensible (*natura ectypa*) la forma de un todo de seres racionales (*Ganzes vernünftiger Wesen*). La experiencia del imperativo categórico en sus tres fórmulas canónicas aprehende el mandato de esta ley y la subordinación de naturalezas que conlleva. El hecho de que mi máxima deba poder convertirse en ley universal de la naturaleza delata la operatividad de la Idea de una naturaleza suprasensible como bosquejo o esbozo previo (*Vorzeichnung*) para las determinaciones de nuestra voluntad. En efecto, la naturaleza real y empírica, objeto de la experiencia, el orden del *ser* es incapaz de proporcionarnos el índice del mandato (*Gebot*) que prescribe que *podamos querer* (*wollen können*) convertir nuestras máximas en leyes universales de la naturaleza, sino que únicamente en virtud de la presencia legisladora de la razón en nosotros podremos conferir realidad objetiva, en un sentido práctico, a una naturaleza posible por libertad, que debemos ser capaces de convertir en realidad mediante nuestra voluntad libre, y donde el motor de la “re-creación” será la presencia imperativa de la ley y su determinación con respecto a nuestras máximas¹. La distinción rigurosa entre las diversas tareas, geográficamente planteadas, de la razón se muestra como un paso esencial para la comprensión de la coherencia y consecuencia de la misma en el cumplimiento de sus fines, a saber, el conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia y el ser un fundamento de determinación incondicionado de la voluntad en su actuar². La primera tarea concluía con la limitación de nuestro conocimiento *a priori* a la experiencia posible, es decir, en la restricción de la determinación transcendental de los conceptos de nuestro entendimiento a la multiplicidad sensible dada mediante la intuición pura. En la concerniente a la segunda *Crítica* el principal objetivo será determinar cómo puede la razón determinar *a priori* a la voluntad y sus máximas, cómo puede ser portadora de la ley de un orden suprasensible, en definitiva, cómo puede la razón ser práctica. Lo que en estos momentos de nuestro estudio de la libertad en Kant nos interesa es la solución de esta tarea, no tanto el éxito o fracaso de una voluntad libre³, en cuanto faz material del régimen formal de determinación de la voluntad que aquí se está justificando. En un camino necesariamente inverso al emprendido por la crítica de la razón teórica —lo que constituye la paradoja del método de la segunda *Crítica*, a la que habrá que volver para una debida cuenta de la libertad práctica—, la *Crítica de la razón práctica*, en lugar de comenzar por intuiciones, lo ha hecho, como venimos de observar en los epígrafes anteriores, por la determinación de principios prácticos puros y de su realidad efectiva, los cuales cuentan a su base, no con intuiciones puras, sino con el concepto de libertad, sin el cual carecerían de vigencia y operatividad —se trata de su

¹ *Vd. KprV*, A 76; *cfr. op. cit.*, A 82, donde la ley moral es denominada ley de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, del mismo modo en que la ley natural lo es de una naturaleza sensible: «La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, por lo tanto, la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acontecimientos en el mundo sensible era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible, y aquélla determina, por consiguiente, lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, es decir, la ley para una causalidad cuyo concepto en la última era sólo negativo, y le proporciona, por lo tanto, en primer lugar realidad objetiva»; *cfr. op. cit.*, A 85. En efecto la convivencia de dos causalidades en un mismo campo de fenómenos era la conclusión del modelo de solución propuesto por la razón especulativa para la tercera antinomia, básico para la comprensión de la relación entre naturaleza y libertad a lo largo de la obra crítica.

² *Vd. op. cit.*, A 77; *cfr. GMS, Pról*, BA V-VII.

³ *Vd. KprV*, A 79.

ratio essendi—. Por esta vía sólo estamos en condiciones de afirmar, en relación a la fundación de un nuevo uso de la razón, que la conciencia de la ley moral es una y la misma con la de la libertad, sin poder penetrar más en profundidad en la posibilidad de esa conciencia, pues con respecto al conocimiento teórico de un concepto suprasensible como el de libertad nos encontramos en el mismo punto que nos dejó la primera *Crítica*, es decir, se trata tan sólo, en este respecto, de una Idea transcendental, cuya admisibilidad (*Zulässigkeit*), sin embargo, debemos defender —no en vano nos referimos a uno de los ejes de la metafísica según la crítica—. Con ello ponemos fin a la exposición (*Exposition*) del principio supremo de la moralidad, en su aislamiento como principio independiente de todo rasgo empírico y en su distinción del resto de principios prácticos. Sin embargo, la deducción (*Deduktion*) del mismo, en tanto que justificación (*Rechtfertigung*) de su validez objetiva y universal, no puede prometer una marcha (*Gang*) tan productiva como tuvo en el caso de los conceptos puros del entendimiento, referidos a objetos de la experiencia posible. Un pasaje de calado metódico y arquitectónico de la segunda *Crítica* subraya el novedoso orden cognoscitivo al que remite el *faktum* de la ley moral:

«Este principio [de la razón práctica] no necesita empero ninguna búsqueda ni ninguna invención; ha estado largo tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser, y es el principio de la *moralidad*. Por consiguiente, aquella causalidad incondicionada y la facultad de la misma, la libertad, con ésta, empero, un ser (yo mismo), que pertenece al mundo sensible, no sólo es, como perteneciente, al mismo tiempo, también al inteligible, indeterminada y problemáticamente *pensado* (cosa que la razón especulativa ya pudo encontrar hacedero), sino *conocido* asertóricamente y *determinado* con respecto a la ley de su causalidad»¹.

La deducción de la ley moral no concernirá, pues, a ningún conocimiento acerca de la constitución de los fenómenos, sino a un conocimiento que puede ser fundamento de la existencia (*Existenz*) de los objetos mismos, en la medida en que la razón posee causalidad en un ser racional como razón práctica². En este punto conviene tener en cuenta, y así lo señalará el orden de razones kantiano, que carecemos de las condiciones necesarias para penetrar la posibilidad de la existencia de fuerzas fundamentales (*Grundkräfte*) o facultades fundamentales (*Grundvermögen*), «cuya posibilidad no podemos concebir mediante nada», del mismo modo en que debe subrayarse que éstas no pueden inventarse o suponerse arbitrariamente. En el caso de la razón teórica la experiencia aportaba datos que fortalecían el derecho de aceptarlas (*annehmen*), recurso ausente para la facultad práctica de la razón, donde el único tipo de prueba a disposición será una deducción a partir de las fuentes del conocimiento *a priori*. La ley moral, en comparación con el resto de pruebas racionales, reviste la peculiaridad de ser, por así decirlo (*gleichsam*), un hecho de la razón pura, del que somos conscientes *a priori* y del que conocemos su certeza apodíctica, si bien podemos estar igualmente seguros de que la experiencia no indicará nada a favor de su realidad objetiva³, peculiaridad que condiciona un modo de acercamiento bien distinto al emprendido por cualquier demostración deductiva teórica de su realidad objetiva:

¹ Vd. KprV, A 188: «Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt».

² Vd. op. cit., A 80-1.

³ Vd. op. cit., A 81.

«[L]a realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, mediante todo el rigor de la razón teórica, especulativa o empíricamente apoyada, y, por lo tanto, aunque se quisiera renunciar a la certidumbre apodíctica, tampoco ser confirmada mediante la experiencia y, así, ser demostrada *a posteriori*, sin embargo, se mantiene firme por sí misma»¹.

De la mano del modo en que la ley moral nos es dada, nuestra razón adquiere el permiso (*Befugnis*) para una ampliación (*Erweiterung*) más allá de los límites del mundo sensible, cuyo sentido deberá quedar clarificado en lo posible, con objeto de salvar el edificio sistemático de la razón en su doble uso. El avance sintético del discurso de la segunda *Crítica* ha procedido a instalar (*aufstellen*) en el lugar correspondiente al principio supremo de la moralidad una ley de causalidad, cuyo fundamento de determinación es independiente y heterogéneo en relación a toda condición sensible, así como ha pensado a la voluntad determinada mediante una ley que no forma parte de las leyes naturales del mundo sensible. Ese camino (*Weg*) —subrayando ahora, como prometíamos, la combinación (*Verbindung*) conforme a fin de los dos usos racionales— ha sido posible porque una *Crítica de la razón pura*, en su decisión a favor del idealismo transcendental, ha distinguido entre las condiciones de aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento —de la experiencia posible— y las de su sentido transcendental, de modo que a falta de las primeras siempre reste el segundo de esos conceptos, que puede emplearse para la determinación, en un sentido puramente práctico —atendiendo a la relación del entendimiento con la facultad de desear—, de objetos inteligibles, sin producir, a partir de ahí, conocimiento alguno². Así, nuestras facultades de conocer nos autorizan a pensar la *causa noumenon* de un ser

¹ Vd. KprV, A 81-2: «[K]ann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützen Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so *a posteriori* bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest». G. Prauss, en su obra *Kant über Freiheit als Autonomie*, citada en nuestra bibliografía, vd. p. 67, considera el *Faktum-Lehrstück* como el fracaso fundamental kantiano en un acercamiento al concepto positivo de libertad —cfr. H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*—, en cuanto propiedad cognoscible de la voluntad, cuya realidad debería quedar demostrada en una deducción, según el proyecto anunciado en *GMS*. Ya expresamos nuestro desacuerdo con esta extendida lectura de la mano de la obra de B. Hoegemann al final del capítulo precedente. El núcleo de su crítica —vd. también del mismo autor *Für sich selber praktische Vernunft*, pp. 253-263, en O. Höffe, *GMS. Ein kooperativer Kommentar*, op. cit.— estriba en no haber sido suficientemente aclarado en la segunda *Crítica* kantiana el hecho de que la practicidad de la razón ya quedaba demostrada como autoconciencia en su uso teórico, algo que Kant sólo apunta en referencia a aquellos casos en los que la razón práctica es consciente de ella misma, por lo que no advierte las consecuencias completas del carácter práctico de la subjetividad y no puede derivar la ley moral a partir de esa libertad de la espontaneidad teórica. Nosotros, por nuestra parte, nos preguntamos si esta línea de lectura —cfr. K. Konhardt, op. cit.; O. Schwemmer, *Das Faktum der Vernunft und die Realität des Handelns*, en G. Prauss (ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 271-302, obra incluida en nuestra bibliografía— permanece fiel a lo incomprensible e inconcebible que habita en el seno de un concepto como el de libertad, o más bien no deja de encontrar obstáculos en la *Crítica* kantiana a la supuesta presentación de la libertad como una realidad, casi *vorhanden*, más en el mundo. De ahí que en estos momentos de exposición de la libertad en Kant haya que extremar los cuidados en la coherencia del uso de conceptos dotados de un doble uso, teórico y práctico. En el caso de un concepto suprasensible como la libertad la viabilidad de una deducción como la de las categorías destruiría el orden de legislaciones que reconoce en la primera la *clave de bóveda* de un sistema de la razón pura.

² Vd. KprV, A 94: «[Y]o no he podido deducir la realidad objetiva de estos conceptos más que en consideración de los objetos de la experiencia posible. Pero precisamente esto, el no haberlos yo salvado más que en ese caso, el haber yo mostrado que sin embargo mediante ellos se pueden pensar objetos, aun cuando no determinarlos *a priori*: esto es lo que les da un lugar en el entendimiento puro, por el cual son referidos a objetos en general (sensibles o no sensibles)»; cfr. op. cit., A 95: «[S]iempre permanece la realidad objetiva del concepto y puede ser éste usado también por *noumenos*, pero sin poder determinar teóricamente en lo más mínimo este concepto y producir así un conocimiento».

que tenga una voluntad libre como un concepto vacío, vinculando tan sólo el concepto de causalidad con el de libertad —inseparablemente ligado a su *ratio cognoscendi*, a saber, la ley moral—, haciendo así uso del derecho que concede el origen puro del primero en el horizonte de una legislación práctica, es decir, desde la ley moral que nos da a conocer la realidad (*Realität*) de nuestra existencia suprasensible, para designar (*bezeichnen*) suficientemente la constitución (*Beschaffenheit*) de un ser dotado de una voluntad pura, sin pretender en ningún momento *conocerlo teóricamente*. La conclusión del trabajo de determinación de la forma de la ley desembocará para el discurso crítico en la conciencia de la misma, en cuanto hecho indiscutible e innegable —atestiguado por la reflexión moral común— que se nos ofrece inmediatamente. Pero si únicamente se nos dijera que la conciencia de esa ley es un *faktum* de la razón poco habríamos avanzado con respecto a la *Fundamentación* y el problema de la realidad objetiva de la libertad seguiría en pie. En este sentido, será más bien el contenido de esa conciencia lo que nos interese, es decir, la certeza apodíctica (*apodiktische Gewißheit*) de la ley moral, que ningún ejemplo tomado de la experiencia podrá rebatir, por cuanto se trata de un conocimiento *a priori* en sentido práctico¹.

En cuanto dato primitivo y originario —«no se le puede inferir de datos antecedentes de la razón»², no se apoya en ninguna intuición pura o empírica—, fundador de exigencias estéticas propias, acerca de lo que mucho iluminará, nos parece, la *Analítica de lo sublime* de la tercera *Crítica*, a partir del cual puedan deducirse otros, la ley moral se impone por sí misma a nosotros (*für sich selbst uns aufdringt*) con una certeza en principio no reconocible, ni intuitiva ni discursiva, peculiaridad que ha dado lugar a no pocos problemas hermenéuticos con respecto a este punto crítico. La imposición casi intempestiva de la ley concuerda inevitablemente, como anunciábamos más arriba, con la incapacidad del ánimo humano para conocer la libertad de la voluntad como un concepto positivo, para lo cual se requerirá una intuición intelectual. En calidad de condición irrebasable y límite (*Grenze*) de nuestra constitución racional, la ley moral no solicita ninguna deducción ni esfuerzo probatorio teórico alguno para mantenerse firme sobre sí misma, pues es su propio criterio, su propio índice de inteligibilidad —«se impone como un axioma» y «se hace conocer a sí misma»³—. Pero la misma autosuficiencia como principio supremo de la moralidad servirá de prueba de una facultad impenetrable (*unerforschliches Vermögen*), a saber, la libertad —que tuvo que suponerse (*annehmen*) como causalidad pensable por la razón especulativa—, de la que no solamente demuestra (*beweisen*) la posibilidad, sino también la realidad en aquellos seres que reconocen la ley como obligatoria para ellos, a saber, los seres finitos racionales⁴. Se trata de un servicio (*Dienst*) prestado a la comprensión de la libertad como concepto positivo que encierra algo paradójico (*widersinnisches*), si se tiene en cuenta la imposibilidad de la propia deducción de la ley moral. Sin embargo, de alguna manera la formalidad de los principios prácticos de la moralidad en Kant representa la única traducción inteligible del fundamento invisible de la razón, que ésta no puede presentar o exponer sin poner en peligro su propia existencia, del mismo modo en que el tercer conflicto antinómico de la razón especulativa amenazaba con destruirla en un conflicto insuperable consigo misma⁵. Quizás

¹ Vd. *KprV*, A 54 y A 81; cfr. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 403. Acerca de la equivalencia entre conocimiento racional y conocimiento *a priori* y de la contradicción que supondría atribuir necesidad a una proposición de la experiencia —dándose entonces el caso *ex pumice aquam*— vd. *KprV*, A 23-4 y A 28.

² Vd. *KprV*, A 55-6.

³ Vd. *O.P.*, XXI, p. 421; *Rel.*, I, p. 15, nota.

⁴ Vd. *KprV*, A 82.

⁵ Vd. *O.P.*, XXI, p. 16: «La propiedad que un ser racional tiene de poseer libertad de la voluntad en general (independencia de estímulos naturales) no puede ser directamente probada, a modo de Principio causal, sino sólo

parezca exagerado colocar del lado del dogmatismo y el escepticismo a los críticos del tan traído y llevado “fracaso” de una deducción de la ley moral en el discurso kantiano, pero las exigencias contenidas en las numerosas y, en muchos casos, ya clásicas objeciones al respecto conducen a la transformación de la noticia primordial (*uns allererst kund machen*) de la libertad mediante la ley moral¹ en una efectiva ampliación del conocimiento teórico, que de ser posible traicionaría lo asentado por la *Analítica transcendental* de la primera *Crítica*. Frente a esta vía de lectura, una obra como la *Fundamentación* ya apuntaba claramente en su última sección a que la relación entre la libertad y el principio supremo de la moralidad, lejos de traducirse en un paso teórico deductivo, nos trasladaba a un orden práctico de cosas, en el que será también posible alcanzar un conocimiento *a priori*, de modo que el concepto de libertad adquiriera una significación exclusivamente práctica. Este conjunto de pasos se verá ratificado por la afirmación kantiana, según la cual, sin la intervención de algo así como la ley moral, verdadero punto de apoyo de una crítica de la razón práctica, no se habrían podido superar los obstáculos (*Hindernisse*) y resistencias (*Widerstände*) que suscita este concepto, paradójico para la razón especulativa². Por lo tanto, sin la distinción (*Deutlichkeit*) y resolución (*Entschließung*) con que la ley hace acto de presencia en el ánimo humano, hubiera carecido incluso de sentido la presuposición de la libertad, a la que se concede por primera vez (*zuerst*) realidad objetiva³, casi como una obligación, como un paso forzado (*genötigt*)⁴ a dar la ley. La distinción crítica necesaria entre los niveles del *ser* y del *conocer* —como vimos anteriormente en el seno de la razón teórica entre la existencia y el concepto—, expresión de la finitud del conocimiento humano, permitirá afirmar que la libertad es la condición (*Bedingung*) de la ley moral, sin la que ésta no podría encontrarse en nosotros (*in uns nicht anzutreffen sein*), mientras que la ley confirma la legitimidad de la presuposición de la libertad, que sin la mediación de aquélla permanecería desconocida para nosotros. El hecho de la razón que es la ley moral, inaugurador de un nuevo régimen de inteligibilidad, no podía derivarse de datos anteriores, incluso la conciencia de la libertad nos será conocida por ella. Con objeto de alcanzar mayor nitidez con respecto a este último punto, se afirmará que la ley moral en cuanto hecho se halla indisolublemente ligada (*unzertrennlich verbunden*) a la conciencia de la libertad de la voluntad, desde el momento en que la primera actúa como el preámbulo necesario para la afirmación de una razón por ella misma práctica, esto

indirectamente, mediante sus consecuencias, a saber: en la medida en que ella contenga el fundamento de posibilidad del imperativo categórico»; cfr. *Rec. zu Schulz*, pp. 777-8.

¹ Vd. *Verkündigung*, VIII, p. 417.

² La relación entre libertad y ley moral parece ser tal que la manifestación de una conlleva el ocultamiento de la otra, como permiten observar los siguientes pasajes de *KprV*, 52-3: «Así pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si ellas son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tanto sólo la autoconciencia de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de la libertad, sino que pregunto por dónde empieza nuestro conocimiento de lo incondicionado-práctico, si por la libertad o por la ley práctica. Por la libertad no puede empezar; porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, pues la experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos, con ello, el mecanismo de la naturaleza, el auténtico contraejemplo (*Widerspiel*) de la libertad».

³ Vd. *op. cit.*, A 82; A 83: «[La ley moral] consigue dar, por primera vez a la razón, que con sus Ideas, cuando quería proceder especulativamente, se hacía siempre transcendente (*überschwenglich*), realidad objetiva aunque sólo práctica, y transforma su uso transcendente (*transzendent*) en uno immanente (*ser ella misma en el campo de la experiencia causa eficiente por medio de Ideas*)»; cfr. *op. cit.*, A 85: «[L]a razón especulativa no crece (*zuwachsen*), en consideración de su conocimiento (*Einsicht*), pero sí en consideración de la aseguración (*Sicherung*) de su concepto problemático de la libertad, al cual aquí es proporcionada realidad objetiva, y, aunque sólo práctica, sin embargo, indudable».

⁴ Vd. *op. cit.*, A 168.

es, de la realidad objetiva de una voluntad pura, que contiene en sí el concepto de la razón teórica de una causalidad por libertad¹. No podemos penetrar (*einsehen*) la posibilidad de la libertad², puesto que carecemos de la infraestructura cognoscitiva para percibir (*vernehmen*) la posibilidad de la libertad de una causa eficiente (*die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache*), en consonancia con las líneas directrices del concepto doctrinal que nos permite tomar a la ley moral como principio de una suerte de deducción del poder y facultad (*Vermögen*) que es la libertad. Al habilitar esta última posibilidad, la ley satisface una menesterosidad de la razón teórica, proporcionando justificación (*Rechtfertigung*) y seguridad (*Sicherung*) a una Idea cosmológica que se mostraba indispensable para un uso coherente y completo de la razón especulativa³, por lo tanto, subsanando la indigencia y menesterosidad de ésta última (*zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben*). Este destino (*Bestimmung*) de la ley en el interior de la economía arquitectónica de la razón y sus facultades de conocer *a priori* se muestra como una especie de título de crédito (*Art von Kreditiv*), que revierte sobre la misma ley moral, ya justificada como hecho de la razón, demostrando su realidad (*Realität*)⁴. Desde el amplio mirador que permite la libertad observaremos, así, la presencia de dos clases de conocimiento distintas, correspondientes a los dos usos de la misma razón. Los conceptos de la razón pura práctica y su fundamento último, a saber, el concepto de libertad, lejos de considerarse como paréntesis (*Einschiebsel*) que sirvan para cubrir precariamente vacíos en el sistema crítico de la razón especulativa, ni como colocación de puntales (*Strebe Pfeiler*) y apoyos (*Stützen*) sobre los que pueda sostenerse una construcción precipitada (*übereilter Baue*), serán más bien miembros (*Glieder*) —noción de calado arquitectónico— que dejan admirar la articulación y el contexto relacional (*Zusammenhang*) del sistema⁵. De esta manera, nos parece haber desplegado de un modo especialmente fiel al texto kantiano la estrecha unión entre razón práctica, autonomía de la voluntad y ley moral, relación triádica en la que la última será la única capaz de fundar una crítica de la primera, de señalar en la aproximación máxima posible el principio sustentador de la segunda, a saber, la libertad, así como de suministrar capacidad determinante a un concepto como el de una causalidad por libertad, que una crítica de la razón pura había acogido entre sus conceptos —no en vano se trata de la condición (*Bedingung*) de la libertad, como su *ratio cognoscendi*⁶—.

¹ Vd. KprV, A 96-7.

² Vd. op. cit., A 5 y A 168.

³ Vd. op. cit., A 13.

⁴ Vd. op. cit., A 83.

⁵ Vd. op. cit., A 12.

⁶ Vd. op. cit., A 5. F. Proust, de acuerdo con el *doble sentido de la libertad* que reconoce en la obra kantiana, a saber, según el respecto *transcendental-metafísico* y el *estético-sublime* de la misma, apunta hacia la confirmación de la *finitud* que conlleva la concepción de la libertad desde la *facticidad* de la ley moral, donde, dada la imposibilidad de una intuición intelectual *à la Fichte* del concepto positivo de la libertad, ésta será planteada como tarea (*aufgegeben*) a un dato (*Gegeben*) de nuestra conciencia moral, ni empírico ni intelectual, sino transcendental, capaz de convertir el uso transcendente de la razón en uno inmanente. Remitimos por su especial claridad al siguiente pasaje de la obra de esta estudiosa, Kant, *le ton de l'histoire*, p. 151: «Por lo tanto, en la experiencia ética la libertad no se experimenta: sólo la ley es su *ratio cognoscendi*. Su prueba es el sentimiento de obligación [...], una voz que nos remite a la orden, memoria de nuestras deudas, depósito de nuestros deberes. La ley es imperiosa, evidente, apodictica, iría a la contra de la experiencia entera de las acciones y de los juicios de los hombres. No es una cuestión (una hipótesis), no se discute; no se deduce, es, por el contrario, un principio de deducción, precisamente de la libertad: es una tesis (Satz, Gesetz), se pone, se pone a sí misma, «se supone ella misma» y se «sostiene por sí misma»».

IV.1.2 La inscripción sensible del formalismo moral: el efecto sublime de la recepción y acogida (*Aufnahme*) de la ley moral en el ánimo humano.

El discurso fundador de una razón práctica no puede dejar de consagrar una de sus partes al estudio de los efectos que produce en el ánimo la presencia como *faktum* de la ley moral, centrado en el análisis del *respeto* (*Achtung*), en cuanto «receptividad respecto a la ley moral, es decir, lo que hace posible el recibir esta ley como una ley moral»¹. Ya se reparó en la inversión del orden de razones planteado por la crítica de la razón pura mediante la irrupción (*Eindringen*) de la ley moral, en estos momentos de la tesis doctoral que presentamos se trata de continuar por esta vía apuntada e introducir la cuestión acerca de su relación con el orden de la sensibilidad, pues precisamente en éste esperamos obtener importantes observaciones acerca del estado en el que quedará la metafísica tras la crítica. Ateniéndonos a la descripción heideggeriana del sentimiento, en tanto que una estructura no cerrada, sino abierta *hacia* algo, que conlleva igualmente un retorno de esa salida de sí en un *sentir-se sintiendo*, podríamos decir que en el respeto hacia la ley el individuo se patentiza ante sí mismo como un ser que actúa por libertad, en virtud de su carácter inteligible, a saber, como un ser no determinado ya por la presunción (*Eigendünkel*) ni por la dependencia de resortes sensibles. Semejante acontecimiento sentimental se convierte para el hombre en un efecto sublime (*erhaben*), por el que sabemos que pertenecemos a un mundo posible por libertad —a un reino de los fines—, cuyo origen sigue siendo incomprensible para nosotros, y por el que, al mismo tiempo, sentimos la imposibilidad de que nuestras facultades de conocer lo comprendan, lo que nos conducirá a considerarlo análogo a la inclinación (*Neigung*) y al miedo (*Furcht*). En una fórmula que no deja de parecernos del todo acertada, Heidegger describió la peculiaridad y alcance de este efecto como el descubrimiento de un modo de ser sí mismo, por el que éste se proyecta —sometiéndose a una ley que da (*gibt*) y pone (*setzt*) su propia razón impelida por la libertad— sobre la posibilidad total y fundamental de su existir, de la que es índice la ley moral, en cuanto «esencia del ser mismo que actúa, es decir, de la razón práctica»². Es evidente que el horizonte que revela hace del respeto, un sentimiento oriundo de lo inteligible en nosotros, algo específicamente distinto de los sentimientos empíricos, para pasar a ocupar el lugar de una estructura transcendental fundamental del sí mismo moral.

El surgimiento (*Entstehung*) del respeto en el ánimo humano ratifica igualmente el alcance de nuestra finitud, pues, si bien no hemos constituido la libertad —no es un producto de nuestra razón, sino que la razón no puede dejar de sentirse interpelada por ella—, recibimos y oímos la sentencia con la que se dirige a nosotros³, en un momento de pasividad sin el cual la moralidad no sería viable. Desde el punto de vista que habilita el respeto, casi podría decirse que la moralidad se manifiesta como la reacción lógica y ontológica de la razón y el ánimo con respecto a un principio metafísico que la supera, midiendo su contorno y dándole que pensar. Sólo desde esta relación extrema, por ello, imperativa —no puede no tratarse de una relación, dado que la crítica de la razón práctica no expone el despliegue de una esencia infinita, en la que querer y autonomía coincidan, sino que presenta la gramática de la lengua con la que la libertad nos habla— cobra sentido algo así como la obligación (*Verbindlichkeit*), en cuanto respuesta del ánimo a la posibilidad que la libertad representa en nosotros —momento de receptividad de la ley

¹ Vd. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, §30, p. 136.

² Vd. M. Heidegger, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 138.

³ Vd. J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, pp. 21-2; cfr. R. Rodríguez, *Autonomía y objetividad*, pp. 64-5, en *Hermenéutica y subjetividad*, citados ambos en nuestra bibliografía.

que forma parte esencial de la fundación de la ética kantiana¹—. La relación oculta, pero perseguible a lo largo de los análisis de la segunda *Crítica* kantiana, entre respeto y libertad dará a la luz un respecto novedoso desde el que considerar a la naturaleza finita del ser racional —el único ser que, al decir de Fichte, en su origen no debe ser *nada*—, siempre escindido entre lo que es y lo que debe ser², en una tarea que aparece (*erscheint*) con la naturaleza impetuosa de lo sublime, trazando un parentesco del que sin duda habrá que ocuparse un trabajo como el que aquí presentamos.

IV.1.2.1 El respeto hacia la ley: la moralidad misma considerada como motor.

La exposición del modo en que la ley moral determina inmediatamente a la voluntad bien merece, a entender de Kant, la dedicación de un capítulo de alcance arquitectónico, en el que la institución de los principios transcendentales de la moralidad encuentra su desenlace. Dicha exposición contará con una proposición principal, de la que habrá que derivar la única *Estética transcendental* posible para una razón pura práctica, a saber, que solamente la ley moral puede ser motivo impulsor (*Triebfeder*) de la voluntad humana. Lo que a modo de sentencia viene a decir es que el fundamento objetivo de determinación de nuestras acciones tiene que ser siempre al mismo tiempo (*zugleich*) fundamento subjetivo suficiente de la misma. En efecto, si la acción de un ser racional respondiese únicamente a la ley según la letra (*dem Buchstaben nach*), esto es, por haber acontecido en conformidad (*gemäß*) con ella, la reconoceríamos como meramente (*bloß*) legal (*gesetzmäßig*), mientras que si el fundamento de determinación subjetivo y objetivo coincidieran en la misma podría afirmarse que cumple (*erfüllt*) la ley según el espíritu (*dem Geist nach*), por lo que sería moral (*moralisch*). La distancia entre el motivo impulsor de las acciones humanas y lo mandado por la ley en la moral kantiana no es sino la consecuencia de la definición

¹ El aislamiento de un sentido ontológico-metafísico del sentimiento nos remite al análisis de la *Befindlichkeit*, como modo de la constitución existencial del *Dasein*, vd. *Ser y tiempo*, §§29-30, pp. 134-142. En el *Debate sobre el kantismo* de Davos —ed. Beauchesne, Paris, 1973— Cassirer rebatirá el lugar estructural decisivo atribuido por Heidegger a la receptividad de la ley, sosteniendo que en el paso de la razón teórica a la práctica habrá una apertura del ánimo hacia lo que se encuentra más allá de la finitud, más que una confirmación de la estructura finita de la imaginación, dado que la subjetividad práctica, aunque finita, es concebida en términos de espontaneidad y de autopoición, vd., *op. cit.*, p.70: «El contenido de la ley no se funda en absoluto, según Kant, en el sentimiento de respeto; éste no constituye el sentido. Este sentimiento indica pura y simplemente la manera en que la ley, absoluta en sí, es representada en la conciencia empírica finita; no pertenece a la fundación de la ética kantiana, sino a su aplicación»; Heidegger enlaza, sin embargo, el sentimiento de respeto a la posibilidad misma de la acción, en cuanto reverso afectivo que no puede dejar de tenerse en cuenta en la institución de la moralidad, vd. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 137: «El respeto por la ley constituye más bien la posibilidad misma de la acción. El respeto por... es la manera en la cual una ley se nos hace accesible. Esto implica, a la vez, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve —como dice Kant— como “fundamento” de la ley. La ley no es lo que es por el respeto que le tenemos, sino que inversamente este tener un sentimiento respetuoso por la ley, unido al modo determinado en el que se hace patente la ley, es la forma en que la ley como tal puede, en general, salir a nuestro encuentro». Una discusión acerca de los resultados del debate la encontramos en la historia de la subjetividad ensayada por A. Renaut en su *La era del individuo*, que incluimos en bibliografía final; cfr. J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, p. 23.

² Vd. J.-L. Nancy, *Dies Irae*, p. 23 —en el volumen colectivo *La faculté de juger*, editado por J. Derrida, citado en bibliografía—: «En cuanto que hay razón, hay la ley. Esto no quiere decir que la ley sea racional, sino más bien, que “razón” significa “lo que está esencialmente sometido a la constricción de juzgar”. No a la constricción de una ley que la preexista, sino a la constricción de hacer la ley. Hacer la ley es lo que la razón sufre. Es la ley de la ley». La lectura de Nancy remite a pensar el origen crítico de esta capacidad de juzgar, que es al mismo tiempo tarea necesaria, a la libertad; cfr. J.-F. Lyotard y J.-L. Thébaud, *Au juste*, p. 138, donde la libertad, concebida como una suerte de fructífera *nada*, es considerada fuente de una prescripción que nos rebasa y atrapa; cfr. J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Notices Kant* 2, pp. 174-181.

de la voluntad como facultad de actuar *por la representación (durch Vorstellung)* de leyes. Así pues, necesitamos representarnos lo mandado por la ley como motor de nuestras acciones, sin lo cual no se dará sin más una conformidad con la ley objetiva, a diferencia de lo que le ocurriría a una voluntad divina —como mero concepto límite—, que, si bien no requiere motivo impulsor alguno para la acción, tampoco es capaz de acoger en sí un principio relacional como la libertad, pues, en palabras de Kant, en la medida en que su acción es inmanente, se encuentra omnímodamente determinada «*en su razón eterna*» y «*en su naturaleza divina*»:

«El concepto de deber exige, pues, a la acción, *objetivamente*, la concordancia con la ley, a la máxima de la acción, empero, *subjetivamente*, respeto hacia la ley, como la única especie de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber* y *por deber*, esto es, por respeto hacia la ley»¹.

La escisión propia de la humana facultad de desear en *arbitrio* y *voluntad* —en la que nos detendremos ulteriormente del hilo de la cuestión del mal— permite en su expresión finita la constitución de un estudio acerca de los motores posibles de la moralidad, el cual afrontará como tarea, no la imposible investigación acerca de cómo la ley moral pueda por sí misma y de modo inmediato ser fundamento de determinación de la voluntad, es decir, cómo sea posible una voluntad libre, sino la más modesta de dar una indicación (*Anzeigeung geben*) *a priori* acerca de lo que esta última tiene que efectuar (*wirken muß*) como motor en el ánimo humano². La negación de un conocimiento de la causalidad libre de la libertad, en su sentido positivo, concuerda y confirma los ejes sobre los que se sustenta la metafísica, pero tampoco violentamos a estos últimos al conocer *a priori* la exclusión (*Abweisung*) y quebranto (*Abbruch*) del conjunto de las inclinaciones, que podrían ser contrarias a la ley, en cuanto *efecto negativo* de la ley como motor sobre toda inclinación (*Neigung*) e impulso (*Antrieb*) sensible, que se traducirá, en un principio al menos, en un sentimiento de dolor, en virtud del golpe y daño (*Eintrag*) que encaja lo patológico en nosotros. Nos referimos a un acontecimiento único en la historia de la relación del orden de la moralidad con el de los sentidos, que seguramente no vuelva a aparecer en la obra kantiana —por motivos que este trabajo apuesta, en su modesta aportación, por desentrañar— hasta la *Analítica de lo sublime*:

«[P]odemos inteligir *a priori* que la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, porque causa perjuicio a todas nuestras inclinaciones, tiene que producir un sentimiento que puede ser denominado dolor, y aquí tenemos ahora el primero y quizás también el único caso en que podemos determinar por conceptos *a priori* la relación de un conocimiento (aquí el de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o displacer»³.

¹ Vd. *KprV*, A 144: «Der Begriff der Pflicht fodert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d.i. aus Achtung fürs Gesetz gehandelt zu haben»; cfr. *op. cit.*, A 126-7.

² Vd. *op. cit.*, A 128; cfr. el establecimiento de la misma imposibilidad en la solución de la tercera antinomia en *KrV*, A 56/B 584, así como el final del §21 de la *deducción transcendental de las categorías*.

³ Vd. *KprV*, A 129: «[K]önnen wir *a priori* einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch den einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen können».

Sabemos, pues, *a priori*, que la razón práctica quebranta e interrumpe la operatividad de los resortes patológicos, en cuanto amor de sí (*Eigenliebe*)¹, llevándolo, en el mejor de los casos, a un estado de concordancia (*Einstimmung*) con la ley, de manera que pase a ser un amor de sí racional (*vernünftige Selbstliebe*) —de otro modo se manifestaría un secreto odio contra la ley—, en el que nuestro ánimo (*Gemüt*) siente el efecto negativo que sobre su consistencia sentimental genera la ley moral, en cuanto «*forma de una causalidad intelectual*», es decir, en cuanto forma de la libertad. Precisamente ese gesto con el que la libertad prueba su efectividad, como fundamento de la determinación de la voluntad por la mera forma de la ley, produce en nosotros necesariamente el más grande respeto (*die größte Achtung*)², desde el momento en que derrota y humilla³ (*demütigen*) —«*lo que quebranta nuestra presunción en nuestro propio juicio, humilla*»—. Así pues, conocemos *a priori* el sentimiento que tiene que ir ligado a la acción más propia y característica de la libertad en nosotros, a saber, aquélla que nos proporciona de modo más completo la figura de la *praxis* en sentido kantiano, o si se prefiere, el orden del sentimiento (*Gefühl*) en nuestro ánimo descubre (*entdecken*) una secreta concordancia (*Übereinstimmung*) con nuestra constitución racional, que podemos penetrar *a priori*, lo que no implica en modo alguno que se halle en el sujeto algún sentimiento que pudiera encontrarse de antemano en armonía con la moralidad⁴. Sin embargo, si se trata del sentimiento más sensible a lo racional del que somos capaces, que se muestra al mismo tiempo como el más simple (*einfältig*), el mayormente desprovisto de materia alguna y así, de alguna manera, como el más formal, por ello adquirirá unas características bien distintas del resto de sentimientos pertenecientes al amor de sí. En primer lugar, no forma parte del amor propiamente dicho, sino más bien del reconocimiento —que parte de la comparación de nuestra tendencia a la presunción (*Eigendünkel*) con la infinita majestad de la ley moral— de uno mismo como ser racional finito, en cuanto indicación (*Anzeige*) de aquello en lo que podemos convertirnos cumpliendo el espíritu de la ley (*Geist des Gesetzes*) en nosotros. Se trata de lo que la ley efectúa en el ánimo, a saber, una total reversión de éste hacia la racionalidad, que por primera vez, no sólo de derecho, sino efectivamente adquiere el estatuto de segunda naturaleza.

La peculiaridad del sentimiento de respeto (*Achtung*) como efecto de la moralidad le distinguirá ontológicamente de la philautia (*Wohll wollen gegen sich selbst*) y de la arrogancia (*Wohlgefallen an sich selbst*), pues nos concierne en tanto que seres dotados de una voluntad libre, para los que tal sentimiento se traduce en la resonancia y temple afectivo (*Stimmung*) de alguien a quien *le va* —si se nos permite este giro heideggeriano— su ser propio. En segundo lugar, parece introducirse como efecto (*Wirkung*) propio de la racionalidad de la ley moral, con lo que, como decíamos, no se tratará de un sentimiento empírico, sino de uno perteneciente a una nueva especie, producido mediante un fundamento inteligible (*durch einen intellektuellen Grund gewirkt*) —es espontáneamente oriundo de un concepto de razón (*durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl*)⁵—, a partir del reconocimiento de la subordinación de la voluntad a la ley moral; así como el único que podemos conocer de manera enteramente *a priori*, pues, del mismo

¹ Vd. KprV, A 131: «[L]a ley moral, que ella sola es verdaderamente (a saber, en todo respecto) objetiva, excluye totalmente el influjo del amor de sí sobre el principio práctico supremo y quebranta infinitamente a la presunción que prescribe las condiciones subjetivas del amor de sí como leyes».

² Vd. GMS, BA 16, nota: «La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto, de modo que éste es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como causa de la misma».

³ Vd. KprV, A 131-2.

⁴ Vd. op. cit., A 134: «Aquí no precede (geht vorher) ningún sentimiento en el sujeto, que se halle en armonía (gestimmt sein) con la moralidad».

⁵ Vd. GMS, BA 16, nota.

modo en que la ley moral será el único fundamento racional posible de nuestra voluntad, el respeto será el único sentimiento que corresponda a nuestra constitución como voluntad libre¹. En cuanto reverberación sentimental de la identidad que adquirimos en virtud de la moralidad, identidad inexponible e infigurable, por cuanto supone una encarnación de la autoridad infinita de la ley, inconmensurable con el resto de criterios disponibles en la experiencia, el respeto nos ayuda a luchar contra la ilusión (*Täuschung*), proveniente de la fácil imposición (*Aufdringen*) de nuestro sí mismo patológicamente determinable (*pathologisch bestimmbares Selbst*), de considerar el orden de lo sensible como nuestro sí mismo total (*ganzes Selbst*)², habilitando una inscripción sensible de la ley moral a la que nos liga la siguiente deuda (*Schuld*):

«El respeto es un tributo que no podemos negar al mérito, queramos o no; aunque en todo caso podamos no manifestarlo exteriormente, no podemos, sin embargo, impedir que lo sintamos interiormente»³.

La ley moral se muestra subjetivamente como fundamento del respeto (*Grund der Achtung*) desde el momento en que no podemos dominarla y ni siquiera comprenderla del todo —su *ratio essendi* es el principio inconcebible de la libertad—, por ello nos humilla (*demütigen*) en nuestra autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), en el modo habitual de considerarnos a nosotros mismos, despertando (*erwecken*) de por sí respeto. Sabemos *a priori* que ese sentimiento se encuentra inseparablemente enlazado con la representación de la ley moral en todo ser racional finito, sin que pueda haber explicitación teórica alguna del influjo que una Idea meramente intelectual produce en el sentimiento. Sabemos, pues, que la ley moral ejerce un efecto (*eine Wirkung ausüben*) en el sentimiento (*auf dem Gefühl*), el cual, por una parte, se muestra como negativo, oponiéndose en el sentido de las magnitudes negativas, por lo que tiene de desagrado, (*Unannehmlichkeit*) al placer, mientras que, por otra, en virtud de su relación con la conciencia la ley moral y con la causa inteligible que anuncia, se llamará *humillación* (*Demütigung*), a saber, un desprecio intelectual (*intellektuelle Verachtung*) y, por lo que respecta a la relación con la ley, *respeto* (*Achtung*) hacia ésta, denominación ésta última que nos conducirá a las anteriores⁴. Del apartamiento de los obstáculos (*Wegräumung der Hindernisse*) resultará un *sentimiento moral* (*moralisches Gefühl*), como producto de la concordancia de esa resolución con el fomento positivo de la causalidad (*positive Beförderung der Kausalität*), colocadas en el mismo nivel y consideradas bajo el mismo valor (*gleichgeschätzt*). La ley moral posee un despliegue triádico, que nos permite considerarla como el índice que proporciona el alcance pleno (*ganzer Umfang*) de la razón práctica como tal, o lo que viene a ser lo mismo, de nuestro sí mismo en su figura

¹ Cfr. definición del *sentimiento* como lo subjetivo de las representaciones que no puede convertirse o determinarse para conocimiento en *MS, Introd.*, I, p. 211s., y las definiciones correspondientes al *placer intelectual*, frente a la complacencia y al placer práctico ligado al deseo, *op. cit.*, p. 212, así como al *respeto* (*reverentia*) en *MS, Tugendl., Introd.*, XII, pp. 402-3.

² *Vd. KprV*, A 131: «Esta tendencia a hacer de sí mismo, según los fundamentos subjetivos de determinación de su albedrío, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad en general, puede llamarse el amor a sí mismo, el cual, cuando se hace legislador y principio práctico incondicionado, puede llamarse presunción (*Eigendünkel*)».

³ *Vd. op. cit.*, A 137: «*Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden*». El respeto será, así, el índice sentimental del encuentro del ánimo humano con algo que le supera desde el punto de vista inteligible, una experiencia que volverá a ser recordada de la mano de la doctrina de la virtud; *vd.* al respecto las elocuentes palabras de *MS, Tugendl., Introd.*, XIII, p. 406: «*Por lo tanto, la virtud, considerada en su perfección plena, no se representa como si el hombre la poseyera, sino como si la virtud poseyera al hombre*».

⁴ *Vd. op. cit.*, A 133.

completa. En virtud de esa estructura triádica la consideraremos fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón práctica, fundamento material objetivo de determinación de los objetos de la acción, bajo el nombre de bien (*Gut*) y mal (*Böse*), así como fundamento subjetivo de determinación, motivo impulsor de la acción, a raíz de su influjo sobre la sensibilidad. Como conclusión de este breve análisis preliminar del peculiar sentimiento de respeto debemos subrayar especialmente que el efecto práctico del mismo no será patológico, sino prácticamente ocasionado (*praktisch-gewirkt*), con lo que podrá sostenerse que «*el respeto hacia la ley no es motor para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor*»¹, algo posible solamente para aquellos seres dotados de sensibilidad, a los que la ley impone (*auferlegen*) respeto. Nunca antes el camino crítico había planteado sus problemas y experimentos de la mano de un *sentimiento*, al menos no con el alcance con el que procedemos a interpretar las consecuencias de un discurso acerca del respeto para la comprensión del tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios en el pensamiento kantiano.

IV.1.2.2 La relación de la moralidad con el orden del sentimiento.

La comprensión kantiana de la moral se detendrá, como uno de sus momentos principales, en el hecho de que la recepción del mandato de la ley moral genera en el ánimo humano un efecto sentimental que delata y confirma su finitud en sentido práctico. Dicha atención no invitará a invertir el ordenamiento de conceptos en la fundamentación crítica de la moral, o, si se prefiere, la manifestación sentimental de nuestra pertenencia a la libertad no debe hacernos olvidar que «*ningún principio moral se funda realmente en algún sentimiento*»², pues de ser así, no sólo carecería de sentido pretender descubrir un enlace del mismo con una Idea *a priori*, sino que convertiríamos en motor de la acción a la materia de la voluntad, con lo que se pervertiría la piedra de toque de la moralidad que es la autonomía³. En un principio la cuidadosa abstracción de todo lo empírico, como materia del principio del deber, parece alejar de la moralidad la doctrina de la felicidad, pero lejos de renunciar a ésta, el cumplimiento del deber y el abandono de la presunción terminará proporcionando un estado de virtud, el Bien supremo, cuya recompensa será la máxima felicidad pensable en concordancia con el primero⁴. El filósofo eudemonista trastorna, por el contrario, la jerarquía existente entre el principio *patológico* y el *moral*, desatendiendo al hecho de que el cumplimiento del deber ha de acontecer por un motivo impulsor moral, antes de pensar —y sin pensar, para evitar todo incómodo fariseísmo— en la felicidad que

¹ Vd. *KprV*, A 135; cfr. *op. cit.*, A 139, A 146 y A 158.

² Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, p. 376. Es imposible que una regla práctica objetiva de la razón sea introducida por un sentimiento, pues, de ese modo, aquélla nunca podrá ser universal, vd. *KprV*, A 137-8.

³ Vd. *KprV*, A 142 y A 153-4.

⁴ Vd. *MS, Tugendl., Pról.*, p. 377: «*Es razonable extrañarse aquí, después de todas las aclaraciones del principio del deber, por cuanto se deriva de la razón pura, de que todavía sea posible remitirlo de nuevo a la doctrina de la felicidad; ciertamente de tal modo que últimamente se ha pensado en una cierta felicidad moral, que no se basa en causas empíricas, lo cual es un absurdo, contradictorio en sí mismo. Verdaderamente un hombre pensante, cuando ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido un deber a menudo penoso, se encuentra en un estado de tranquilidad de ánimo y de contento, al que muy bien se puede llamar felicidad, y en el cual la virtud es su propia recompensa*». Kant denuncia la mala comprensión por parte de Garve de su definición de la moral, pues la enseñanza propia de ésta, a saber, cómo hacernos dignos de la felicidad —que exige, no una *renuncia* a ese legítimo fin natural, sino el *prescindir* de su consideración en la determinación por deber—, la convierte este último en lo siguiente: «*la observancia de la ley moral, sin consideración alguna a la felicidad, es el único fin final para el hombre, y tal observancia habría de ser considerada como el único fin del Creador*»; vd. *Th.Pr.*, VIII, pp. 278-9.

su acción le reportará, conduciendo, así, irremediabilmente a la muerte dulce (eutanasia) de la moral¹. La obra moral kantiana no deja de señalar en ningún momento que si el placer precede al cumplimiento de la ley, será siempre patológico, mientras que únicamente aquél al que ha de preceder la ley para que podamos sentirlo será moral, de modo que ambos pertenecerán a órdenes distintos², donde el primero contiene principios empíricos (materia del arbitrio), mientras que el segundo cuenta con un posible principio *a priori* (la forma de determinación de la voluntad). El eudemonista incurre, de este modo, en la falacia *causae non causae*, al sostener que la satisfacción (*Zufriedenheit*) y el placer (*Lust*) que un hombre recto (*rechtschaffen*) tiene ante sí, como consecuencia previsible de sus acciones, a saber, la perspectiva de una felicidad futura, actúa como motor de su curso vital (*Lebenswandel*) conforme a ley, dibujando un círculo vacío (*leerer Zirkel*) que transforma una consecuencia lícita en una causa ilícita³. El sincretismo, al sostener que la felicidad es, si no el principio completo, al menos una parte decisiva del principio objetivo de la moralidad, encubre también la moralidad en nosotros, representando el camino más corto para quedarse sin aquél, pues la inclusión de motores extraídos del amor de sí en acciones que bien pueden derivarse de principios morales puros ensucia (*verunreinigen*) y debilita (*schwächen*) la intención (*Gesinnung*) moral, «cuyo valor y alto rango consiste en que demuestra con la superación (*Überwindung*) de todas sus recompensas (*Anpreisungen*) su obediencia (*Gehorsam*) a nada más que la ley»⁴. Pero el respeto, lejos de ser un placer, palia y atempera el pesar de la humillación, aligera su carga, si bien, tan pronto como se abre paso el influjo práctico, despierta el más vivo interés del ánimo humano la elevación (*Erhebung*) de la santidad de la ley moral por encima de la naturaleza en el hombre, en una admiración que ensombrece toda reacción sentimental paralela⁵.

La libertad, que somos incapaces de concebir como causalidad determinable por la ley, limita (*einschränken*) todas las inclinaciones (*Neigungen*) y con ello la estimación (*Schätzung*) de la persona misma a las condiciones del seguimiento (*Befolgung*) de la ley pura. Una limitación semejante conlleva un efecto sobre el sentimiento, a saber, el displacer o dolor, que —como hemos visto— puede ser conocido *a priori* a partir de la ley moral, en cuanto su efecto negativo, signo de que sólo podemos conocer directamente en él la resistencia de lo suprasensible en nosotros contra los resortes de la sensibilidad. Pero también se ha visto cómo el daño (*Eintrag*) recibido en el orden de la sensibilidad se transformaba rápidamente en una elevación (*Erhebung*) de nuestra naturaleza práctica, es decir, en respeto hacia la ley, un sentimiento positivo y cognoscible *a priori*, efecto indirecto de la ley sobre el sentimiento, en la medida en que fomenta la actividad de la razón práctica, al eliminar los obstáculos que pudieran frenarla, no en vano será

¹ Vd. KprV, A 212.

² Vd. MS, *Tugendl., Introd.*, p. 378; la definición del sentimiento patológico como aquél que precede necesariamente a la ley en la producción de un hecho (*Tat*), y del moral, al que antecede la ley, en *Vornehmen Ton*, VIII, pp. 395-6.

³ Vd. KprV, A 210-1: «[P]ero este placer, esta satisfacción en sí misma, no es el fundamento de determinación de la acción, sino que la determinación de la voluntad inmediatamente sólo por la razón es el fundamento del sentimiento del placer, y aquélla sigue siendo una determinación pura práctica y no estética de la facultad de desear. Ahora bien, como esta determinación hace por dentro precisamente el mismo efecto que hubiera hecho un impulso a la actividad, como sentimiento de agrado, esperado de la acción apetecida, consideramos fácilmente lo que hacemos sólo como algo que sentimos pasionalmente, y tomamos el motor moral por un impulso sensible, como ello puede ocurrir en la llamada ilusión de los sentidos (aquí del interno). Es cosa muy sublime de la naturaleza humana el determinarse inmediatamente a acciones por medio de una ley pura de la razón, y también lo es la ilusión de tomar lo subjetivo de esa determinación intelectual de la voluntad por algo estético y efecto de un sentimiento particular sensible (pues un sentimiento intelectual sería una contradicción)».

⁴ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 395, nota.

⁵ Vd. KprV, A 137-8.

la conciencia de la libre sumisión (*freie Unterwerfung*) de la voluntad a la ley. Por ello podrá actuar como motor (*Triebfeder*) y representar el *interés* moral de la razón práctica, que nuestro ánimo toma en el cumplimiento de la ley, como criterio de autenticidad de las máximas¹. Por lo tanto, los tres conceptos vinculados entre sí, de motor (*Triebfeder*), interés (*Interesse*) y máxima, sólo podrán aplicarse a seres finitos, en la medida en que su sentido presupone la limitación (*Eingeschränktheit*) de la naturaleza de un ser, la constitución (*Beschaffenheit*) subjetiva de cuyo arbitrio no coincide (*übereinstimmen*) por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica, de suerte que un obstáculo interior espoloneará (*antreiben*) en una necesidad y exigencia (*Bedürfnis*) a la actividad (*Tätigkeit*). A diferencia de los sentimientos de placer y dolor, el respeto producirá (*hervorbringen*) un interés en el cumplimiento de la ley, que recibirá la denominación de *interés moral* —la *Fundamentación* lo presentó como algo inconcebible para nuestras facultades de conocer—, así como la receptividad (*Empfänglichkeit*) para ese mismo interés se denominará *sentimiento moral* (*moralisches Gefühl*), en cuanto expresión de un interés puro, práctico y libre, índice subjetivo del mandato imperativo de la razón mediante la ley moral. Esta estructura sentimental propia de nuestra constitución sensible no podrá ser alterada por ningún refinamiento pedagógico de nuestras inclinaciones, pues la reducción de éstas al valor de cero no podría acontecer nunca por efecto de otra inclinación —principal escollo insuperable por las doctrinas de la virtud presentadas por los moralistas—, sino únicamente por medio del mandato categórico de la ley, en cuanto efecto de la obligación (*Verbindlichkeit*) albergada en ésta, de manera que las acciones que se fundamenten en ella sean representadas como deber. Así como no debe esperarse la disolución del deber en «un modo de proceder (*Verfahrungsart*) amado por nosotros mismos o que pueda llegar a serlo»², la ley únicamente actuará despertando (*erwecken*) respeto en nosotros, sin lo cual se suprimirían todas las condiciones posibles para hablar de moralidad, y es de prever que la falsa presunción de la coincidencia de nuestra voluntad con la ley condujera, en todo caso, a una santidad de la voluntad que en nada requerirá una crítica de las fuentes, alcance y límites del uso práctico de la razón. La ley moral será ley de santidad (*Heiligkeit*) únicamente para la voluntad de un ser perfecto, pero por lo que atañe a un ser racional finito no puede sino ser una ley del deber, es decir, de constricción (*Nötigung*) moral y de determinación de las acciones mediante el respeto. Solamente la acción por deber, es decir, por respeto hacia la ley moral, dará, pues, la talla y ofrecerá la figura de nuestra condición de seres racionales, en cuanto miembros legisladores y súbditos de un reino de los fines —no jefes del mismo—, de ahí que deber y obligación (*Schuldigkeit*) sean las únicas denominaciones que

¹ Vd. KprV, A 143-4: «Así pues, como sumisión (*Unterwerfung*) a una ley, es decir, a una orden (que indica coacción (*Selbstzwang*) para el sujeto sensiblemente afectado), no encierra placer alguno, sino más bien en esa medida dolor en la acción en sí. Pero, por el contrario, como esa coacción está ejercitada sólo por la legislación de la propia razón, encierra también elevación, y el efecto subjetivo en el sentimiento, en cuanto su única causa es la razón pura práctica, puede por tanto llamarse meramente aprobación de sí mismo en consideración a esta última, ya que se conoce uno como determinado a ello, sin interés alguno, sólo por la ley tiene uno conciencia en adelante de un interés enteramente distinto, producido así subjetivamente, que es puro práctico y libre: tomar ese interés en una acción conforme al deber no es cosa que acaso una inclinación aconseje, sino que la razón ordena absolutamente por medio de la ley práctica y produce realmente también, y por eso lleva un nombre enteramente peculiar, a saber: el de respeto» [subrayado nuestro]; cfr. *op. cit.*, A 140-1. En virtud de la relación entre *respeto* y *tomar un interés*, remitimos a los siguientes textos; vd. GMS, BA 38, nota; *op. cit.*, BA 122, nota; cfr. KprV, A 79, *op. cit.*, A 215-6 y A 219. Contiene interesantes observaciones acerca de la noción de *interés* en el pensamiento kantiano el trabajo de J. Gómez Caffarena, *Reflexiones sobre el primado de la razón práctica*, pp. 15-28, en el volumen colectivo editado por J. Carvajal Córdón (coord.), *Moral, derecho y política en I. Kant*, incluido en nuestra bibliografía.

² Vd. KprV, A 145.

debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Esa profundidad de trazo, de inscripción, en la naturaleza humana, no puede adscribirse el amor hacia el prójimo o la benevolencia compasiva (*teilnehmendes Wohlwollen*). Por muy hermoso y deseable que nos pudiera parecer ese espectáculo, sólo la determinación objetiva mediante la ley estará en condiciones de dar cuenta de la magnífica perspectiva que abre la presencia de la libertad en nosotros. La defensa de una exacta proporción entre nuestra constitución subjetiva y lo mandado por la ley, lo cual nos permitiría pensarnos en un reino de los fines, no sólo como miembros, sino como jefes del mismo, supondría el abandono (*Abtrünnigkeit*) de la ley, aunque se siguiera cumpliendo su letra¹. Por el contrario, la ley de todas las leyes que es la ley moral será el prototipo (*Urbild*) al que deberemos tender a aproximarnos (*zu nähern streben sollen*), en un progreso ininterrumpido (*ununterbrochen*), pero infinito (*unendlich*), pues ninguna criatura alcanzará nunca semejante perfección de la disposición moral, que requiere que no se dé un solo ápice de resistencia por parte de apetito (*Begierde*) alguno para el cumplimiento de la ley. La constricción necesaria por ésta corresponde exactamente al grado (*Stufe*) moral en el que se encuentra el hombre, es decir, que ha de cumplirse la ley por deber, no por alguna inclinación voluntaria (*freiwillige Zuneigung*) o por un esfuerzo gustosamente emprendido (*gern unternommene Bestrebung*), ya que el estado moral que corresponde a nuestra naturaleza libre es el de una intención moral en lucha (*moralische Gesinnung im Kampfe*), el de un propósito firme en el cumplimiento del deber (*fester Vorsatz in Befolgung der Pflicht*), no la santidad, que requeriría una pureza completa en las intenciones de la voluntad². Sería el error de un pensar a la ligera (*windig*), desbordante (*überfliegend*) y fantástico el pretender asentar los motivos impulsores patológica y no moralmente, pues de ese modo intenta embozar, mediante una supuesta bondad voluntaria del ánimo (*freiwillige Gutartigkeit des Gemüts*) que no necesita ni acicate (*Sporn*) ni freno (*Zügel*), la efectiva sujeción que nos vincula al deber y la ley. No será por lo tanto de extrañar la escasa estima que despiertan en Kant los discursos de los metafísicos moralistas, incapaces de satisfacer las condiciones de posibilidad de un discurso práctico de la razón. Por el contrario, el formalismo moral sienta las bases para la ininterrumpida lucha por adquirir una mejor intención moral, es decir, para hacernos cada vez mejores, desde el momento en que no habrá *estado de gracia* alguno, que una vez hallado pudiera servir de reposo para el ánimo cansado de mediar y decidir entre sus tendencias y apetitos y la voz de la ley operante en su interior³. En contra de la opinión de algunos filósofos que defienden el empleo de un *tono elevado* en filosofía —en cuanto abandono del trabajo del concepto por las promesas del sentimiento—, la auténtica filosofía humana será aquélla que nos haga mejores, en un progreso cuya clave, lejos de residir en un sentimiento, provendrá del reconocimiento de la voz de la razón (*Stimme der Vernunft*; *dictamen*

¹ Vd. *KprV*, A 147; cfr. *op. cit.*, A 151: «Es sencillamente misticismo moral y crecimiento de la presunción a lo que se disponen los ánimos, cuando se les excita a acciones presentadas como nobles, sublimes, magnánimas, por donde se les sume en la ilusión de que no es el deber, es decir, el respeto hacia la ley, cuyo yugo (que, sin embargo, impuesto por la razón es suave), aunque a disgusto, tienen que llevar, el que constituye el fundamento de determinación de sus acciones y el que los humilla siempre, al cumplir con él (obedecerle); sino que se espera de ellos aquellas acciones no por deber, sino como puro mérito (*barer Verdienst*)». Acerca de la contradicción que se descubre en el mandato de hacer algo por gusto (*gerne*), remitimos a *op. cit.*, A 149; *Rel.*, I, p. 22, nota; cfr. *Rfl.* n.º 8105: «Se puede exigir del hombre que haga lo que la ley le ordena. Pero no que lo haga de buena gana», lo cual no contradice las observaciones kantianas acerca de lo inmoral de un *secreto odio a la ley*, pues la no intervención del placer en el cumplimiento (*Befolgung*) de la ley remite a la compleja relación que mantienen la sensibilidad y la moralidad en Kant, no a la directa identificación del cumplimiento del deber con el dolor.

² Vd. *KprV*, A 213-4; cfr. *op. cit.*, A 155: «La ley moral es santa (*heilig*) (*inviolable*). El hombre es en verdad suficientemente no santo (*unheilig*), pero la humanidad en su persona tiene que serle sagrada».

³ Vd. *op. cit.*, A 151-2.

rationis) —de la que la *Crítica* ha demostrado que habla con claridad a cualquiera—, que excita (*aufregen*) y obra (*hinwirken*) sobre el sentimiento, dando lugar a la experiencia interna en la que nos hemos detenido. Hay, en efecto, un interés práctico en develar la fuerza de la ley en su plena formalidad, como piedra de toque de la moralidad, desde el momento en que todo hombre encuentra en su razón la Idea de deber y tiembla e incluso se estremece ante la escucha (*beim Anhören*) de su voz interna, cuando nota (*merkt*) en él la resistencia (*Widerstand*) de las inclinaciones a la obediencia. Sin la rigurosa distinción del orden sensible y del intelectual, del deber y del goce de la vida, de cuyo embozamiento mutuo el acontecimiento de lo sublime proporciona la única exposición imposible, la ley práctica no podría obrar (*wirkt gar nicht*)¹, carecería de efectos, con lo que la vida moral desaparecería sin salvación (*ohne Rettung schwinden*).

IV.1.2.3 Lo sublime de la inscripción sensible de la ley moral y la finitud de la razón humana en sentido práctico.

Cuando me pregunto qué es lo que me permite sacrificar (*aufopfern*) el conjunto de mis impulsos y deseos naturales, a saber, lo que por lo general todo individuo considera la expresión más característica de su vida, a la ley —que no promete (*verheißten*) ni beneficio ni recompensa, ni amenaza (*drohen*) con pérdida alguna por su transgresión— descubro (*entdecken*) la magnitud (*Größe*) y sublimidad (*Erhabenheit*) de la interna disposición (*innere Anlage*) moral en la humanidad², así como enfrento mi ánimo a la impenetrabilidad (*Undurchdringlichkeit*) del misterio (*Geheimniß*) que la cubre (*verhüllen*), despertando (*aufregen*) el alma entera (*ganze Seele*). En efecto, la sublimidad me comunica que la indagación en la actividad y ejercicio imperativo de la ley se identifica con la pregunta por la libertad, de suerte que se dará una exacta correspondencia entre la ley moral y su formalidad y la libertad como propiedad incomprensible³, en cuya compleja relación nos obligará a reparar la tercera *Crítica*. La fenomenología del deber ensayada en la *Fundamentación*, junto con todo el trabajo práctico de la *Crítica*, proporciona, en

¹ El consuelo resultante de la Idea de personalidad, despertada (*aufgeregt*) en nosotros por respeto hacia la ley, nos sitúa ante la sublimidad de nuestra naturaleza, en cuanto la destinación más propia de ésta no es tanto la felicidad, sino el efecto de un respeto por algo totalmente otro que la vida, vd. *KprV*, A 157, pues el deseo puede ser *causa sui* —vd. *MS*, *Introd.*, I, p. 211— y entonces será algo totalmente heterogéneo al resto de motores empíricos, en definitiva, hay un deseo extraño a la vida que es capaz de convertir a ésta de objeto en dignidad (*Würde*), vd. *KU*, §83, nota.

² Vd., *Rel.*, I, p. 57: «¿Qué es esto que hay en nosotros (puede uno preguntarse a sí mismo) por lo que nosotros, un ser constantemente dependiente de la naturaleza por tantas necesidades (*Bedürfnisse*), al mismo tiempo en la Idea de una disposición original (en nosotros) somos elevados tan lejos por encima de ellas que las tenemos en su totalidad por nada y a nosotros mismos nos tenemos por indignos de existir si hubiésemos de permanecer absortos en su goce —que, sin embargo, es lo único que puede hacernos deseable la vida— en contra de una ley por la cual nuestra razón ordena poderosamente sin prometer nada ni amenazar con nada?»; cfr. *op. cit.*, p. 11, nota y p. 59; vd. *KprV*, A 120: «Es algo muy sublime en la naturaleza humana el determinarse inmediatamente a acciones por medio de una ley pura de la razón»; cfr. *op. cit.*, A 156.

³ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, pp. 402-3: «Si ahora dispongo que el hombre se pregunte a sí mismo: ¿qué hay en mí que hace que pueda sacrificar las más íntimas seducciones de mis impulsos y todo deseo que procede de mi naturaleza a una ley que no me promete como compensación ventaja alguna y con cuya transgresión no amenaza ninguna pérdida, de suerte que, cuanto más la venero interiormente, más severamente mande y menos ofrezca por ello? Esta pregunta excita el alma entera mediante el asombro por la magnitud y elevación de las disposiciones internas en la humanidad y, a la vez, por la impenetrabilidad del misterio que ella encela (pues la respuesta: se trata de la libertad, sería tautológica, ya que ella constituye precisamente el misterio mismo). Uno no puede hartarse de fijar la atención en ello y de admirar en sí mismo un poder (*Macht*) que no cede ante poder alguno de la naturaleza; y esta admiración es precisamente el sentimiento producido por las Ideas».

cuanto despliegue de la formalidad de la ley como expresión del ser práctica la razón misma, un punto de apoyo (*fester Punkt*) sobre el que la razón puede por fin situar su palanca (*Hebel*) y acceder a la exposición (*Darlegung*) de la Idea de libertad, a saber, lo suprasensible interno al hombre, mediante la inquebrantable (*unerschütterlich*) ley moral como cimiento seguro (*sichere Grundlage*), a partir de dónde poder impulsar a la voluntad mediante sus principios, con independencia y a pesar de la resistencia de la entera naturaleza. Nos hallamos así ante un misterio que no es de naturaleza empírica, sino dado *a priori*, el cual amplía (*erweitert*) el conocimiento racional en sentido práctico hasta lo suprasensible, no por medio de un sentimiento que fundara místicamente algún conocimiento, sino mediante un conocimiento distinto (*deutliches Erkenntnis*) de la ley como *faktum* de la razón, el cual, por su parte, genera efectos (*hinwirken*) sobre el sentimiento moral, en una ausencia de elevación (*Vornehmlichkeit*) en el tono del que lo posee, en razón de un trabajo crítico que fuerza y constriñe (*nöthigt*) necesariamente a la modestia (*Bescheidenheit*) de las aspiraciones y exigencias albergadas. De esta manera, la extracción de lo *formal* de nuestro conocimiento parece convertirse *ex post facto* en el negocio principal de la filosofía —no la pedantería de la que se le acusa, bajo el nombre de una *Formgebungsmanufactur*—, pues «en la forma reside la esencia de la cosa»¹, en la línea de una renovación crítica del *forma dat esse rei* de los escolásticos, en la medida en que pueda ser conocida por la razón. Si hablamos del modo de darse los objetos por los sentidos, la forma será la de las cosas en la intuición, y así la matemática constituirá la doctrina formal de la intuición pura, pero si nos referimos más concretamente a los objetos que podemos conocer, la forma vendrá dada por los conceptos *puros a priori* del entendimiento, de modo que pueda entenderse por metafísica en sentido estrecho la investigación transcendental de las formas del pensar, bajo las cuales puede subsumirse todo objeto. Si en un concepto doctrinal como el idealismo transcendental la *forma* aportada por el entendimiento será la condición de posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, del mismo modo el tránsito hacia lo suprasensible (*Übergang zum Übersinnliche*) sólo lo podrá habilitar una *ley práctica*, que concierna, no a la materia o fin de las acciones, sino a la forma de la misma, en cuanto adecuación de sus máximas para la universalidad de una legislación en general. Por ello habrá que distinguir cuidadosamente una investigación arquitectónica de la razón de los espíritus visionarios:

«En ambos campos (el teórico y el práctico) no hay una *conformación planificada* o acaso organizada arbitrariamente *de manera fabril* (con respecto al estado), sino una *manufactura* de todo objeto dado manipulado, a fin de acoger y apreciar, sin un pensamiento en el trabajo precedente, aplicado y cuidadoso del sujeto, su propia facultad (de la razón)»².

Luego la ley moral no podrá tener su asiento más que en una disposición a la personalidad (*Anlage zur Persönlichkeit*), en tanto que expresión de la libertad —principio inteligible en nosotros— e independencia del mecanismo natural, en virtud de la que percibimos (*vernehmen*) su voz y la entendemos (*verstehen*) como mandato (*Gebot*), acontecimiento que ninguna sospecha, en el fondo subsidiaria de la exigencia de una explicación teórica, podría debilitar o poner en peligro³. Dadas las limitaciones de la naturaleza humana, será legítimo adoptar algunas

¹ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 404.

² Vd. *op. cit.*, VIII, p. 404: «In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan-oder gar fabrikenmäßig (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkürliche Formgebung, sondern eine vor aller das gegebene Object handhabende Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran vorhergehende fleißige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen».

³ Vd. *Rel.*, I, pp. 18-9; cfr. *KprV*, A 154-5.

medidas pedagógicas para aclarar (*erläutern*) por conceptos, es decir, filosóficamente, el sentido y alcance de la ley moral en nosotros, por ejemplo personificando —proporcionando una representación estética— a la razón práctica legisladora, para nosotros imperativa (*gebietend*), como la diosa Isis cubierta por un velo (*verschleierte Göttin*), ante la que nos inclinamos en su ilesa majestad (*unverletzliche Majestät*), a sabiendas de que el uso de semejantes exposiciones (*Darstellung*) sensibles analógicas, con el propósito de vivificar (*beleben*) la Idea de libertad, corre siempre el peligro de caer en lo visionario, a saber, la muerte de la filosofía (*Tod der Philosophie*)¹. Pero al ánimo humano requiere un cierto cultivo (*Kultur*) y fomento (*Beförderung*) de su natural sensibilidad para las Ideas de razón, si es que quiere apreciar y reconocer el brotar de un sentimiento sublime, el cual, lejos de comunicarnos nuestra santidad, nos remite al trabajo que queda para disminuir la falta de conformidad (*Mangel der Angemessenheit*), en el sentido del *nihil privativum*, de nuestro comportamiento (*Verhalten*) con respecto a la ley. Huelga decir que la manifestación de una pertenencia suprasensible, cuyo mero significado (*Bedeutung*) aniquila y suprime (*aufheben*) toda presunción (*Eigendünkel*), se muestra «natural y fácil de observar aun para la razón humana más ordinaria»², pues, como la experiencia bien indica, en el mismo momento de transgresión (*Übertretung*) de la ley no podemos dejar de sentir el efecto de un respeto hacia algo completamente otro que una cierta concepción habitual y arraigada en el sentido común de la vida, a saber, la modalización ontológica de ésta como *dignidad*, en comparación con lo cual ésta con todo su agrado pierde de inmediato su entero valor, reconocimiento que carecería de sentido sin la cuidadosa separación del deber (*Pflicht*) y del goce de la vida (*Lebensgenuß*) perseguida en el epígrafe anterior. La proximidad e inmanencia en el ánimo de la ley, que nos ofrece un conocimiento de nosotros mismos que ninguna antropología podría entregar, toma así la forma de lo siniestro (*Unheimlichkeit*) que no cesa de asediar (*heimsuchen*) e intrigar a nuestra razón, en una inquietante extrañeza (*Befremdlichkeit*), precisamente por tratarse de aquello que por próximo somos incapaces de dominar nunca del todo. El trabajo visible del principio invisible en nosotros, que es la libertad, intenta reducir, así, a la ley —que encuentra por sí misma un acceso en el ánimo (*von selbst im Gemüte Eingang findet*)— a un espacio familiar —a un $\eta\theta\omicron\varsigma$, en su sentido clásico como morada—, cuya calma nunca está salvaguardada del todo, por lo que se halla siempre dispuesta a la lucha³. La versión afectiva de semejante relación subordinante, interna al ánimo humano —pues lo sublime se encuentra solamente en nuestro ánimo, permitiéndonos ser conscientes —no tener experiencia

¹ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 405; cfr. *KU*, §49, nota.

² Vd. *KprV*, A 156.

³ J.-L. Nancy, especialmente en sus ensayos *Le katègorein de l'excès*, pp. 7-32 y *La vérité impérative*, pp. 89-112 —incluidos en *L'impératif catégorique*, citado en bibliografía— estudia el imperativo, el lenguaje de la ley moral, como un significante que forma parte del paisaje doméstico de la razón, pero que no termina nunca de integrarse en la economía que frecuenta, por lo que no nos encontraremos en el imperativo, que sigue siendo un mandato (*Gebot*) y se efectúa como constricción (*Nötigung*) necesaria, sino que permanecemos bajo éste; cfr. *KU*, §27, A 95/B 96: «El sentimiento de la incapacidad de nuestra facultad para alcanzar una Idea que es ley para nosotros es respeto (*Achtung*)». Nancy interpreta el sentido de la ley moral como una ley que deja por definición lo fuera de la ley fuera de sí misma, una característica correspondiente a un heraldo de la libertad, no al derecho. Pues, la ley jurídica no podrá, por así decirlo, negarse a sí misma, no dice: *actúa*, no manda, sino que dicta una regla y somete los casos, salvo en el de su propio origen libre, a esa regla. El imperativo tiene, sin embargo, que diferir necesariamente de la *orden*, al menos si entendemos a ésta como E. Canetti —en *Masse und Macht*, p. 335—, en tanto que el gesto o relación cuya forma primitiva sería la amenaza de muerte por la que la fiera ordena la huida de los que la rodean. A diferencia de ello, el imperativo no contiene ni amenaza ni promesa, pues su esencia consiste en *no contener* ningún motor extraño. Obedecer por deber implica obedecer por el mero interés en el deber mismo, obliga a sí mismo, a su universalidad que es la legalidad de la ley, el ser-ley de la ley.

de— de la superioridad de la razón por delante de cualquier otro orden motriz¹—, nos devuelve la peculiar magnitud inexponible de un deber que él mismo no es una magnitud, pero también la fuerza (*Macht*) sublime de una facultad (*Vermögen*) mediante una ley que reduce a la nada el trabajo de las inclinaciones que trabajan ya sea a su favor o en contra, por lo que podemos afirmar que lo sublime reside en la esencia racional del hombre, siendo la expresión más acabada de la destinación metafísica de su razón, que se nos manifiesta, al mismo tiempo, como finitud². El descubrimiento sublime de la facultad práctica de la razón se muestra, pues, como un efecto de la libertad, por lo que carecerá de manifestaciones exteriores, luego de forma y presentación sensible alguna. En efecto, la imposición (*Eindringen*) de la razón en cuanto potencia práctica nos sobreviene (*überkommen*) como un hecho, como un *faktum rationis* que carece de sujeto, lo que obstaculiza e impide toda investigación genética. La no transcendencia por la que la razón da noticia de su libertad dispone, como hemos visto, a las relaciones entre sensibilidad (intuición) y ley en una componenda muy peculiar, en la que la ley moral da noticia de sí como *faktum* en ausencia de todo apoyo intuitivo —por lo que, más que noticia compuesta de materia sensible y forma inteligible, se trata del trazo formal de sí misma—, de ahí que, en virtud de ese acceso (*Eingang*) en el ánimo humano, obligue al conjunto de las inclinaciones a anularse, a suspender su fuerza motriz, dando paso al sentimiento de respeto, que en cuanto transposición inteligible de lo sensible en nosotros constituye una suerte de efecto sublime (*erhaben*) del deber. En el seno de la razón surge, así, una factualidad inconmensurable para ella misma³, tan acostumbrada a lidiar con los hechos, que no puede sino obligarla, factualidad que se manifiesta como una auténtica condición estética de la razón práctica, y que comparte con las formas de la intuición pura una posición derivada y no originaria. Este hecho nos remite a la peculiaridad de una razón que no se presenta ella misma como la capacidad originaria de su *praxis*, sino que, por el contrario, ésta le es prescrita, le es dada como lo son los objetos de la intuición pura. El don que excede toda posición de sí de la razón, toda representación y dominio de sí misma, es de una anterioridad irreductible. Ése es el estilo práctico en el que la razón se afecta a sí misma, de modo que descubra su *carne* al ser tocada (*berührt*), presionada (*gedrückt*), invocada (*aufgerufen*), sorprendida (*überrascht*) e impulsada (*getrieben*) por la libertad. Esa manera de la razón de devenir práctica se traducirá asimismo en la superación en el imperativo de la oposición real entre lo activo y lo pasivo, entre lo espontáneo y lo receptivo, pues se halla obligada, no por efecto de una orden autoritaria externa, sino de su propia constitución. De suerte que así como el entendimiento ordena representaciones, proyecta tablas categoriales y esquemas, con la

¹ Vd. KU, §28, A 104/B 105: «Por lo tanto se llama aquí a la naturaleza sublime, solamente porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos, en los cuales el ánimo puede hacerse sensible (*fühlbar*) la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza»; cfr. loc. cit., A 108/B 109: «Por lo tanto lo sublime no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino solamente contenido en nuestro ánimo, en la medida en que podemos ser conscientes de la naturaleza en nosotros y, de ahí, también de la naturaleza fuera de nosotros».

² Vd. H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p. 127: «Puesto que la fuente del deber no puede hallarse ni sobre la tierra ni sobre el cielo, habrá siempre algo enigmático en la determinación de su origen. Por ello, la prosopopeya kantiana se termina con una cuestión condenada a permanecer sin respuesta. Por ello, también la naturaleza no nos ha hecho dignos de ser felices, sino solamente libres para trabajar nosotros mismos para esa dignidad. El hombre más admirable no es aún un hombre estimable. Para ello es necesario que adquiera libremente su propia dignidad, al darle la naturaleza solamente aquello desde lo que puede hacerse digno de ser digno»; cfr. A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 76: «En el sentimiento de lo sublime se manifiesta la destinación metafísica del ánimo humano, su libertad con respecto a lo sensible, pero se manifiesta paradójicamente, al mismo tiempo, como finitud».

³ Vd. Gramont, *Kant et la question de l'affectivité*, p. 221: «El don a sí mismo de la ley moral suscita en el hombre la misma impresión que el don del mundo como Naturaleza salvaje».

inestimable ayuda de la imaginación transcendental, exponiendo en los archivos de una doctrina transcendental del Juicio y de una analítica de los conceptos lo que da de sí su espontaneidad, la razón nos *habla*, siendo su mensaje específico el mandato que toma la estructura del imperativo categórico, el cual *debe ser formulado*, pues el deber es un modo de lenguaje que da noticia de algo que nos sobrepasa (*uns übersteigt*), a saber, la libertad. La orden permanece, por el contrario, del lado de acá del lenguaje —para qué la enunciación, si la lucha, el combate se realiza contra la presencia sensible de la carne—, mientras que la ley hablará desde más allá de él, empleándolo como su medio de expresión¹.

Así las cosas, no será gratuita la inversión de la exposición del discurso crítico acontecida en la *Crítica de la razón práctica* con respecto a la primera, si bien, dada la referencia a una misma razón, era necesario mantener el andamiaje conceptual de aquélla. El hecho de que el capítulo dedicado a los motores de la razón práctica se consagre a estudiar el efecto *prácticamente producido* (*praktisch gewirkt*) de un sentimiento mediante la ley moral, es decir, el efecto de un *faktum* inexcusable —portador de unas condiciones estéticas in-esquematzables para nosotros— sobre nuestra constitución sensible, precisamente sobre aquella parte de la misma que nunca podrá devenir conocimiento, como es el sentimiento, presenta un aspecto bien semejante al descubrimiento de lo sublime en la impotencia y fracaso de nuestras síntesis *speciosas*, pues precisamente en el fracaso y reducción a cero de ese trabajo se despierta y surge un sentimiento en nosotros, que parece permitirnos aprehender lo suprasensible (en nosotros), a saber, la libertad. Con este propósito era necesario ampliar las condiciones de nuestra percepción hasta que pudiera aprehender algo así como la nada —desde una comprensión de la diferencia ontológica plenamente kantiana—, no en vano asistimos en estas páginas al experimento de una materia que quiere devenir forma, o a la que la forma obliga y constriñe a asimilarse a ella, lo que supone el descubrimiento de nuevas posibilidades desconocidas para la sensibilidad. Es decir, el hecho de que yo, que soy materia sensible, además de razón, pueda oír la voz de la libertad en mi interior —la voz libre del hombre—, produce en mí una experiencia sublime, a saber, la de saberme superior a lo que puede el conjunto de mis fuerzas físicas. Ese mismo efecto será el de lo *sinistro*, en efecto proviene de algo perteneciente a la casa o morada de la razón, algo así como la expresión más acabada de su lenguaje práctico (la ley moral), que precisamente impide la hegemonía de cualquier plan técnico-pragmático, así como que consideremos cualquier momento presente como el último, pues el *fin final* de la creación no es otro que el individuo bajo leyes morales. Justamente ese efecto *sinistro* —vertido con los sugerentes *spaesante* en lengua italiana y *unheimlich*, en alemán— nos comunica que somos proyecto de la libertad, que ser racional implica la experiencia de la libertad, la cual obliga a no sentirse nunca del todo en cada, en un estar en camino que no puede encontrar nunca final.

¹ Vd. J.-L. Nancy, *Le katègorein de l'excès*, en *L'impératif catégorique*, p. 18: «El deber no es un modo de ser — al menos en el sentido clásico de ese término—, sino un modo del lenguaje — aunque quizás en un sentido inédito de ese término. Lo que debo puede muy bien ser presentado en una efectividad no lingüística, pero que yo lo debo, eso sólo puede ser dicho. En fin, que yo lo debo, eso no puede sino serme dicho. Debe serme dirigido (adressé): "Actúa..."»; cfr. *op. cit.*, p. 17, en la que se cita la siguiente observación de E. Canetti, a la que ya hemos hecho referencia en las páginas anteriores: «La orden es más antigua que el lenguaje, a falta de lo cual los perros no podrían comprenderla».

IV.1.3 La típica de la razón práctica y la aplicabilidad “de derecho” de lo mandado por la ley moral. Primer acercamiento a la libertad como “res facti”.

Nos parece que el carácter decisivo del estudio crítico del que pasamos a ocuparnos a continuación sólo podrá calibrarse en su sentido pleno a la luz del despliegue completo del problema de la libertad en la obra de Kant, especialmente en el punto del sólido engarce entre su pertenencia a una concepción cósmica de la filosofía —como *Weltbegriff*¹— y su proyección necesaria en la Idea de mundo. Tras una detenida lectura de la *Crítica de la razón práctica* resulta imposible negar que el discurso crítico acerca de la realidad objetiva de la libertad, condición de la fundación de una nueva legislación de la razón, contiene importantes apuntes acerca de las condiciones de realizabilidad en el mundo de una obra posible *por libertad*. No podemos olvidar la elocuencia de las expresiones kantianas, según las cuales la razón, «por muy razón que sea» (*so sehr sie auch Vernunft sei*)² tiene plena certeza de que «todo el esplendor (die ganze Pracht) de [sus] afirmaciones sólo en su juntura (in Verbindung) con lo empírico [puede] brillar (hervorleuchten)»³. La misma intervención de la facultad de juzgar en la solución de esa cuestión y la estructura y mensaje de las fórmulas del mandato del deber, a saber, del imperativo categórico, reiteran y ratifican que la concepción formal de la *praxis* que necesitaba la fundación de la moral requiere, como un momento esencial para su mismo sentido y eficacia, asentar las condiciones de implantación de su obra inteligible en una legalidad natural, lo que recoge la siguiente afirmación de *Idea para una historia...*:

«Se tenga el concepto que se tenga de la *libertad de la voluntad* en un propósito metafísico, los *fenómenos* del mismo, las acciones humanas, están determinados según leyes universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural»⁴.

Pero la dimensión cosmológica y mundanal de las intenciones del formalismo moral kantiano encuentra no pocas dificultades en lo que atañe a la exposición (*Darstellung*) in concreto de una Idea como la libertad en un caso del mundo sensible, es decir, a la implantación de algo suprasensible, para lo que en ese su carácter no puede hallarse nada correspondiente en la intuición sensible, pero que necesita emprender una búsqueda de ejemplos (*Exempel*)⁵ que confirmen la factibilidad (*Tunlichkeit*) de la acción propuesta por una máxima determinada en la naturaleza. Hemos observado en los apartados precedentes que la ley moral adoptaba el aspecto de un *faktum* de la razón, es decir, de un *hecho transcendental* que resulta para sí mismo su propio esquema —estamos en la esfera de la espontaneidad práctica—, pero a la vez la misma estructura de su forma requería el hallazgo de los ejemplos antes mencionados con el propósito de demostrar y exponer su realidad objetiva mediante acciones efectivamente reales (*wirkliche Handlungen*) en el mundo, pues su auténtico *Darstellen* ha de tener lugar en el hacer (*tun*) y en el

¹ Vd. Logik-Jäsche, *Introd.*, III, A 24-5; cfr. *KrV*, A 838/B 866-A 839/B 867. Remitimos a las interesantes observaciones de F. Proust acerca de la estrecha unión entre el concepto cósmico de filosofía y la capacidad problemática y experimental del pensamiento, como un pensar *libre* de la libertad, vd. *op. cit.*, cap. IV, *Focus imaginarius*, pp. 132-8; cfr. apartado I.6.2 de este trabajo.

² Vd. *KrV*, A 549/B 577.

³ Vd. *op. cit.*, A 463/B 491.

⁴ Vd. *Idee...*, VIII, p. 17: «Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt».

⁵ Apelamos a la nada menospreciable distinción contenida en *MS, Tugendl., Doctrina ética del método*, p. 479, nota, entre tomar un ejemplo (*Exempel*) y citar un ejemplo (*Beispiel*).

actuar (*handeln*), que deben acontecer según leyes¹. El Juicio práctico se encargará de subsumir acciones que deben ser realizadas, por su concordancia y coincidencia de letra y espíritu con la ley práctica, operación enjuiciante contenida en la misma enunciación y pronunciación (*Ausspruch*) del imperativo categórico en un caso particular. En estas circunstancias se encontrarán dificultades en buena parte ya conocidas para el Juicio determinante del uso teórico de la razón, si bien este último pudo mostrar la posibilidad de un procedimiento mediador entre los conceptos puros del entendimiento y las multiplicidades sensibles que *sensibilizaba* (*versinnlichen*) a los primeros, denominado *esquema*, capaz de constituir una suerte de lenguaje medial entre ambos —cuya sintaxis quedaría tejida por la forma del sentido interno, a saber, el tiempo—. Pero una obra como la *Fundamentación* ya había localizado el fundamento de la moralidad, a saber, la libertad, en el espacio de lo inconcebible (*unbegreiflich*) para la razón humana, así como en el de aquello que debe presuponerse (*voraussetzen*) necesariamente, por cuanto cuanto procede de un ser consciente de su voluntad, negando el acceso a aquélla fuera de una derivación racional, por meros conceptos, en ausencia de cualquier ejemplo o analogía:

«[N]o podemos explicar nada sino reconduciéndolo a leyes, cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible. La libertad, empero, es una mera Idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera según leyes naturales y, por lo tanto, en ninguna experiencia posible; por consiguiente, puesto que no puede ponerse a la base nunca un ejemplo según alguna analogía, no puede ser concebida ni aún sólo conocida»²

No es baladí recordar el estatuto racional de la libertad con vistas a la mejor comprensión del momento de la segunda *Crítica* en el que nos encontramos, donde, en la misma línea que el anterior pasaje, se afirmará que lo bueno en sentido moral (*das sittlich-Gute*) es según su objeto algo suprasensible (*Übersinnliches*), a lo que, en consecuencia, no puede corresponder ninguna intuición sensible³. Lo que habrá que averiguar, sin embargo, es si será posible para el Juicio en su ejercicio práctico determinar una estructura medial, semejante o análoga a la ensayada en la razón teórica, para la *ley de la libertad*, que demuestre lo que no puede dejar de interesar a la metafísica, a saber, la aplicabilidad de la misma a acciones efectivamente reales (*wirklich*), en cuanto acontecimientos (*Begebenheiten*) acaecidos en el mundo sensible⁴, tarea (*Aufgabe*) ante la cual el crítico muestra todo su optimismo, pues cuenta con razones de peso para sostener que «aquí vuelve a abrirse de nuevo una perspectiva favorable para el Juicio puro práctico»⁵. Dado que la razón no ha de ocuparse en estos momentos del éxito (*Erfolg*) o fracaso (*Mißfall*) de la acción realizada por libertad, sino de la determinación de la voluntad (*Willensbestimmung*) por la ley moral —lo que supone un uso y una aplicación del concepto de causalidad que no coincide

¹ F. Proust —en su *op. cit.*— proporciona valiosas observaciones acerca del carácter peculiar del ejemplo que toma forma en las fórmulas del imperativo categórico, ejemplo que se produce en ausencia de cualquier *Vorbildung*, en cuanto acción motriz de algún propósito determinado, de alguna previsión, así como de toda *Nachbild*, por lo que tiene de imitación de una *Urbild* (p. ej., la ley) impresentable, realizada con un fin pedagógico, pues se trata más bien de una *Bild* originaria, del ejemplo en cuanto afirmación y posición de la Idea; *vd. op. cit.*, cap. IV, *Les cas exemplaires*, pp. 115-138.

² *Vd. GMS*, BA 120: «[W]ir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel unterlegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann».

³ *Vd. KprV*, A 120.

⁴ *Vd. op. cit.*, A 120-1.

⁵ *Vd. op. cit.*, A 121.

con las condiciones de la conexión causal natural—, la preocupación del Juicio práctico se dirigirá, en primer lugar, hacia cómo la ley práctica, en tanto que título acreditador (*Kreditiv*) de la libertad de nuestra voluntad, determina efectivamente a la voluntad en su capacidad de actuar, en segundo lugar, dado que la ley no cuenta con ninguna intuición correspondiente a su base ni, por el momento, con esquema alguno que justifique su aplicación *in concreto*, se dirigirá, no ya a la imaginación transcendental, sino hacia la labor mediadora que puede desempeñar el entendimiento, al estar éste en condiciones de proporcionar al Juicio, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley para la Idea de la razón que es la libertad, coincidente *formalmente* con las leyes de la naturaleza y que se denominará *tipo de la ley moral*. De hecho, será la legalidad (*Gesetzmäßigkeit*) la noción que sirva de enlace y tránsito entre los dos términos heterogéneos¹, haciendo *como si* la legislación natural fuera común a ambos, de modo que el Juicio pueda —ya que no *esquematizar*— al menos tipificar *a priori* en su ejercicio subsumidor, cuya regla fundamental vendrá a decir lo siguiente: «pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, si debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible mediante tu voluntad»². Dicha comparación (*Vergleichung*) de la máxima de las acciones con una ley natural universal, lejos de constituir un fundamento de determinación de la voluntad —en realidad, sólo puede serlo el respeto hacia el *faktum* de la ley moral, y no es lo que aquí viene al caso—, se mostrará como la garantía *de derecho* de la aplicación y realizabilidad de aquélla, lo que resulta del empleo de un *tipo* en el enjuiciamiento que permite cribar las máximas según principios morales.

Observamos en este trámite del Juicio práctico que una norma práctica extrema, como es la ley moral, por falta de apoyos materiales que faciliten la ejemplificación de su determinación de la voluntad, requiere un procedimiento, extremo a su vez, capaz de extraer del concepto habitual para el entendimiento más común que es la ley de la naturaleza, su carácter de tipo, estrato de inteligibilidad análogo al esquematismo por el que habilitamos las condiciones de aplicabilidad efectiva de aquella ley, principio práctico supremo de la moralidad, mediante la noción de «la forma de la conformidad a una ley en general» (*die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt*) a la que deberán poder traducirse todas las máximas, una vez supuesta la existencia de un género *ley*, del cual las leyes naturales y la ley de la libertad serían especies:

«Es así, pues, permitido emplear la *naturaleza del mundo sensible* como *tipo* de una *naturaleza inteligible*, mientras yo no transponga a esta última las intuiciones y lo que de ellas depende, sino sólo le refiera la *forma de la legalidad* en general (cuyo concepto también tiene lugar

¹ El ensayo de S. Goyard-Fabre, *L'exemplarité méthodologique du concept de légalité* —en O. Höffe, *GMS. Ein kooperativer Kommentar*, pp. 117-129— considera la elección del concepto de legalidad, presente en las tres fórmulas imperativas, como el primer paso en el camino hacia la moralización, señalando en dirección al tránsito de la naturaleza a la libertad. La inclusión de un apartado dedicado a la derivación de un *tipo* de la razón práctica viene a ser desde esta perspectiva una ratificación de que «el Sollen mismo, ya fuera considerado en una acción simplemente conforme al deber, es un desafío a la tesis que querría que entre la naturaleza y la libertad, por lo tanto, entre la legalidad y la moralidad, se abriera un abismo infranqueable», p. 126. El concepto de *legalidad*, en cuanto índice operatorio y metodológico de un pensar para el que todas las cuestiones metafísicas fundamentales desembocan en la pregunta *¿qué es el hombre?*, subraya que la finitud de la naturaleza humana no significa pasividad —junto con conceptos como los de *magnitud negativa* y *mal radical* manifiesta una “virtud dialéctica” del pensamiento kantiano que invita a adoptar un punto de vista distinto al de la sumisión al orden natural—, sino que dirige —recordemos que la *finalidad* es la legalidad de lo contingente— la tarea reflexiva que debe demostrar que la naturaleza es el punto de aplicación de la libertad, y con ello, que la obra de la libertad es un proyecto a realizar en el mundo.

² Vd. *KprV*, A 122; cfr. *GMS*, BA 52: «[O]bra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, mediante tu voluntad, ley universal de la naturaleza».

en el uso más común de la razón, pero no puede ser conocido determinadamente *a priori* en ningún otro respecto más que para el uso puro práctico de la razón). Pues las leyes, como tales, son idénticas, tomen de donde quieran sus fundamentos de determinación»¹.

En cuanto procedimiento *simbólico* —no hay más proceso de exposición o *exhibitio* (*Darstellung*) en la crítica que el esquemático o el simbólico— el tipo de la ley moral supone una *hipotiposis*, en la que el Juicio refiere en primer lugar el concepto a un objeto de la intuición sensible, para después aplicar (*anwenden*) la mera regla de la reflexión a la intuición de otro objeto, del que el primero será el símbolo². Nos referimos con ello a lo que acontece en la típica, donde el Juicio refiere, en un primer momento, el concepto de legalidad a lo sensible —como legalidad natural—, para posteriormente aplicar la mera regla de la reflexión, a saber, el concepto del entendimiento de una conformidad a ley en general, a las acciones posibles por libertad. La mediación sensibilizadora (*versinnlichend*) se fundamenta, así, en la identidad formal entre dos relaciones que carecen de relación entre sí, de modo que sea la *analogía* la que permita —por seguir un ejemplo kantiano en el que es un *concepto del entendimiento*, y no una intuición, lo que sensibiliza a la Idea—, la simbolización de una comunidad justa mediante la ley newtoniana de reciprocidad de acción y reacción³, desde el momento en que la proporción entre la ley física y la organización de los cuerpos naturales resulta formalmente idéntica a la que se da entre la comunidad de derecho y la organización del cuerpo cívico. Bajo la dirección de estas reglas se tramitará el procedimiento *transcendental* de la típica, consagrado a pensar las condiciones de posibilidad de la libertad en cuanto *res facti*, es decir, de corporalizarla (*embody*)⁴ e incorporarla como legalidad operante en la naturaleza, y destinado así a recordarle que el tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios está destinado a emprender un camino de vuelta, trazando una nueva legalidad —que no conlleve contradicción alguna con la natural—, de modo que por fin la razón humana pueda reclamar la autoría y producción —que requiere junto a esta palabra la presencia de la obra (*opus*, *Werk*)— de un mundo, al que no solamente hay que conocer, sino además, como se dice en el *Prólogo* de la *Antropología en sentido pragmático*, entrar en su juego (*mitspielen*).

Con ello quiere decirse que la típica no aumentará —al no estar en condiciones de suministrar una intuición a las Ideas suprasensibles— nuestro conocimiento, en plena coherencia con la ampliación en el respecto práctico de la razón pura, pues el tipo, dado que mundo sensible y mundo inteligible no pueden pensarse ligados como dos elementos homogéneos —sino en todo

¹ *Vd. KprV*, A 124: «Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als bloß zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen». La naturaleza en sentido formal, en cuanto «conformidad a ley de todos los objetos de la experiencia», conformidad necesaria, puesto que es conocida *a priori*, nos remite a *Proleg.*, §17, A 75; *cfr. KrV*, A 418/B 446, nota; *cfr. Proleg.*, §14, A 71: «Naturaleza es la existencia de las cosas, en la medida en que está determinada según leyes universales»; *cfr. §36*, A 113; §17, A 76-7.

² *Vd. KU*, §59, A 251-2/B 255 y A 253/B 256; *cfr.* las observaciones incluidas en este mismo trabajo acerca de la *hipotiposis simbólica* en I.3.6.1, especialmente p. 102, nota 2 y p. 103, nota 2.

³ *Vd. op. cit.*, §90, A 444-5/B 450-1.

⁴ H. J. Paton presenta —en su *The Categorical Imperative*, obra que incluimos en bibliografía— a la típica de la razón práctica como un problema meramente técnico, a saber, el de proporcionar un cuerpo (*embody*) a la ley moral y el de la exhibición de los conceptos en el caso particular del concepto de bien moral, sin reconocer en este apartado progreso alguno con respecto a las fórmulas del imperativo categórico y al esbozo de casuística moral ensayada en la *Fundamentación*, *vd. op. cit.*, pp. 75ss y 148-150.

caso conectados (*veknüpft*) en un enlace causal, según el par de los conceptos de reflexión de materia y forma, como dos elementos heterogéneos, a saber, una causa inteligible y un efecto fenoménico—, nos ayudará simplemente a discernir bajo qué condiciones una acción empírica corresponde a una acción por deber en el mundo inteligible. No nos hallamos, en modo alguno, ante la tarea de realizar una verificación empírica, algo que desde la atalaya de la segunda *Crítica* conllevaría importantes dificultades, sino ante la de *hacer la prueba* (Lachelier) de la eficacia y operatividad mundanal de la ley, en un esfuerzo por hallar los criterios de reconocimiento *in concreto* de las acciones que encarnan el deber. No hallamos mejor demostración de que este procedimiento está presente en la misma institución de la legislación práctica de la razón que en la determinación típica que albergan las tres fórmulas del imperativo categórico, desde este punto de vista, una suerte de especificaciones del tipo general presentado en el segundo capítulo de la *Crítica de la razón práctica*. Si nos detenemos en la bien conocida primera fórmula, observaremos que su modo de proceder es casi idéntico, incluso en la ocurrencia de ejemplos —mentira, suicidio, indiferencia ante las desgracias ajenas—, al operar de la típica, a saber, en ella se transpone la acción propuesta por la máxima en ley natural, con el fin de comprobar su valor moral, lo que ha conducido a algunos intérpretes a considerar a la típica como el fundamento reflexivo de las fórmulas del imperativo categórico¹. La primera fórmula del imperativo no parece presentar así dificultades en su relación con la formulación del tipo de la ley moral, pero contamos con sobradas razones para considerar que ese paso reflexivo resulta también plenamente viable en las dos restantes. En la segunda fórmula —concerniente al objeto a producir por la voluntad— el imperativo manda el comportamiento moral en relación a los demás, situándonos ante una encrucijada (*Scheidewege*), pues, por un lado, nuestras acciones pueden considerar a la humanidad (*Menschheit*) de la persona en cuestión como medio al servicio de ciertas necesidades e inclinaciones, es más, buena parte de las acciones libres no irán más allá de la consideración pragmática del otro —a diferencia de tantos de sus críticos, Kant tenía plena conciencia del mundo en el que habitaba, es decir, su pensamiento *tenía* en cuenta al *mundo*—, mientras que, por el otro, la dignidad (*Würde*) a la que nos destina y determina (*bestimmen*) la forma de la ley moral nos hace saber que debemos considerarla, en cuanto perteneciente a un ser racional, como *fin en sí*. Puesto que el comportamiento pragmático (*pragmatisches Verhalten*) del hombre tiene lugar según leyes, y hemos convertido a la mera *legalidad* en el hilo conductor de un primer abordaje de la cuestión de la libertad en cuanto *res facti*, será difícil evitar, que no reconocer, la confusión de razones que enarbola el denominado *empirismo del Juicio práctico*, al defender que la búsqueda de felicidad puede servir como tipo al bien moral, a condición de que aquélla se eleve a ley universal de una naturaleza. Sin embargo esta escueta observación acerca del peligro eudemonista para la moral encierra una decisiva apreciación, dado que, en un cierto sentido, aquél que admita como propósito de sus máximas el fomento de la felicidad de todos los hombres —en el sentido de una felicidad moral—, convertirá a ese fin —junto con el fomento de la propia perfección— en uno de los dos ejemplos kantianos para retratar a los *fines* que resultan

¹ F. Marty —en su enjundioso ensayo *La typique du jugement pratique pur*, citado en bibliografía— afirma que, a pesar de la relación efectiva entre las fórmulas del imperativo categórico y la típica de la razón práctica, la *Fundamentación* no podía relacionar la comparación que alberga, a saber, «actúa como si la máxima de tu acción debiera erigirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza», con el principio genérico del esquematismo, pues se buscaba entonces cómo la máxima de la voluntad de cada cual podía ser al mismo tiempo una ley práctica, mientras que en el apartado consagrado a la típica Kant se sitúa en el punto de vista del individuo que delibera acerca de una acción concreta, a partir de la cual —de la acción proyectada—, y no a partir de la máxima, se constituye la fórmula.

al mismo tiempo *deberes*¹. En la solicitud del tratamiento del fin subjetivo de la acción como si se tratase de uno universalmente válido para el resto de seres racionales, que podríamos formular como «*Pregúntate si la acción que te propones usa la humanidad, tanto en tu persona, como en la de cualquier otro, siempre como fin en sí mismo, nunca sólo como un mero medio*» —que recuerda en mucho la segunda fórmula del imperativo categórico—, se observa la distinción entre el tratamiento de la *humanidad* como si se tratara de la referencia objetiva de la segunda analogía de la experiencia —relación analógica proveniente de la determinación de la categoría de causa mediante un esquema— y como *fin en sí* —del que somos conscientes en virtud del doble punto de vista al que conduce la presencia de la ley moral en el ánimo—, distinción que recoge la intervención de la *legalidad* en general como *tipo* del bien moral. La naturaleza sensible o *ectypa* podrá funcionar como tipo de la suprasensible o *arquetípica* siempre que se tome en consideración a la primera en cuanto a la forma —al menos por lo que concierne al primer tipo y al segundo—, de modo que dos puntos de vista distintos acerca de la universalización de las acciones darán lugar, en cuanto abstracción del procedimiento reflexivo que se halla a su base, a las dos primeras fórmulas genéricas del imperativo categórico².

Pero de la unión de estas dos perspectivas surgirá una tercera fórmula, justamente aquella que define a la voluntad como universalmente legisladora, la cual, a diferencia de las anteriores, se ocupará del acto mismo de determinación de la voluntad, que la típica bien podría venir a traducir de la siguiente manera, a saber, «*Pregúntate si en la acción que te propones tu voluntad empírica (del ser racional-sensible que eres) es universalmente legisladora*». Desde esta formulación, semejante voluntad autolegisladora actuaría como tercer tipo de una voluntad pura, a la que la voluntad fenoménica o arbitrio de cada cual no puede *exponer* directamente, pues su carácter de *autonomía* seguirá siendo un Ideal inexplicable (*unerklärlich*) para toda teoría e impenetrable (*unerforschlich*) para el ánimo humano. Creemos estar en lo cierto al afirmar que las fórmulas del imperativo categórico, concernientes a la aplicación a los casos concretos del bien moral, cuentan como fundamento implícito con el procedimiento reflexivo expuesto en la *típica de la razón práctica*, pues la analogía existente entre la validez de la voluntad, como la de una ley universal para acciones posibles, y la conexión universal de la existencia de las cosas según leyes universales (*lo formal de la naturaleza*) conducirá a la fórmula genérica del imperativo, a saber, «*actúa según máximas que ellas mismas puedan tenerse al mismo tiempo por*

¹ Vd. MS, *Tugendl.*, *Introd.*, IV, B, pp. 387-7: «Para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad, es decir, la satisfacción con la propia situación, en la medida en que hay certeza de que perdurará, pero precisamente por eso no es un fin que sea a la vez un deber [...] cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de otros hombres, cuyo fin (permitido) hago yo con ello también mío»; cfr. *KpV*, §3, *Teorema II*, A 40-8 y §8, *Teorema IV*, A 58-65.

² G. Krüger —en su *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, citado en bibliografía, p. 93-4— se ha ocupado de analizar la *humanidad* como tipo del respeto que debemos a la persona como fin en sí, si bien lo correcto sería referirse a la *personalidad* como el tipo correspondiente: «la acción recíproca de los hombres con sus pretensiones incondicionadas al derecho —se podría decir: a una autoridad apasionadamente reclamada en el mundo de las relaciones humanas (Mitwelt)— es la representación simbólica de la ley», vd. *op. cit.*, p. 94. Creemos que Krüger se deja llevar excesivamente por el concepto de derecho, en cuanto regulador del uso que puedo hacer de la humanidad en relación al otro, considerando que, al tratarse de un concepto determinado en el mundo de las relaciones humanas —«el verdadero esquema del concepto de un uso racional del derecho humano [...] es el otro en tanto que otro, es decir, el mundo de las relaciones humanas (Mitwelt)», *op. cit.*, p. 93; cfr. MS, *Rechtsl.*, *Introd.*, §E, pp. 232-3—, podría servir de tipo de la ley moral, de manera que el otro en tanto que otro, como esquema del derecho y por la legalidad común que le enlaza a los demás seres racionales, pudiera tipificar la finalidad de la acción moral. Mientras que Kant piensa la relación entre dos naturalezas, la sensible y la inteligible, Krüger cree poder superar este marco de argumentación introduciendo el *mundo de las relaciones humanas*, con lo que más bien parece que medimos a la exigencias de validez de la moralidad con el rasero de la sabiduría pragmática o, como mucho, meramente legal.

leyes universales de la naturaleza»¹. Se trata de un trabajo teórico, necesario desde el punto de vista práctico, desde el momento en que el principio inteligible de la libertad, a pesar de la diferencia específica que le separa de las determinaciones empíricas, requiere fórmulas que le aproximen (*nähern*) a la intuición, habilitando un despliegue sintáctico y semántico del mandato del deber en el mundo.

La ley moral no podía solucionar la cuestión de su aplicabilidad de derecho más que mediante un *racionalismo del Juicio*, que «no toma de lo sensible nada más que lo que puede pensar también por sí la razón pura, es decir, la conformidad a la ley»², de suerte que no incurrirá en la desmesura de esquematizar directamente aquello que sirva de *símbolo*, poniendo a la base de la aplicación de los conceptos morales intuiciones efectivamente reales —si bien no sensibles—, en lo que sería un *misticismo de la razón práctica*. Mucho menos se dejará el procedimiento efectuado en la típica en manos de los conceptos empíricos de lo bueno y malo en sentido moral —un error que destruiría el deber y la moralidad, que tienen su fundamento en la ley práctica—, reduciéndolo a recoger las consecuencias de la experiencia y su fomento o perjuicio de la felicidad, pues entonces se incurriría en el *empirismo de la razón práctica*, con el inevitable abandono y negación que éste conlleva de toda estructura moral:

«Por lo demás, como de todo lo inteligible absolutamente nada más que la libertad (por medio de la ley moral) tiene realidad para nosotros, y aun sólo en cuanto aquella es una presuposición inseparable de ésta, y además todos los objetos inteligibles a los cuales pudiera quizás la razón conducirnos según la guía de esa ley, no tienen a su vez para nosotros ninguna realidad más que con respecto a esa misma ley y al uso de la razón pura práctica, ésta, empero, está justificada y constreñida a usar la naturaleza (según la forma pura del entendimiento de la misma) como tipo del Juicio: por lo tanto, la presente observación sirve para prevenir que lo que pertenece sólo a la *típica* de los conceptos sea atribuido a los conceptos mismos»³.

Si bien una voluntad determinada por el *amor de sí*, que hubiera hecho de su presunción (*Eingendünkel*) una ley universal de la naturaleza, podría servir —desde la perspectiva común de la legalidad— «de tipo del todo adecuado para el bien moral»⁴ —riesgo inevitable dado el concepto común a la búsqueda de felicidad y a la producción de acciones morales de conformidad a ley—, nunca sería idéntica con él. Por el contrario, como hemos visto, la típica es un procedimiento simbólico requerido por lo único inteligible que tiene realidad en nosotros, a saber, la libertad, en cuanto *ratio essendi* de un dato del que sí tenemos efectivamente noticia, la ley moral. Sin la certeza de la realidad de esta última, con la que se encuentra inseparablemente ligada (*unzertrennliche verbunden*), la representación de la libertad, junto con la de todo objeto suprasensible, carecería, a su vez, de realidad para nosotros, por lo que sólo la primera estará justificada (*berechtigt*) y constreñida (*benötigt*) a hacer uso (*gebrauchen*) de la naturaleza, en cuanto forma de la legalidad que el entendimiento determina en ella *a priori*, como tipo del Juicio. Mientras que el *esquematismo de los conceptos puros del entendimiento* era un producto

¹ *Vd. GMS*, BA 81-2.

² *Vd. KprV*, A 125.

³ *Vd. op. cit.*, A 124: «Übrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittels des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur, so fern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urteilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benötigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was bloß zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde».

⁴ *Vd. op. cit.*, A 125.

de la imaginación transcendental, que intervenía para que aquéllos pudieran aplicarse a la multiplicidad sensible proporcionada por la sensibilidad, el proceder de la *típica de la razón práctica* se hará cargo de la difícil tarea de aplicar una ley de la libertad —«causalidad que no es en absoluto condicionada sensiblemente»¹— a una legislación natural, por lo que la facultad de la que reciba ayuda será el entendimiento, en cuanto fuente de las leyes *a priori* de la naturaleza, encargado ahora de mediar entre el mundo sensible y el inteligible, en una mediación que no podrá traducirse en una exposición directa. La contraposición kantiana del *racionalismo* de la razón práctica al *empirismo* y *misticismo* de la misma subraya el hecho de que toda objeción planteada al formalismo moral que se ampare en una supuesta oscuridad e impenetrabilidad de lo suprasensible que lo sostiene, a saber, la libertad, marrará en la comprensión de la fundación del uso práctico de la razón ensayada en la obra crítica. Dada la estrecha unidad que hemos venido señalando entre el concepto doctrinal del idealismo transcendental y el hallazgo de la ley como *faktum* de la razón, aquel que pretenda atacar la formalidad de dicha ley y de su irreductibilidad intuitiva —por ejemplo, en aras de lo que tenga de obstáculo para una supuestamente *auténtica* vida moral o para entrar en relación con un concepto suprasensible— no podrá dejar ilesa la estructura de la filosofía transcendental kantiana, sino que su misma elección contra la forma de la ley le conducirá a intentar reconstruir la moral desde una suerte de revisión fenomenológica de las condiciones de posibilidad de lo que viene a nuestro encuentro como fenómeno que establecía una *Estética transcendental*, concibiendo la posibilidad de intuiciones intelectuales inmediatas, desde una lectura para la cual la finitud constituiría un mero momento o etapa de la reflexión, que deberá superarse hasta alcanzar, por decirlo así, el horizonte de un entendimiento arquetipo, en cuanto Idea regulativa de toda facultad humana². Este proyecto de disolución del sentido formal de la ley en un análisis que lo enlace casi perceptiva e intuitivamente con la experiencia del *cuerpo propio* será el efecto de un rechazo frontal de la existencia de las cosas en el espacio y en el tiempo como fenómenos, por lo que tampoco comprenderá lo peculiar del hecho con el que la razón nos comunica su facultad de ser práctica, al que se intentará reducir por todos los medios a nociones intuitivas anteriores, que aclaren la impenetrabilidad de su presencia en nosotros. Este *misticismo* de la razón práctica no acaba de resultar muy distinto del *empirismo* de la misma, en la medida en que parte de todo un trabajo de revisión de las condiciones de la sensibilidad que no hace más que señalar la interna coherencia de lo que puede denominarse la doctrina kantiana de la libertad³. El único acercamiento hacia lo divino legítimo desde las coordenadas del

¹ Vd. *KprV*, A 122.

² Vd. *KU*, §76, A 336/B 340-A 339/B 343; F. Marty trae a colación, en la defensa de este punto de vista que acabamos de mencionar, los siguientes textos del *O.P.*, XXI, 64, 9: «Hay un Dios, puesto que hay un imperativo categórico», si bien no observa que el texto mencionado prosigue negando el derecho a hacer de la divinidad una sustancia, pues Dios aparece más bien como un horizonte regulador inmanente a la actividad práctica y todo discurso con sentido que pueda constituirse acerca de él permanecerá dentro de los límites de la mera razón; cfr. *O.P.*, XXI, p. 11; p. 144 y XXII, p. 104 y 105. En caso de haber presentado a Dios como el polo de la destinación humana, Kant se reencontraría con la argumentación cartesiana. En efecto, Descartes afirma que conocemos lo infinito antes de entrar en contacto con lo finito, dado que el espíritu sólo encontrará reposo en la certeza planteada por el método en su referencia al Ser perfecto; cfr. al respecto el *Teeteto* de Platón, donde se asigna como fin para el hombre una *ομοιοσις θεω κατα τον δυνατον*; es decir, una asimilación a la divinidad en la medida de lo posible. Puede confrontarse la sentencia del diálogo platónico con el siguiente pasaje de *KprV*, A 155: «La ley moral es santa (inquebrantable). El hombre es, sin embargo, suficientemente no santo, pero la humanidad en su persona tiene que serle sagrada»; cfr. *Prólogo* de F. Martínez Marzoa a la ed. castellana de la *Rel.*, pp. 7-18. Lo que no impide que en *Rel.* y en la *Doctrina de la virtud* Kant defienda que consideremos al conjunto de nuestros deberes como si se tratara de deberes divinos, fundamentalmente como defensa contra el predeterminismo; vd. *Rel.*, p. 138, nota.

³ La oposición y debate kantiano con los distintos arranques “fenomenológicos”, que fueron dirigidos a modo de objeciones contra el Criticismo, se aprecia, de manera especialmente ordenada, en el escrito de respuesta a Eberhard,

pensamiento kantiano será el mantenimiento de un propósito firme en el cumplimiento de la ley moral, anclado en las nociones prácticas de conciencia moral (*Gewissen*) y personalidad (*Persönlichkeit*), es decir, el acercamiento a una perfección inmanente, en la que la inmanencia apunta a una purificación ontológica de posibles deudas teológicas, religiosas, o lo que podría ser mucho más dañino, psicológicas o humanistas, de la edificación de la moralidad. Nos hacemos personas a nosotros mismos, pues decidimos a cada momento de nuestra vida moral la figura y el carácter que queremos adquirir o mantener, en un paso conquistado por la razón teórica y garantizado por el heraldo práctico de nuestra razón, a saber, el *faktum* de la ley práctica. La inmodificabilidad (*Unwandelbarkeit*) e inquebrantabilidad (*Unverletzbarkeit*) de la ley, su carácter suprasensible en nosotros, por su origen libre, supone la presencia de una instancia lo suficientemente elevada como para pertenecer al mundo inteligible, y lo suficientemente “nuestra” como para pertenecer, al mismo tiempo, al sensible. La libertad no deja de apuntar a esta relación medial en la que consistimos, que remite a la tarea de habérmolas con lo inteligible desde y con los medios de lo sensible, tarea que encuentra su expresión en la acción empírica como posible *manifestación fenoménica* de la libertad, necesaria como respecto perteneciente a la fundación de la moralidad con el que se produce el tránsito conforme a fin de la moralidad a la historia —la ley moral es de por sí intemporal—, de manera que la típica aparecerá con pleno derecho como la otra cara del formalismo moral kantiano¹.

La argumentación emprendida en esta parte de la segunda *Crítica* ilumina el hecho de que, puesto que no podemos pensar sin categorías —aquella que mejor permitirá pensar el

Über eine Entdeckung, donde se discute acerca de la imposibilidad, desde los límites establecidos por el idealismo transcendental, de determinar la existencia de lo *simple* en la serie temporal y en el espacio; la presencia de una parte no-sensible en las intuiciones empíricas, como parte de la representación de la que no seríamos conscientes; así como acerca de la reducción de la distinción entre sensibilidad y entendimiento, del mismo modo que entre fenómenos y noúmenos, a una inviable distinción lógica y de grado, y de pretender fundamentar la solución de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* mediante reglas de la lógica general.

¹ F. Marty apunta, en su ya mencionado trabajo acerca de la típica de la razón práctica, que mediante semejante operación racional Kant proporciona, no un enlace esencial, sino un modelo útil para habilitar la implantación de la acción posible por libertad en el mundo sensible, en lo que reconoce al mismo tiempo el límite de la moral kantiana —«La acción humana no es simplemente uno de los procesos de series causales que constituyen el Universo. Es un gesto, es decir el signo del hombre», *op. cit.*, p. 82—. Debe señalarse que tras las dificultades que el autor observa en este epígrafe de la segunda *Crítica* se encuentra su peculiar lectura de la típica desde el modo de una corporalidad pura —expresada en la conciencia del *cuerpo propio*— y su lenguaje, en tanto que mediadora entre el ser espiritual y su signo sensible, a saber, el cuerpo propio empírico. Marty considera que el *conocimiento intencional* podría ocupar el lugar de la intuición intelectual imposible para nosotros, de modo que, a sabiendas o no, deshace el marco estructural por el cual tiene sentido ensayar una metafísica de la libertad, que no es otro que la *idealidad de los objetos de los sentidos como fenómenos*. Su propuesta de lectura nos conduciría, así, a un *Ideal de encarnación* para el que no habría gesto corporal que no fuera un signo del ánimo, ni intención espiritual que no se significase en el cuerpo, hacia una suerte de *metafísica de la persona* en la que el cuerpo humano ya no sería considerado como un objeto más, sino como símbolo de un espíritu inaccesible. Acerca de la imposibilidad de semejante conocimiento intuitivo desde las coordenadas ontológicas de la obra crítica remitimos al ensayo de P. Ricoeur, *Sympathie et respect*, consagrado a un estudio de la segunda persona desde el concepto kantiano de respeto, para el que este acercamiento fenomenológico no sale muy bien parado; *vd.* p. 397: «No puede encontrarse más que decepción en toda tentativa de sustituir el consentimiento de la voluntad por alguna “percepción” del otro o alguna intuición del corazón; al poner la realidad del otro, el respeto la protege contra la vana curiosidad del saber»; así como al trabajo de J. M. Palacios *Del conocimiento de sí mismo en la filosofía transcendental de Kant*, que citamos en nuestra bibliografía. Nos permitimos recomendar, como una suerte de cura hermenéutica, la lectura de tres pasajes elocuentes con respecto a esta cuestión, con los que este último autor del mencionado trabajo pone fin a sus reflexiones; *vd.* GMS, BA 26; KrV, A 551/B 579, nota y MS, *Tugendl.*, §13, p. 439, nota.

concepto de vista relacional que exige la libertad será la de *causa*¹—, sin abandonar el orden de la cuestión planteada por la *típica*, habrá que señalar la relación que esa operación de la razón práctica mantiene con el denominado enigma (*Rätsel*) de la crítica² y la elaboración de una tabla de las categorías de la libertad³, tabla que cuenta como propósito con «*someter la multiplicidad de los deseos (Begehrungen) a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda en la ley moral*»⁴, donde se contiene —en una suerte de sistematización lógica de las fórmulas del imperativo categórico— el paso de la simple máxima subjetiva al enunciado concreto de la ley moral, pues la forma de una naturaleza sometida a leyes se muestra como el modelo indispensable de la causalidad por libertad. Si tomáramos como punto de partida el concepto de lo bueno (*Guten*), antes de saber si el principio de la moralidad es una ley pura que determine *a priori* la voluntad, no sólo se daría por concluida una tarea en realidad inacabada, sino que se pondría directamente como único fundamento de determinación de la voluntad uno empírico, de manera que únicamente la coincidencia (*Übereinstimmung*) del objeto con nuestro sentimiento de placer o displacer, que sólo determinará la experiencia, sería la piedra de toque (*Probierstein*) de lo bueno y de lo malo. Si, por el contrario, se hubiera procedido a un estudio analítico, se habría hallado que la ley moral es la única capaz de determinar el concepto de bien, en efecto, sólo desde su acción determinante *a priori* para la voluntad podemos derivar los *objetos de la razón práctica* que son el bien y el mal en sentido moral, los cuales no se referirán originariamente a objetos, como las determinaciones categoriales lo dado en la intuición de acuerdo con una de las funciones lógicas del juzgar, sino que serán «*modos de una única categoría*»⁵. En virtud de la cuidadosa distinción entre sentido transcendental y uso empírico de las categorías estamos autorizados a aprovechar lo que de inteligible alberga la categoría de causa —lo que exige aislar al entendimiento en su desnudez, dejando de considerarlo sólo como *lo sensible* de los *Fortschritte*— para representarnos la efectividad y aplicabilidad de lo mandado por la ley práctica como único fundamento de determinación de nuestra voluntad⁶. Recordando la doble pertenencia de nuestras acciones, a saber, por lo que respecta a su origen, a un carácter inteligible de sus agentes en tanto que noumenos, y, por lo que respecta a su producción (*Hervorbringung*), a un mundo sensible, la cual nos permite afirmar que ha acontecido algo en éste por libertad que puede entrar en relación y conexión con otros sucesos (*Begebenheiten*) naturales, las

¹ Vd. KprV, A 185: «Comprendo pronto que, ya que nada puedo pensar sin categoría, ésta tiene que ser buscada en primer lugar también en la Idea racional de la libertad, con la que yo me ocupo, categoría que aquí es la de causalidad, y comprendo pronto que aunque al concepto de razón de la libertad, como concepto transcendente, no puede someterse ninguna intuición correspondiente, sin embargo, al concepto del entendimiento (la causalidad), para cuya síntesis el de la razón exige lo incondicionado, tiene que serle dada antes una intuición sensible por la cual le es asegurada, ante todo, la realidad objetiva».

² Es decir, la estupefacción ante la realidad concedida en respecto práctico a un uso suprasensible de las categorías que fue rechazado por la razón teórica; vd. KprV, A 8-9.

³ Remitimos, por lo que concierne a la íntima pertenencia que aquí defendemos de la *típica de la razón práctica* y de las *categorías de la libertad* al pensamiento kantiano de la libertad, al trabajo de J. M. Navarro Cordón, *Kant: Sendas de la libertad*, especialmente a su epígrafe 7, *Implantación mundanal de la libertad*, trabajo que incluye una visión arquitectónica del problema de la libertad en Kant y una preocupación por *exponer* el trazado crítico que vincula estrechamente un concepto inteligible como es la libertad con el mundo y la experiencia sensibles —planteamiento sin duda descuidado en la larga historia hermenéutica del pensamiento crítico kantiano—, de las que el plan de lectura que aquí presentamos no puede dejar de sentirse deudor.

⁴ Vd. KprV, A 115.

⁵ Vd. op. cit., A 114.

⁶ Vd. op. cit., A 118: «Pronto se advierte aquí que en esta tabla la libertad es considerada como una especie de causalidad que no está sometida, empero, a fundamentos de determinación empíricos, en consideración de las acciones posibles mediante ella, como fenómenos en el mundo sensible».

determinaciones de la razón práctica están llamadas a tener lugar en relación a ese mundo fenoménico. No tendrán el propósito de conocer los sucesos del mismo en cuanto objetos, llevando la multiplicidad de una intuición *a priori* a una conciencia transcendental, a saber, la unidad sintética de apercepción, por lo tanto, no con un propósito teórico, sino con el fin de someter *a priori* (*a priori unterwerfen*) la multiplicidad de los deseos (*Begehrungen*) a la unidad de conciencia de la razón práctica, que manda (*gebietend*) mediante la ley moral o una voluntad pura. Concretamente uno de los conceptos puros del entendimiento —aquel que ha sido elegido para localizar el sentido cosmológico de la Idea de libertad— posee una *modalidad* que autoriza la comparación del uso legítimo del mismo en la constitución de la experiencia —determinando la multiplicidad sensible proporcionada por la intuición—, con el que posee para la aprehensión y conocimiento de las diferentes máximas que la voluntad puede proponerse objetivamente, desde donde es legítimo concluir que nuestro conocimiento de principios posibles de la acción opera mediante conceptos puros del entendimiento, en particular, el de la causalidad libre. En su acción determinante teórica las categorías requieren la colaboración de las formas de la intuición del espacio y el tiempo para la constitución de la experiencia, mediante las que reciben una multiplicidad sensible que deben llevar a la unidad de la conciencia, mientras que en cuanto *categorías de la libertad* determinan y dan a conocer la *forma de una voluntad pura*, desde el momento en que la razón legisla directamente y el entendimiento es capaz de conocer las formas que puede adquirir esa legislación mediante una síntesis *a priori* —una relación dialógica entre el entendimiento y la razón que la *Dialéctica de la razón práctica* convertirá en un monólogo de la razón consigo misma—. Mediante estas últimas categorías no conoceremos acciones que puedan resultar enjuiciadas (*beurteilt*) en todo momento como tramos de una cadena causal mecánico-natural, sino más bien la relación de las máximas de nuestras acciones con la Idea de una voluntad libre. La conciencia que cada uno posee de su libertad, es decir, la concepción de sus acciones como dependientes de la causalidad de su pura razón, acontecerá según las determinaciones categoriales por las que se enlazarán toda acción en general a esa causalidad, alcanzando juicios inmediatos acerca de la forma de los principios de sus acciones, en tanto que determinada por la razón práctica. Ésta es la ventaja visible (*augenscheinlicher Vorzug*) de las categorías de libertad, a saber, que los conceptos prácticos *a priori* no necesiten aguardar la materia suministrada por la sensibilidad para contar con un significado, en virtud de la notable razón de que ellos mismos producen (*hervorbringen*) la realidad efectiva de aquello a lo que se refieren¹. Por lo que respecta a la relación de la forma de las máximas con la autonomía de la voluntad dichas categorías permitirán que las enjuiciemos según varios momentos, que corresponden a los representativos de las funciones lógicas del juzgar. Así, el momento de la *cantidad* enjuiciará la forma de las máximas bien como válida para un único individuo, en la medida en que se refiera a inclinaciones meramente subjetivas, como objetivamente válida para algunos hombres que resuelvan proponerse un fin determinado, o igualmente podrá considerarla válida *a priori* para el conjunto de seres racionales, en la medida en que se funde en aquello que es idéntico y rige para todo sujeto racional, a saber, el principio supremo de la razón práctica o la ley moral. El momento de la *cualidad* —con la que en la filosofía transcendental finalizan las categorías matemáticas, a saber, determinantes de lo dado en la intuición²— descubrirá que las máximas pueden proporcionar según la configuración de su forma un precepto (*Vorschrift*), formular una prohibición (*Verbot*) o adoptar excepciones (*Ausnahmen*) para algunos casos

¹ Vd. *KprV*, A 116.

² La distinción entre categorías matemáticas y dinámicas remite al menos a los siguientes pasajes de la primera *Crítica*, vd. *KrV*, §11, B 110; cfr. *op. cit.*, A 160/B 199 y A 162/B 201-2, nota.

particulares, expresando según este respecto la modalidad de la relación que proponen entre las acciones y sus objetos. Las categorías dinámicas, que en el uso teórico de la razón determinaban la existencia del objeto en su relación con otros objetos, o bien la relación de su concepto con las facultades de conocer, continúan determinando en el caso de la razón práctica la forma de las máximas, que el momento de la *relación* distingue, según su referencia a la noción de *personalidad* y de su fin —en un estrecho vínculo con la segunda fórmula del imperativo categórico—, en aquellas que remitan a la disposición moral a la personalidad, al estado de la persona (*Zustand der Person*), o bien a las relaciones que pueda iniciar una persona con el estado de otras, recordando la categoría de comunidad, en virtud de la acción recíproca de los objetos por el hecho de compartir un mismo espacio. Por último, el momento de la *modalidad* enjuiciará las máximas según la manera en que la máxima constituya una exigencia para la razón y se relacione con el sujeto que la considera regla o ley, de este modo distinguirá entre lo que la razón autoriza (*erlauben*) y lo que prohíbe en aquellas acciones que puedan resultar conformes al deber (*pflichtmäßig*), entre lo que prescribe (*vorschreiben*) directamente en tanto que acción por deber (*aus Pflicht*) y lo que contradice a éste en su principios (*pflichtwidrig*), e igualmente entre lo que constituye un deber estricto para la razón y aquello que encierra una cierta contingencia, propia de la experiencia particular y de la imprevisibilidad de la realización de los fines prácticos. La tabla que con gran premura hemos intentado presentar aquí busca el establecimiento de una relación entre la moralidad de las acciones y las diferentes categorías que permiten enjuiciarlas (*beurteilen*). Así, los ejemplos concernientes a las categorías de cantidad permitirán transitar en el plano de las reglas técnicas desde los imperativos problemáticamente prácticos a los asertóricos, hasta alcanzar a los apodícticamente prácticos, tal y como éstos quedaron expuestos en la *Fundamentación*, lo que conduce a prever la tarea de una casuística del actuar por libertad (*handeln aus Freiheit*), que llegará de la mano de una *doctrina de la virtud*. En efecto, la tabla completa proporciona «de una ojeada todo el plan de lo que se ha de hacer, incluso cada cuestión de la filosofía práctica que hay que contestar, y, al mismo tiempo, el orden que se ha de seguir»¹. Las categorías de cualidad señalaban la distancia que separa a los preceptos que provienen de la ley moral, a la prohibición que atañe a la omisión de determinadas acciones —en oposición real con lo efectivamente mandado en las fórmulas imperativas— y a las reglas de excepción con las que la razón humana dirige su comportamiento pragmático en el mundo, que sólo podrán alcanzar el estatuto de *consejos de la prudencia*. Las categorías de relación contemplaban el tránsito desde aquellas máximas que definen un acto por su relación con la voluntad universalmente legisladora del sujeto, como observábamos en la primera y tercera fórmulas del imperativo, pasando por máximas que toman en consideración la materia del querer, en cuanto condición objetivo-material de esa autonomía —constituyendo el nutrido grupo de los *deberes hacia uno mismo y hacia los demás*²—, hasta aquéllas que contribuyan a instituir entre las personas un reino de los fines, en correspondencia con el tercer momento definidor de toda máxima, que no es otro que su omnimoda determinación desde el horizonte racional de un reino de los fines³. Por su parte, las categorías de modalidad permitirán pasar de una determinación meramente negativa de las acciones propuestas por las máximas en relación a la razón —meramente negativa porque lo permitido no es lo prescrito por la ley—, a una determinación racional más precisa, donde se distinga lo que debe hacerse de lo que queda estrictamente

¹ Vd. *KprV*, A 119.

² Vd. *MS, Tugendl.*, I, §§1-22 y §§ 23-48.

³ Vd. *GMS*, BA 74-5 y BA 84-5. Con respecto a la presencia en toda máxima de los momentos de *forma*, *materia* y *omnimoda determinación*, vd. *op. cit.*, BA 80.

prohibido, hasta alcanzar una determinación completa y acabada —los dos sentidos de *vollkommen*— de la medida de nuestros deberes, en cuanto deberes amplios o estrictos¹. Suministrando esta tabla exhaustiva de las máximas según la forma de las mismas se habilitará, no sólo el establecimiento de las líneas directrices de una *doctrina de la virtud*, sino del mismo *derecho* en cuanto determinación de la mera conformidad de las acciones con la ley, sin tomar en consideración los móviles de las mismas, inaugurando así, al permitir distinguir la naturaleza del enlace de acciones puramente morales con la razón práctica y el grado de exigencia que solicita, el espacio de la *legalidad*. Tal espacio encuentra también su origen en la libertad, justamente en su respecto de *libertad legal*, a saber, en tanto que regulación de la convivencia de las libertades individuales conforme a una ley universal en una sociedad civil², cuyo Ideal de constitución, una *federación cosmopolita de repúblicas* despierta (*erwecken*) nuestra sensibilidad hacia las Ideas, así como reafirma el proyecto propio de la libertad en sus múltiples aspectos, que no será sino la producción (*Hervorbringung*) de un mundo más justo —que sólo puede determinar el principio inteligible de la libertad—, allí donde la injusticia ha pretendido elevarse en ley universal.

IV.1.4 Cómo proporcionar acceso e influencia a la ley moral en el ánimo humano: acerca de una pedagogía para la libertad o una estética de las costumbres

Las lecciones kantianas sobre *Pedagogía*, en cuya docencia los profesores de las universidades de Prusia en la época de la Ilustración (*im Zeitalter der Aufklärung*) acostumbraban a alternarse, comienzan afirmando que «el hombre es la única criatura que tiene que ser educada»³, manifestando un notable optimismo acerca del desarrollo que la educación proporcionará a la naturaleza humana, de un modo acorde a la *humanidad* en ella, y acerca de la perspectiva que aquélla inaugurará de un género (*Gattung*) humano feliz en el futuro⁴. Dado que su camino partirá como arte (*Kunst*)⁵ —pues al inicio quedará fuera de su alcance el ser una

¹ Acerca de la matización en la distinción de lo *permitido* (*erlaubt*) y lo *debido* (*pflichtig*), vd. *KprV*, A 20, nota; *MS, Tungendl., Introd.*, VII-VIII, pp. 390-4. No deben confundirse las categorías de libertad según la modalidad, que enlazan la razón práctica con las diferentes formas que pueden adquirir las máximas, con la modalidad del imperativo categórico contenida en *GMS*, donde se refieren las máximas, no a la causalidad de la libertad, sino a nuestra facultad de desear en general.

² Vd. *MS, Rechtsl.*, §46, p. 413: «Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento...»; cfr. definición de *ZewF*, VIII, p. 350: «[la libertad legal] es la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento»; en *Th.Pr.* será definida, por otro lado, como la independencia en la proyección y búsqueda de la propia felicidad, vd. *op. cit.*, VIII, p. 290: «[e]s lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)»; cfr. con respecto a esta doble definición el trabajo de N. Bobbio, *Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant*, en E. Weil (ed.), *La philosophie politique de Kant*, pp. 105-118, obra incluida en nuestra bibliografía. El uso de una ley física, como la ley newtoniana de acción y reacción —*MS, Rechtsl., Introd.*, §E, pp. 232-3—, no tanto como símbolo, sino como construcción matemática del concepto de libertad legal —exposición de la misma en una intuición pura *a priori*— señala, además, que la determinación de la libertad por el derecho se realiza mediante un procedimiento matemático, imposible para la moralidad.

³ Vd. *Päd.*, A 1.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 9.

⁵ Vd. *op. cit.*, A 14; cfr. la distinción del arte con respecto a la naturaleza y a la artesanía, según la cual únicamente el primero sería *arte libre*, en *KU*, §43.

ciencia—, la pedagogía reposará en la contingencia radical a la que el principio invisible (*unsichtbar*) de la libertad condena al hombre, haciendo de él el único ser que originariamente no es nada¹, desplegándose como disciplina (*Zucht*), instrucción (*Unterweisung*) y formación (*Bildung*), con el fin de hacer al individuo libre, maestro de sí y mayor de edad, capaz de juzgar y elegir de modo autónomo. De ahí que se trate de uno de los problemas más difíciles y de éxito menos predecible, junto con el representado por el gobierno, que se haya planteado nunca la razón humana, en la medida en que atañe no solamente a la libertad de cada uno, sino a la de la comunidad humana entera, y, sin embargo, debe convertirse en ciencia si espera representar un esfuerzo coherente no sometido a los vaivenes de las distintas generaciones². Antes que nada, debe señalarse que la *disciplina negativa* con la que comienza la labor pedagógica no supone un fin en sí misma, sino que prepara las bases sobre las que se asentará la disciplina intelectual y la moral que corona su tarea. Pero puesto que conceptos como el deber y la autonomía no cuentan con un acceso inmediato en el ánimo del infante, la vida moral tendrá que comenzar propiamente por el desarrollo de la habilidad (*Geschicklichkeit*), cultivando (*kultivierend*) con el ejemplo y el ejercicio la adaptación del cuerpo y del espíritu a todo tipo de fines, así como por la práctica de la prudencia (*Klugheit*), que prepara al individuo para elegir por sí mismo sus propósitos en la sociedad civil, es decir, para adquirir un estado civilizado (*zivilisiert*), sirviéndose de otros, sin dejar de respetar las leyes jurídicas, hasta que el educando alcance el grado de madurez y mayoría de edad (*Mündigkeit*) requerido para el asiento de la moralidad (*Sittlichkeit*) en él, que permitirá el despliegue de su ser más propio, en cuanto dotado de razón³. La estructura acorde que adoptarán estos tres estados posibles para el hombre manifiesta que, allí donde la animalidad (*Tierheit*) nos hace frágiles (*gebrechlich*), la humanidad (*Menschheit*) nos fortalece, aunque no puede impedir la presencia de la impureza (*Unlautbarkeit*) de nuestras intenciones (*Gesinnungen*), constantemente asediadas por intereses de diversa índole, la cual puede derivar finalmente en una malignidad (*Bösartigkeit*), que la personalidad (*Persönlichkeit*) nos descubre como fruto de la elección racional en la misma medida que la virtud.

La educación moral contará como tarea con la cimentación del *carácter* del individuo, a saber, de su capacidad de actuar según máximas, cuya introducción temprana en los planes educativos permitirá que el infante se acostumbre a hacer uso de su arbitrio libre (*freie Willkür*)⁴, y no a actuar movido por resortes ciegos o por las peculiaridades de su *temperamento*. Fundamentalmente la experiencia aportará una serie de consejos acerca de los cauces para la mejor adquisición (*Erwerbung*) de un *carácter moral*, como, por ejemplo, el ejercicio de la autonomía, de modo que se enseñe al niño a actuar según máximas sobre las que haya reflexionado, a las que él mismo considere justas⁵, del mismo modo que la práctica de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) —dado que la mentira (*Lüge*) reduce el valor (*Wert*) del sujeto a un grado aún inferior al de una cosa, destruyendo todo carácter—, y de la sociabilidad, en cuanto instinto susceptible de favorecer la aparición de la moralidad, al fomentar en el individuo el tránsito del egoísmo a la atención a los otros, primero solamente como medios, y más tarde como fines en sí. Según los apuntes proporcionados en la *Antropología práctica*, la propiedad de un

¹ Vd. estudio introductorio de A. Philonenko a las *Réflexions sur l'éducation, Kant et le problème de l'éducation*, que incluimos en nuestra bibliografía.

² Vd. *Päd.*, A 17.

³ Se da una correspondencia entre disposiciones naturales, estados, niveles del mal y cualidades del hombre, que O. Reboul recoge en una tabla en su *op. cit.*, p. 231.

⁴ Vd. *Päd.*, A 116; cfr. *prakt. Anthropol.*, pp. 110-113.

⁵ Acerca del trabajo como escuela de autonomía, en la medida en que enseña la obediencia voluntaria, vd. A. Philonenko, *op. cit.*, pp. 37ss. y 58.

carácter consiste fundamentalmente en el dominio (*Beherrschung*) de las máximas y «en una lealtad inquebrantable hacia los principios»¹ —se basa en la libertad del ser humano cuya personalidad configura—, con vistas a cuyo arraigo resulta muy útil ejercitarse en el cumplimiento (*Erfüllung*) de las promesas, dirigidas a uno mismo y a los demás, es decir, evitar la mentira, por lo que no habrá que extrañarse porque haga su aparición sólo en los años de madurez. La observancia y cumplimiento invariable de los principios (*Grundsätze*) y la firmeza (*Festigkeit*) en su aplicación, junto con la representación (*Vorstellung*) de la disminución por debajo de cero del valor de la humanidad en la mentira, colaboran, pues, en la forja de un carácter. El hábito de la reflexión y la discusión acerca de cuestiones morales, junto con las características que acabamos de nombrar, a saber, la solemne adopción de principios —en un renacimiento filosófico que implica el abandono de la determinación por los instintos— y el cuidado por mantenerlos inviolables —ser guardián de uno mismo—, constituyen el respecto moral de la educación basado en principios, los únicos disponibles para el hombre en la adquisición de un buen carácter, como una ayuda humana al buen uso de la libertad, que no puede, sin embargo, sustituir al grueso del trabajo individual de cada uno². En esta misma línea, deberá educarse al infante de modo que aprenda a trabajar en su moralidad de una manera desinteresada, por lo que, superado el período de disciplina se evitará todo uso de la recompensa y del castigo, como modos de incentivación de la adopción de máximas morales³. Así, el educador habrá de poner al discípulo en presencia de su móvil (*Triebfeder*), pero le estará vedado ir más allá, al tratarse del límite (*Grenze*) de la educación moral, incapaz de sustituir a la conversión y a la aceptación autónoma de los principios de cada cual. De hecho, convertir a un infante en un adulto no significa dotarle de un buen carácter, así como tampoco el individuo que debe toda su virtud a la educación, comprendida en su sentido de práctica externa —adquirida meramente *ex datis*—, a saber, como una serie de hábitos adquiridos sin ser realmente aceptados como propios e interiorizados, será auténticamente virtuoso. El cultivo de la propia perfección, deber para con uno mismo según la doctrina de la virtud⁴, se muestra, en este sentido, como un paso intransferible de la razón humana, ya que la educación práctica puede convertir al educando en alguien capaz de elegir, pero será incapaz de elegir en su nombre, como si se tratara de un *automaton spirituale*⁵. La inflexibilidad en la ejecución de un propósito adoptado supone una disposición natural muy favorable al carácter, pero para la constitución de éste se requerirán además máximas que procedan de la razón y principios prácticos morales. Constituye, así, una característica decisiva de la pedagogía que defiende el Criticismo kantiano, el que, en cuanto arte

¹ Vd. *prakt. Anthropol.*, pp. 111'-2.

² Cfr. los consejos pragmáticos que aparecen en la *Antropología en sentido pragmático*, A 270/B 268; cfr. *op. cit.*, II parte, III. *Del carácter como modo de pensar* (*Denkungsart*), A 266/B 264-A 272/B 270. Desde el horizonte de esta obra tener un carácter significa tener «aquella propiedad (*Eigenschaft*) de la voluntad, según la cual el sujeto se vincula (*sich bindet*) a principios prácticos determinados, que se ha prescrito invariablemente por su propia razón», de modo que, aunque esos principios puedan ser falsos o defectuosos lo formal del querer (*das Formelle des Willens*) posee en sí algo estimable y digno de admiración, que es la base de aquello que el hombre puede hacer de sí mismo, vd. *Päd.*, A 6.

³ Vd. *Päd.*, A 129.

⁴ Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, V, A, p. 386.

⁵ La preservación de la libertad del individuo y de la imputabilidad de sus actos condenará así a toda imitación (*Nachahmung*), excepto al empleo inevitable de la misma en los primeros pasos de la educación moral, en tanto que ejemplo aleccionador; vd. *prag. Anthropol.*, A 268/B 266; vd. *MS, Tugendl.* §52, p. 479: «El medio experimental (técnico) para educar en la virtud es para el maestro mismo el buen ejemplo (que se conduzca de un modo ejemplar) y para los otros el ejemplo aleccionador; porque la imitación es para el hombre todavía inculto la primera determinación de la voluntad para aceptar máximas que adopta en lo sucesivo».

para aprender el uso correcto de la libertad, la educación no debe caer del lado de la mera pragmática y educar al individuo con vistas a su adaptación más beneficiosa en la sociedad civilizada a la que pertenece —y así a sus reglas sociales, a sus reglas económicas, de lo que tanto sabe el horizonte civilizado de nuestro siglo—, sino con el propósito de favorecer el progreso futuro del género humano, progreso que supone para un ser racional un deber y una esperanza¹. Precisamente por esta razón, Kant mostrará su preocupación ante la distancia irreductible entre el hecho del progreso humano, en el desarrollo de la cultura y la civilización, y la tarea de moralización, que requiere el uso libre de la libertad, por lo que se preguntará en la *Antropología* por cómo distinguir entre la moralización auténtica y la falsa, es decir, por cómo sortear el peligro de la hipocresía tras el cumplimiento de la ley. Pero fundamentalmente la presencia indestructible del mal radical en la naturaleza humana, en cuanto propensión libremente adquirida —a cuyo estudio dedicaremos el próximo capítulo de este trabajo—, será la causa de que la educación moral del género humano permanezca en el estadio de lo problemático, de modo que semejante tarea termine por ser esperada (*gehofft werden*) —sin que esa esperanza disminuya en nada o venga a sustituir de algún modo el trabajo de los hombres sobre la tierra— en la Providencia (*Vorsehung*). Pues dada la fragilidad de la naturaleza humana y la contingencia de las circunstancias que favorecen (*begünstigen*) tal estado, la razón humana requiere la intervención de la esperanza (*Hoffnung*) en un progreso desde una sabiduría que provenga de arriba hacia abajo (*von oben herab*)², es decir, en una Providencia, invisible para nosotros, recurso suprasensible que resulta de la menesterosidad (*Bedürftigkeit*) de la razón humana, pero que no impide que sea el hombre el que despliegue la moralidad de la que es capaz y se haga así acreedor de la felicidad anhelada. Contrariamente a lo que pudiera dar a pensar la exposición anterior, la educación (*Erziehung*), los ejemplos (*Beispiele*) y la enseñanza (*Belehrung*) no pueden producir de manera progresiva la firmeza y la constancia (*Beharrlichkeit*) en los principios, sino solamente a modo de una explosión que sigue al hastío (*Überdruß*) resultante del estado fluctuante del instinto. La razón parece encontrarse, así, ante el hecho de que intentar hacer del hombre alguien mejor de manera parcial sería un intento condenado de antemano al fracaso, pues «la fundación (*Gründung*) de un carácter es la absoluta unidad del principio interno de la conducta vital (*Lebenswandel*) en general»³, en una severa crítica dirigida a la tendencia de los filósofos de presentar la virtud sólo en fragmento, nunca íntegramente en la belleza de su figura⁴. Pero no será posible admirar la figura completa de la virtud si no atendemos al trabajo complementario que la *Metodología de la razón práctica* lleva a cabo en relación con el capítulo de esa *Crítica* consagrado a la determinación del motor o los motores morales. No en vano, aquella parte de la obra crítica expone el modo en que puede proporcionarse (*verschaffen*) a las leyes de la razón práctica acceso (*Eingang*) en el ánimo humano, así como influencia (*Einfluß*) sobre las máximas del mismo, estudiando así el modo en que la razón práctica en sentido objetivo se convierte en práctica en sentido subjetivo, distinción “pedagógica” ausente de

¹ Vd. A. Philonenko, *op. cit.*, p. 29ss.

² Vd. *Streit*, VIII, p. 92-3; vd. *prag. Anthropol.*, A 326/B 324s.; acerca del estatuto problemático en el que permanece la contribución a la libertad de la educación, vd. *prag. Anthropol.*, A 324-5/B 322.

³ Vd. *Päd.*, A 6; la vida sensible (*Sinnenleben*) cuenta en relación a la conciencia inteligible de la existencia con la unidad absoluta de un fenómeno, que debe ser enjuiciada según la absoluta espontaneidad de la libertad; cfr. *KprV*, A 177 y *KrV*, A 546/B 574; A 553/B 581 y A 556/B 584.

⁴ Cfr. definición platónica de παιδεία como movimiento que nos remueve y transforma en nuestra condición de hombres (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς), en lo que concierne a nuestro propio ser y naturaleza (τὴν ἡμετέρων φύσιν); vd. *República*, libro VII, 1, 514 a 1-2; cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, p. 215, ambas obras citadas en nuestra bibliografía.

la *Analítica de la razón práctica*, donde la estética, en cuanto estudio, no de una capacidad de la intuición (*Anschauungsfähigkeit*), sino de la sensibilidad como sentimiento (*Gefühl*) —está en juego un fundamento subjetivo del desear—, justificaba que la ley moral determinase inmediatamente la voluntad, en cuanto único motor de la voluntad¹. Si los únicos fundamentos de determinación de la voluntad que convierten en morales las máximas, según el espíritu, no fueran representados en el ánimo humano como motores propios de la acción, nos encontraríamos ante el *automaton spirituale* leibniziano, de modo que la ley sería respetada sólo en el propio provecho, o bien se cumpliría su letra, pero en el fondo sería despreciada y hasta odiada, en un ejercicio de pura hipocresía (*Heuchlichkeit*). Para evitar el peligro de una destrucción de la moralidad en virtud de su pobre arraigo en el ánimo habrá que proceder, por lo tanto, a mostrar —en un ejercicio preliminar (*Vorübung*) de lo que vendrá a ser una *doctrina de la virtud*— que la receptividad de éste a un puro interés moral constituye el motor más poderoso y, en cuanto a la duración (*Dauer*) y puntualidad (*Pünktlichkeit*) en la observancia (*Befolgung*) de las máximas morales, el único motor (*einzigster Triebfeder*) posible. Semejante proyecto invitará al aprovechamiento de la tendencia (*Hang*) de la razón a emprender gustosamente sutiles exámenes acerca de cuestiones prácticas que se le planteen². En efecto la educación práctica del individuo debe afianzar el *juego del Juicio*, que puede haber sido emprendido por el niño *de motu proprio* en la consideración de ciertas acciones como dignas de alabanza y censura, mediante la *enseñanza* con ejemplos y disposiciones de los *deberes*, que se deben cumplir a partir de la naturaleza de las cosas. Para lo cual resultará de gran utilidad la redacción de un *catecismo del Derecho*³, que permita asentar por medio de análisis casuísticos lo meritorio (*verdienstlich*) e incluso lo supermeritorio (*überverdienstlich*) que puebla las acciones nobles de las novelas sentimentales — que desde la época de Kant han sufrido una revolución audiovisual— de lo *debido* (*aus Pflicht*), de modo que la presuntuosa imaginación de lo meritorio (*die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen*) no se halle en condiciones de expulsar (*verdrängen*) el pensamiento del deber⁴. Resulta especialmente elocuente un ejemplo suministrado por Kant para subrayar la autonomía e independencia de todo móvil sensible propia de la moralidad pura (*reine Sittlichkeit*), según el cual ante la resistencia opuesta por alguien, amenazado con ser reducido al estado de pobreza si no calumnia a una persona inocente, a las razones esgrimidas por sus potenciales verdugos, lo que de racional habita en el espectador de la escena alcanzará una admiración (*Bewunderung*) y un anhelo (*Bestrebung*) de asemejarse (*zur Ähnlichkeit*) al carácter de aquel individuo, precisamente por la medida de la moralidad en él que proporciona el alto coste de la virtud (*Tugend*), que únicamente puede provenir de la presencia en él de un principio moral puro, el cual adquirirá mayor fuerza en el ánimo del espectador cuanto más se retire de éste todo motor extraño, tomado de la propia felicidad. Así, a la representación de una acción como noble (*edel*) y generosa (*großmütig*), por ejemplo, el arriesgado rescate de unos naufragos o el sacrificio de la vida por la patria, le faltará el respeto a la ley para adquirir «la plena fuerza de un modelo y el aguijón para la imitación (*Antrieb zur Nachahmung*)»⁵, un ingrediente necesario para la moralidad de las acciones, sin el cual el valor de la vida sucumbiría hasta la máxima nulidad

¹ *Vd. KprV*, A 269.

² *Vd. op. cit.*, A 275.

³ *Vd. Päd.*, A 118-122; *vd. KprV*, A 275ss.

⁴ *Vd. KprV*, A 276-7, nota; *cfr. op. cit.*, A 279-280: «[E]l deber y no el mérito es el que ha de tener sobre el ánimo no sólo la influencia más determinante, sino, si él está representado en la verdadera luz de su invulnerabilidad (*Unverletzlichkeit*), la más penetrante (*eindringendsten*)».

⁵ *Vd. op. cit.*, A 282.

pensable. Ésa es la enseñanza que el filósofo transcendental descubre en la sabiduría del satírico Juvenal:

*«Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet penuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas»¹.*

Los versos del poeta latino permiten sentir (*empfinden lassen*) con viveza al lector, en una tensión creciente, la fuerza del motor (*die Kraft der Triebfeder*) que encierra la ley práctica del deber como tal, pues sería injusto preferir la vida al honor y destruir así, a causa de la vida, el fundamento del valor de la misma². La antropología práctica o moral puede ayudar al hombre, en cuanto estudio de las disposiciones subjetivas que nos permiten tomar como único motor a la ley moral, a luchar contra los obstáculos que encuentre en el cumplimiento del deber, sin embargo Kant se enfrentará con dureza al humanismo de su tiempo, que, al pretender sustituir la representación árida y severa del deber (*trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht*) con blandenguería sentimental o pretensiones vanidosas y de alto vuelo, marchita (*welken*) el corazón, en lugar de fortificarlo. En realidad, la antropología práctica poco tendrá que ver con ese contraproducente humanismo —más bien aporta un material que servirá de base con la que debe operar la pedagogía práctica—, y en cuanto *estética de las costumbres*³, será reivindicada como complemento metódico de una *doctrina de la virtud*, en cuanto exposición subjetiva de la misma, encargada de señalar cuáles sean las facultades o capacidades que habilitan que las máximas del individuo correspondan a la ley moral y hagan de ella su móvil, de modo que el principio práctico objetivo se convierta en subjetivo. La *Introducción de la doctrina de la virtud* presentará algunas nociones que actúan como «*conceptos estéticos previos* (*ästhetische Vorbegriffe*) *de la receptividad* (*Empfänglichkeit*) *del ánimo para los conceptos del deber* (*Pflichtbegriffe*) *en general*», a saber, examina algunas disposiciones morales que constituyen condiciones subjetivas con las que cuenta todo individuo para poder ser afectado por la ley moral y que, así, contribuyen al progreso de la educación moral. Entre ellas encontraremos al sentimiento moral (*moralisches Gefühl*), una capacidad física y sensible para la aceptación y acogida (*Annehmlichkeit*) del motivo impulsor racional, transformándolo en motor efectivo, así como la conciencia moral (*Gewissen*), un hecho inevitable que nos impulsa a juzgarnos a nosotros y a nuestras acciones según su cumplimiento del espíritu de la ley. En efecto la virtud, en cuanto intención moral en lucha, no es nada natural, sino que forma parte de una doctrina —podemos derivarla del concepto de moralidad, sin necesidad de recurrir a la antropología—, su enseñanza se analizará en una *doctrina ética del método*, en la que una *didáctica ética* proporcionará la enseñanza de ese estado siempre alerta de la disposición y animará a su ejercicio y aplicación en el curso vital, mediante los medios de un *catecismo moral* —proveniente de la razón humana común en su contenido y adaptado a las reglas formales de la enseñanza—, y del ejemplo aleccionador como medio experimental, proceder que generará un mecanismo en el modo de sentir, nunca un principio del modo de pensar, por lo que se revelará incapaz de fundar máxima alguna de la virtud, al ser dependiente ésta de la autonomía de la razón práctica de cada cual, con lo que ratifica que nada

¹ Se trata de un cita del propio Kant en *KprV*, A 283.

² *Vd. op. cit.*, A 283; *cfr. KU*, §83, A 391/B 395.

³ *Vd. MS, Tugendl., Intro. XIII*, p. 406.

más que la ley puede actuar como móvil del comportamiento moral¹. Una vez introducidas mínimamente las coordenadas de sentido con que la moral kantiana admite la intervención de la pedagogía práctica en la moralización del individuo, puede sostenerse desde la perspectiva de la *Metodología de la razón práctica*, en cuanto análisis sistemático del acceso e influjo que corresponde a la ley en la naturaleza humana, lo recomendable para el asentamiento de la práctica del actuar según principios prácticos de enjuiciar (*Beurteilung*) las acciones acontecidas según la ley de la libertad, hasta que se convierta en una costumbre (*Gewohnheit*) destinada a limarse y agudizarse (*schärfen*), hasta alcanzar una seguridad notable en la distinción de las leyes que proporcionan un fundamento para la obligación con respecto a las que obligan efectivamente (*verbindend sind*) —distinción entre las *leges obligandi* y *leges obligantes*—. En segundo lugar, se aconsejará la indagación acerca de si la acción realizada ha acontecido subjetivamente por la ley moral o si bien solamente conforme a ley, como una vía de fomento del interés en ésta que no podrá sino resultar igualmente favorable al ejercicio de la razón práctica. La adquisición de ambos hábitos no perseguirá la mera producción de una admiración paralizante ante la dignidad del actuar según leyes morales, lo que correspondería al estado diagnosticado de nuevo por Juvenal como *laudatur et alget*, pues no puede admirarse a la ley como se admira una obra de arte, comportamiento con el que transformaríamos en frío material a una facultad viva que habita en nosotros y solicita ser desplegada². Otro de los consejos para favorecer el arraigo de la moralidad en nuestro ánimo será la representación viviente de la intención de ánimo moral en ejemplos, como medio para hacer notar la pureza de la voluntad, de modo que el discípulo (*Lehrling*) tome conciencia de su libertad (*Bewußtsein seiner Freiheit*) y del contento (*Zufriedenheit*) que puede obtener de fuentes no sensibles. El despertar de semejante conciencia supondrá una liberación (*Befreiung*) del corazón humano, al descubrir en sí una libertad interna (*innere Freiheit*), que la *Metafísica de las costumbres* se ocupará de denominar *autocracia* o «conciencia de la capacidad para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley»³, que pondrá de manifiesto que la moralidad humana no puede ser sino virtud. En esa medida el respeto hacia nosotros mismos (*Achtung für uns selbst*) será el camino hacia una buena intención moral (*gute sittliche Gesinnung*), que representa el mejor y único vigilante (*Wächter*) para

¹ La doctrina ética del método se distinguirá en una *didáctica ética* —MS, *Tugendl.*, §§49-52— y en una *ascética ética* —op. cit., §53—. La doctrina de la virtud conecta directamente con la *estética de la razón práctica*, ocupada en el estudio del efecto sensible de la determinación de la voluntad por la razón, a saber, el respeto, único sentimiento cognoscible *a priori*. El uso dialéctico de ejemplos solamente será válido para convencer de la factibilidad (*Tunlichkeit*) de una cosa —recordemos que el tipo de la razón práctica se mostraba como un *Exempel*, no como un *Beispiel* de lo mandado por la ley—; cfr. MS, *Tugendl.*, §52, p. 479: «El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible»; también para el pedagogo únicamente la comparación con la Idea de cómo debe ser el hombre, es decir, con la ley moral, será criterio infalible; vd. *Päd.*, A 124-5 y A 126. La *Metodología* de la MS sienta rigurosamente los límites de la educación moral, como una educación doctrinal moral que no puede olvidar su dimensión ascética, basamento de los sentimientos que deben producir o contribuir a producir al esfuerzo (*Anstrengung*) de la virtud en el cumplimiento de la ley en conceptos que permitan el arraigo en el hombre de la conciencia de su estado moral y de su carácter, pues «la ley moral exige (verlangt) observancia por deber (Befolgung aus Pflicht), no por predilección (Vorliebe)», en *KprV*, A 281, y nuestra razón reconoce (*anerkennt*) el deber como su mandato (*Gebot*), vd. op. cit., A 283.

² El ejercicio del enjuiciamiento estético produce una conciencia de la armonía de nuestras facultades de representación, a las que fortalece, produciendo un placer comunicable a los demás, pero indiferente a la existencia del objeto en cuestión, es decir, desinteresado, lo que sentencia la distancia abierta entre el interés práctico de la *KprV* y el desinterés estético de *KU*; cfr. *KprV*, A 285; cfr. *KU*, §§59-60.

³ Vd. MS, *Tugendl.*, *Introd.*, II, p. 383; cfr. *Fortschr.*, XX, p. 295; cfr. *KprV*, A 287.

impedir (*abhalten*) la penetración (*Eindringen*) de impulsos (*Antriebe*) innobles y corrompidos¹. La *estética* que acompaña al formalismo moral kantiano deja fuera de dudas —la misma relación que establece con la educación lo señala— la distancia entre la comprensión de la pedagogía en Kant y en Schiller, que en su escrito *Sobre la gracia y la dignidad* denunciará la ceguera estética y ontológica del rigorismo kantiano, desde la certeza de que la moral expresada en el imperativo categórico se detiene en un innecesario y doloroso conflicto entre la vertiente sensible y la inteligible del hombre. El núcleo de las objeciones schillerianas —recordadas y discutidas por Kant en una conocida nota de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*— se dirigen especialmente contra lo que consideran separación subjetiva de aquello que la naturaleza ha unido, de modo que la verdadera moralidad no debería constreñir (*nötigen*) ni someter (*unterwerfen*), sino más bien reconciliar dos aspectos destinados (*bestimmt*) a encadenarse en la naturaleza humana, cauce por el que se obstaculiza e impide algo así como el acontecimiento del efecto sublime de suspensión y embozamiento de las razones de la sensibilidad que produce la determinación de la voluntad por la ley. La asimilación del modo de pensar moral como naturaleza, que defiende Schiller, garantizará la moralidad mediante una reconciliación de opuestos, en la fusión de las inclinaciones y del deber, en la que se reconocerá la belleza espiritual, estado de la *libertad estética*, una suerte de temple (*Stimmung*) intermedio —ausente del discurso moral kantiano—, en tanto que armonización y concordancia entre dos impulsos contrarios, a saber, el sensible y el racional². Pero, si se espera permanecer fiel a la letra y espíritu del estudio crítico kantiano acerca de las condiciones de la moralidad, lo realmente fructífero y fértil de su concepción residirá en la irreductibilidad de la falla insondable entre nuestra constitución natural —objeto de estudio de una antropología empírica— y lo que hacemos de nosotros cuando escuchamos la apelación (*Anruf*) y seguimos (*befolgen*) la voz (*Stimme*) de la ley moral, y, así, de la razón práctica. De ahí, el hecho de que la educación, si bien constituye un valorado medio de acceso a la moralidad para un ser finito como es el hombre, encuentre un implacable límite en la distancia observada entre el enjuiciamiento de una acción como moralmente buena y la adopción de lo mandado por deber como motor subjetivo de la voluntad, tránsito en el que consiste la piedra del sabio (*Stein des Weises*)³, sólo posible por libertad. Frente a una autocomplaciente mirada al interior de uno mismo, el dominio (*Herrschaft*) que la moral kantiana enseña a valorar como bien adquirido por uno mismo, por lo tanto revestido de un doble

¹ Vd. *KprV*, A 288. Frente a la *libertad externa* del derecho, el concepto de *deber* amplía el concepto de la misma hacia una *libertad interna*, en cuanto facultad de autoaccionarse (*selbstzwingen*) mediante la razón práctica, que se diferencia del obrar conforme a derecho, a saber, del deber jurídico estricto, en su proposición de fines de obligación amplia; vd. *MS, Tugendl.*, p. 396.

² Vd. J. Chr. F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, XIX, p. 171; XX, p. 173 y nota, p. 174: «Ese temple intermedio, en el cual el ánimo no está constreñido ni física ni moralmente, y, sin embargo, es en ambas esferas activo, merece con preferencia llamarse libre; y si llamamos físico al estado de determinación sensible, y lógico y moral al estado de determinación racional, habrá que denominar estético este estado de determinabilidad real y activa»; y p. 174, nota: «La libertad estética se distingue de la necesidad lógica del pensar y de la necesidad moral del querer, sólo por lo siguiente: que las leyes conforme a las cuales procede el ánimo, en lo estético, no son representadas y —puesto que no encuentran resistencia— no aparecen como una construcción»; remitimos asimismo al estudio preliminar de J. M. Navarro Cordón a su edición de los *Escritos de estética* de Schiller, *Repensar a Schiller*, especialmente al epígrafe II, *De la belleza y de la libertad estética*, pp. XXIX-XXXVII, donde se recorre y comenta el acercamiento a la dimensión libre del hombre desde el Ideal estético schilleriano.

³ Vd. *Vorl. Ethik*, p. 54: «Cuando enjuicio mediante el entendimiento que la acción es moralmente buena, aún falta mucho para que yo realice (tun) la acción, de la que he juzgado así. Pues el entendimiento puede juzgar, pero el dar a este juicio del entendimiento una fuerza, el que éste devenga un motor para mover (bewegen) a la voluntad, para realizar (ausüben) la acción, eso es la piedra del sabio».

valor, sólo puede consistir en una autocoacción (*Selbstzwang*)¹, apoyada en su respecto material por un buen número de fines, que constituyen asimismo deberes, como son el autoconocimiento, la escucha de la sentencia de la conciencia moral, el fomento de la propia perfección moral, que sirven a su vez de hilo conductor para el descubrimiento de otras tantas virtudes, en cuanto deberes de cumplimiento amplio, en este caso para con uno mismo. A estas alturas de nuestro trabajo, no será de extrañar que la relación que la presencia de la ley moral como *faktum* de la razón aboca a mantener con las razones de los afectos y tendencias sensibles será necesariamente la de una subordinación (*Unterordnung*) derivada de la facultad y del propósito reflexionado de superar mediante ese dominio el estado de naturaleza salvaje, en un dominio de la razón tanto más visible y evidente cuanto mayores sean los obstáculos a vencer², que sin embargo no puede detenerse en ningún momento, sino permanecer siempre en continuo progreso:

«La virtud está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre *de nuevo*. Lo primero se sigue de que, *objetivamente* considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, *subjektivamente*, en la naturaleza del hombre, afectada por inclinaciones, bajo cuya influencia, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, se hunde inevitablemente; porque las máximas morales no pueden fundarse en la costumbre como las técnicas (ya que esto forma parte de la constitución física de la determinación de su voluntad), sino que, si su ejercicio se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ello la *libertad* al adoptar sus máximas; lo que es, sin embargo, el carácter de una acción por deber»³.

Ningún temple intermedio del ánimo o feliz proporción alguna de las facultades humanas se encontrará en condiciones de garantizar al individuo la firmeza de su voluntad en la adopción de máximas moralmente buenas y en el efectivo cumplimiento de lo admitido como móvil, es decir, de dar por cerrada la historia moral del hombre, más bien todas las nociones de la moral kantiana apuntan hacia el ideal no alcanzado, a la tarea que queda por hacer a un ser que al venir al mundo no es *nada*, en tanto que ser racional. La comprensión de la determinación motriz que la Idea de libertad está destinada a realizar sobre la voluntad humana, aun en una resistencia total

¹ Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, pp. 379-380; los escritos sobre filosofía política y de la historia kantianos subrayarán con frecuencia la necesidad de un dueño o señor que presenta la naturaleza humana, presuposición estrechamente ligada al mantenimiento de una legalidad; vd. *Idee*, prop. VI, VIII, p. 23.

² La virtud indica una constitución (*Beschaffenheit*) en la que el hombre se convierte en dueño de sí mediante la razón; *MS, Tugendl., Introd.*, II, p. 383: «El deber de la virtud difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocoacción libre»; cfr. *op. cit.*, *Tugendl., Introd.*, IX, p. 394: «Todos los deberes encierran el concepto de una coerción por la ley; los éticos implican una coerción para la que sólo es posible una legislación interna, mientras que los deberes jurídicos encierran una coerción para la que también es posible una legislación externa; una coacción, por tanto, en ambos casos, sea autocoacción o coacción ajena»; cfr. *op. cit.*, *Tugendl., Introd.*, XIII, *La virtud en general*, p. 405: «[L]a virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber, que es una coerción moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder ejecutivo de la ley».

³ Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, XVI, Obs., p. 409: «Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. – Das erste folgt daraus; weil sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie sich in Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zu physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit innehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist».

de la naturaleza del hombre, pasará por un lento trabajo del entendimiento, que despliegue en un conocimiento distinto (*deutliches Erkenntniß*) la relación compleja entre moralidad y sentimiento, que necesariamente habrá de obrar (*hinwirkt*) sobre este último, en cuanto sentimiento moral¹.

IV. 2 La libertad como clave de bóveda (Schlußstein) de la metafísica: el tránsito de lo sensible a lo suprasensible desde la Crítica de la razón práctica.

Ya nos detuvimos en IV.1.1 en el tratamiento kantiano de la libertad en cuanto *ratio essendi* de la ley moral, como principio insondable de la razón práctica que sólo podía conocerse negativamente. Si bien la misma fundamentación de la moral exigía necesariamente (*bedürfen*) la presuposición de la misma en sentido positivo, que veremos retornar de la mano de los postulados de la razón práctica. Entonces nos detuvimos en la peculiar relación que enlazaba a ley moral y libertad como *ratio cognoscendi* y *ratio essendi* respectivamente, relación que quedaría reducida al segundo aspecto en el caso de que fuéramos capaces de inteligir (*einsehen*) la posibilidad de esa peculiar causa eficiente, al alcanzar un mirador desde el cual fuera posible comprender igualmente la necesidad de la ley moral. Sin embargo, nuestras facultades cognoscitivas nos obligan a respetar la irreductibilidad del doble camino, de suerte que la libertad sea la *ratio essendi* de la ley moral, del mismo modo en que habrá que desplegar el sentido de que la ley moral sea la *ratio cognoscendi* de la libertad, con lo que se advierte el estrecho vínculo existente entre libertad y ley práctica, hasta el punto de que estamos autorizados a definir a la primera como la independencia de la voluntad con respecto a todo lo que no sea la ley moral, principio supremo de la moralidad, en una singular unión de la definición negativa y positiva de la libertad². En lo que sigue nos proponemos extraer todas las conclusiones de las que seamos capaces de la afirmación kantiana según la cual la libertad sería la clave de bóveda (*Schlußstein*) del entero edificio del sistema de la razón pura, incluyendo la especulativa, que, podemos adelantar, nos remitirán —señalando un horizonte más amplio, si cabe, que el anteriormente indicado— a una cuidadosa revisión de los puntos fundamentales que convierte al idealismo transcendental en una apuesta teórica por la salvación de la libertad. En efecto, la concesión a la libertad de ese lugar elevado y arquitectónicamente determinado parece el resultado de un modo de pensar consecuente por el que avanza ese concepto doctrinal, que se emplea en trazar los límites de la razón pura —que hemos intentado perseguir a lo largo del apartado 1.3 de este trabajo—, mediante la distinción en el sujeto de una causalidad natural y de otra por libertad, de un carácter empírico y de otro inteligible, estrechamente ligada a la separación impuesta entre fenómenos y cosas en sí mismas³, con el fin de ganar un espacio provisional para lo suprasensible y de que éste último no quedara reducido a una mera ficción (*Erdichtung*). El carácter provisional y la espera consiguiente encontrarán su fin cuando la razón práctica, por sí sola, proporcione (*verschaffen*) realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad, a saber, la libertad, demostrándola mediante un *hecho* (*faktum*), cuyo fundamento sólo podrá ser esa Idea de la razón, de modo que no será de extrañar que el discurso acerca de la libertad presentado en la segunda *Crítica* suponga una exposición indirecta de la idealidad de los objetos de los sentidos en cuanto fenómenos⁴. Por esta razón, dicha obra crítica procederá a una revisión de conceptos, ya establecidos y justificados en la crítica del uso teórico de la razón, comparando el uso de los

¹ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 403.

² Vd. *KprV*, A 167-8.

³ Vd. *KrV*, B XXVII-XXIX y A 546/B 574-A 557/B 585; cfr. *KprV*, A 10, nota; cfr. *Proleg.*, §53, A 154-7.

⁴ Vd. *KprV*, A 9-10; cfr. *op. cit.*, A 190-1.

mismos en otra esfera legisladora de la razón, con el propósito de distinguir suficientemente a ambos y de descubrir la relación (*Zusammenhang*) interna en virtud de la cual conviven. Este recuerdo (*Erinnerung*) concernirá fundamentalmente al concepto de *libertad*, que el trabajo crítico ha logrado delimitar (*begrenzen*) como problema de la razón entre los extremos de la indispensabilidad (*Unentbehrlichkeit*) que lleva consigo, como concepto problemático, y de la completa inconcebibilidad (*Unbegreiflichkeit*) que salvaguarda su carácter inteligible. Por un lado, quedó justificado (*gerechtfertigt*) en cuanto concepto de causalidad por libertad en la primera *Crítica*, pero, al mismo tiempo, se negaba toda posible exposición empírica (*empirische Darstellung*) de la misma —será la típica de la razón práctica la que aporte la viabilidad de ésta mediante un giro reflexivo—, por otro, la segunda *Crítica* se encarga de mostrar, en una línea ya avanzada por la fenomenología de la dignidad humana que constituía la *Fundamentación*, que esa especie de causalidad pertenece como propiedad (*Eigenschaft*) a la voluntad humana. Semejante concepto será el objeto principal de una aclaración crítica (*kritische Beleuchtung*), que la analítica de la razón práctica acoge como una suerte de epígrafe complementario, que recibe la tarea de investigar (*untersuchen*) y justificar (*rechtfertigen*) la razón por la cual la exposición y deducción del principio supremo de la razón práctica, a saber, la ley moral, tiene que tomar la forma sistemática que le caracteriza¹. Un esbozo comparativo del uso realizado de la categoría de causalidad en la razón teórica y en la práctica, en cuya articulación reside el enigma de la crítica, ya fue ensayado en los apartados finales de la analítica de la razón práctica. El estudio de la libertad contenido en este epígrafe metacrítico deberá sacar a la luz el fundamento de la diferencia entre los usos respectivos, señalando, en primer lugar, que la primera parte de la segunda *Crítica* estructura el alcance (*Umfang*) total de las condiciones del uso práctico de modo análogo al del uso teórico, pero en un orden inverso con respecto a éste². Puesto que se trata del estudio de la razón pura, la división acontecerá de modo semejante a un silogismo (*Vernunftschluß*), pasando desde lo universal en la mayor —el principio moral—, mediante la subsunción de acciones posibles, valorables moralmente, en la menor, hasta alcanzar la conclusión, en cuanto determinación subjetiva de la voluntad³, aspecto formal que delata la esperanza (*Hoffnung*) racional de poder lograr algún día un conocimiento tal de la unidad de la facultad de la razón pura, en cuanto capaz de una legislación teórica y otra práctica, que pudiera derivarse de un único principio, esperanza que surge de acuerdo con una menesterosidad (*Bedürfnis*) irrenunciable de nuestra razón, la cual no descansa hasta conseguir dar con esa unificación completamente sistemática⁴.

En la estela de esta esperanza arquitectónica, el esfuerzo racional por dar razón de la libertad en cuanto fundamento de nuestras acciones moralmente relevantes conducirá al establecimiento de una distinción tan exacta (*pünktlich*) como penosa (*peinlich*) —al hallarse en el campo de los meros conceptos— entre la doctrina de la felicidad y la de las costumbres, donde, si bien no encontraremos el asiento proporcionado por intuiciones que pudieran colocarse como materia determinable de los noúmenos, contaremos con la ventaja de poder distinguir, de modo análogo a un experimento químico, el fundamento de determinación moral puro del empírico⁵, descubriendo a la ley moral como único fundamento de determinación moral de una voluntad empíricamente afectada. El largo camino hacia el reconocimiento de la libertad como un

¹ *Vd. KprV*, A 169

² *Vd. op. cit.*, A 161.

³ *Cfr. KrV*, A 304/B 360-1; *cfr. Logik-Jäsche*, §§56-8; A 187-9; *cfr. falsche Spitzfind.*, A 5 —explicación *real* del silogismo— y A 29 —explicación del silogismo como concepto completo (*vollständiger Begriff*)—.

⁴ *Vd. KprV*, A 162; *cfr. KrV*, A 15/B 29 y A 840/B 868.

⁵ *Vd. KprV*, A 165.

principio efectivo en el mundo se ha visto abocado a combatir denodadamente con la ilusión (*Blendwerk*) del empirismo escéptico, el cual lleva a gala el reducir a aquélla a una propiedad psicológica —con lo que toda comprensión de la libertad pasa a ser comparativa—, para garantizar la salvación (*Rettung*) de la libertad, de cuyo enfrentamiento será paradigmática la oposición real entre la magnífica apertura (*herrliche Eröffnung*) hacia lo inteligible, que aporta la ley moral, elemento básico para habilitar el tránsito (*Übergang*) que piensa la metafísica, y la superficial reducción —pues no advierte la profundidad de un orden nouménico al que pertenece también la naturaleza humana— de toda causalidad por libertad a la legalidad natural. La distancia entre ambas explicaciones hallará en buena parte su sentido en la cadena de distinciones transcendentales que abrieron paso a la aceptación de la posibilidad —en cuanto negación de su carácter contradictorio e incompatible con un concepto riguroso de naturaleza— de la libertad transcendental como espontaneidad absoluta en sentido causal. Entre ellas recordamos, en primer lugar, la distinción en un mismo fenómeno de una determinación temporal al lado de una determinación nouménica, siendo evidente que solamente la última podrá referirse a la libertad, en su respecto de comienzo absoluto por uno mismo de una serie de acontecimientos —la elección de otro orden de cosas conduciría a la imposibilidad de unificar (*vereinigen*) la causalidad por libertad con la ley de la necesidad natural¹—. La solución propuesta por la crítica de la razón especulativa al conflicto aparente entre el mecanismo natural y la libertad en una misma acción girará, pues, sobre la base de la referencia del primero al fenómeno en el sujeto —determinable en el tiempo—, mientras que la segunda corresponderá a lo inteligible en éste —determinable por leyes que se da a sí mismo mediante su razón—, partición crítica por la cual podremos imputarle (*zurechnen*) sus acciones².

La presencia de la conciencia moral (*Gewissen*) en la naturaleza humana se muestra asimismo como una prueba notable de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la libertad en nosotros, no en vano la *doctrina de la virtud* la considerará uno de los conceptos previos (*Vorbegriffe*) estéticos que conciernen y despliegan la receptividad (*Empfänglichkeit*) del ánimo para el concepto de deber³. Pero lo que en estos momentos más nos puede interesar de ella es su conclusión, consecuente con la distinción especulativa anterior, según la cual la conciencia del sujeto agente de que sus acciones, en el momento de realizarlas, se encontraban en su poder, es decir, en su capacidad de tomar resoluciones (*entschließen*), no le librará del ejercicio de la autocritica (*Selbsttadel*) y del reproche (*Verweis*) amargo que dirigirá a sí mismo, por muy enterrados que se hallen en el ánimo del sujeto. Comportamiento con uno mismo que manifiesta la actividad y la efectividad de la razón como fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad, que crea las condiciones necesarias para que, en completa abstracción de toda determinación temporal, preguntemos si la acción en cuestión pertenece a una decisión mía —y, así, si «me pertenece como acto» (*mir als Tat angehören*) y puede serme imputada (*zugerechnet*)—. Pues la causalidad racional por libertad y su espontaneidad absoluta proporcionan a nuestra vida sensible la forma de un fenómeno (*Phänomen*) unitario⁴, en el que carecen de sentido las determinaciones temporales, o si se prefiere, la conciencia de la libertad nos permite alcanzar una perspectiva integral con respecto a nosotros mismos, en cuanto seres fenoménicos, al mismo tiempo que personas y miembros de un posible reino de los fines. Esa posibilidad de la vida moral de cada cual depende, como no nos cansaremos de señalar,

¹ Vd. *KprV*, A 169-170.

² Vd. *op. cit.*, A 174-5.

³ Vd. *MS, Tugendl., Introd.*, XII, pp. 400-1; *cfr.* G. Lehmann., *Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie*, en *Kants Tugenden*, pp. 27-58, obra que incluimos en bibliografía.

⁴ Vd. *KrV*, A 546/B 574; A 553/B 581; A 556/B 584.

estrechamente de la limitación de nuestro conocimiento teórico, de suerte que, a falta (*in Ermangelung*) de una intuición intelectual de nuestra facultad de desear, el *faktum* de la ley moral sea el que nos asegure (*versichern*) esa doble referencia de nuestras acciones, a saber, a la necesidad natural y a la libertad, como acontecimientos naturales que, al mismo tiempo, permanecen inexplicables (*unerklärlich*) en virtud de su pertenencia a la libertad¹. La separación y cuidadosa abstracción (*Absonderung*) realizada por la *Crítica de la razón pura* entre las formas puras de la intuición y la existencia de las cosas en sí conducirá inevitablemente a la certeza de que la libertad resulta mucho más difícil de conciliar con un sistema como el espinozista, en el que la existencia de las cosas en el espacio y en el tiempo será juzgada como la existencia de las cosas en sí mismas, que con la doctrina del idealismo transcendental. Esta circunstancia, que pasamos a justificar, «*da al mismo tiempo la esperanza de un feliz resultado para la afirmación de la libertad*» (*gibt doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glückliche Ausgange*)². Sin embargo, a pesar de que el método geométrico spinozista traslade el orden ontológico-cognoscitivo a un espacio en el que la razón humana no sea ya capaz de distinguir su conocimiento —en su sentido rigurosamente *transcendental*— de la génesis geoméricamente reglada del mismo, por lo que entonces el progreso de nuestros conceptos no podrá sino avanzar como la verdadera teología, a saber, justamente la que arrebató el preciado objeto que constituye la fertilización cognoscitiva de los meros conceptos a las religiones, Spinoza tuvo al menos la honradez intelectual de ahorrarnos las intrigantes piruetas con las que ciertos defensores de la convivencia entre ontología y teología proyectan aunar la noción transcendente de creación (*Schöpfung*) con la de libertad. Pues, en efecto, suponer que Dios ha sido la causa de la existencia de las sustancias implica a su vez elevarlo a fundamento determinante de las acciones del hombre, las cuales terminarían por hallarse fuera del poder (*außer Gewalt*) de éste, que cobraría el aspecto de la conocida imagen kantiana de la marioneta o el autómatas de Vaucanson, puesto en marcha (*aufgezogen*) y construido (*gezimmert*) por un Supremo maestro de todas las artes, que convertirá en quimérica a toda conciencia de espontaneidad y libertad. A diferencia del defensor de la *scientia more geometrico demonstrata*, el creacionista desconoce que el concepto clave de sus tesis concierne sólo a nouómenos, nunca a la representación fenoménica de las cosas del mundo. El rechazo del espacio y del tiempo como determinaciones fenoménicas de las cosas desembocará antes o después en el *fatalismo*, al que no puede escapar el *sincretismo* de Mendelssohn, que, a pesar de considerar —en un curioso ensayo fenomenológico— a las determinaciones de la intuición como pertenecientes a las cosas en sí mismas, pretende atribuirles, sin embargo, a los entes finitos y dependientes de lo Increado, no a un Ser primero infinito³. Se trata, por lo tanto, de una distinción totalmente *ad hoc* y

¹ Vd. *KprV*, A 178.

² Vd. *op. cit.*, A 179-180.

³ En la discusión con los orgullosos “humanistas” de su tiempo, el criticismo kantiano siempre se pondrá del lado del representante de la consecuencia, si bien muchas veces éste sea inconsciente de ello. Tal es el caso del fatalista Priestley —en su *Doctrine of Philosophical Necessity*— frente a Mendelssohn, el cual, tras haber negado en los hechos (*in der Tat*) la libertad, pretende afirmarla inútilmente con las palabras; cfr. *Rec. zu Schulz*, en cuya obra *Ensayo de una introducción a la doctrina moral* Kant reconoce un *fatalismo universal* como principio director, que convierte todo hacer y omitir humano en un mero juego de marionetas, que anula la noción de obligación (*Verbindlichkeit*), así como, con el propósito de conservar nociones como *deber* y *ley práctica*, introduce la causalidad divina en cuanto fundamento de nuestras acciones, absorbiendo de ese modo en un uso indebido de la especulación al uso práctico de la razón, que desemboca en lo visionario (*überschwenglich*), vd. XII, pp. 776-8. Sin embargo, vemos aparecer igualmente en esta recensión una intervención de la naturaleza —en su respecto de *daedala rerum*, con la que nos la presenta ZewF—, pues hasta el más decidido fatalista, cuando se entrega a disquisiciones especulativas, se verá obligado, en el momento de actuar, a comportarse *como si* fuera libre, una *Idea*

contradictoria en sí misma, desde el momento en que Dios podrá considerarse causa de la existencia de las cosas, pero no del tiempo en el que necesariamente éstas nos vienen al encuentro, lo que vendría a introducir serias contradicciones con respecto a su infinitud e independencia, por citar dos de sus predicados, pues nada en él conduce a concebir que el despliegue de su creación acontezca en y según el transcurrir temporal, lo que nada tendrá que ver con la consecuencia mostrada por el pensador holandés, al distinguir éste la existencia divina —existencia de un ser en sí mismo— de la existencia del mundo sensible —existencia de las cosas en el fenómeno— y sostener la dependencia de las cosas con respecto a Dios —cuyas determinaciones esenciales serían el Espacio y el Tiempo—, en cuanto accidentes a Él inherentes, la *ratio essendi* de cuya existencia temporal devuelve siempre a aquél¹. Supondría una flagrante contradicción el dar la razón a Mendelssohn en su defensa de nuestro conocimiento de Dios como creador de un mundo poblado por fenómenos y, así, como causa de las acciones producidas en el mundo sensible. Kant considera que la astucia de los maestros dogmáticos de la metafísica venció en ellos a la sinceridad y veracidad —decisiva virtud para la constitución de un discurso científico en el pensamiento kantiano—, de modo que silenciaron lo decisivo del principio de la idealidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, con la esperanza de que tal omisión no generara consecuencias. Pero lo contrario es el caso, y más bien constituye un momento cumbre en la investigación de la experiencia del pensar que es la libertad el recuerdo ordenado del trabajo crítico realizado para que el tiempo no fuera encumbrado como determinación omnimoda de todas las cosas —preocupación especialmente relevante en la conclusión de los *Prolegómenos*—, con el fin de que fuera posible salvar un espacio vacío que otro uso de la razón vendría más tarde a fructificar e inaugurar en una gloriosa apertura².

Este es el horizonte con el que la ontología teórica sienta las bases para pensar la libertad, a saber, el único concepto suprasensible que dirige y abandera la ampliación práctica de la razón, recogiendo el testigo de los *conceptos-límite* del entendimiento, que, si bien resultaron de una utilidad insustituible para el acabamiento y delimitación de la ontología representada por la filosofía trascendental, eran incapaces de efectuar, al pertenecer al campo de lo problemático, tránsito efectivo alguno de un estadio de legislación a otro, quebrándose como una figura huera en el momento de ensayar tal paso transcendente, como evidenciaron los recorridos por las diferentes apariencias (*Schein*) de la razón pura. Remitiendo al empleo de la distinción que resulta útil al modelo de solución de la tercera antinomia, a saber, la relativa a las categorías matemáticas y dinámicas —contienen respectivamente una síntesis de lo homogéneo y de lo

que comporta un hecho (*Tat*) que únicamente ese producto racional puede aportar; vd. *op. cit.*, pp. 777-8; cfr. *KrV*, A 475/B 503-A 476/B 504, donde, a modo cartesiano, Kant expresa, tras la presentación de los cuatro conflictos antinómicos, su convencimiento de que la aparente indiferencia, con la que juega fundamentalmente el empirista cuando se trata de discutir acerca de cuestiones especulativas, desaparece como un sueño cuando llega el momento del hacer y omitir, caso en el cual el sujeto elegirá necesariamente sus principios según un interés práctico.

¹ Vd. *KprV*, A 182-3: «[E]l espinosismo, aparte de lo absurdo de su idea fundamental, concluye, sin embargo, con mucho más rigor que puede hacerlo la teoría de la creación, ya que en ésta los seres, aceptados como sustancias y existentes en sí en el tiempo, son considerados como efectos de una causa suprema, y, sin embargo, al mismo tiempo, como no pertenecientes a ella y a su acción, sino por sí como sustancias».

² Precisamente la *aclaración crítica* de *KprV* alberga una declaración de intenciones del filósofo crítico que tiene mucho en común con la definición de la *Crítica* como ciencia de los límites de la razón pura en la *Disciplina* de *KrV*, nos referimos al siguiente pasaje, *op. cit.*, A 184-5: «Si se debe ayudar a una ciencia, hay que descubrir todas las dificultades y hasta buscar aquellas que secretamente se hallen en su camino; pues cada una de ellas requiere un remedio que no puede encontrarse sin proporcionar a la ciencia un crecimiento, sea en extensión o en determinación, por donde, pues, los obstáculos mismos llegan a ser medios de fomentar la solidez de la ciencia. En cambio, si las dificultades se ocultan intencionadamente o se resuelven sólo con paliativos, estallan, tarde o temprano, en males incurables que hunden a la ciencia en un escepticismo completo».

heterogéneo—, Kant glosa el resultado de tal inversión de fuerzas como comprensión de la libertad como un *poder* (*können*) adscribible a una acción determinada mecánicamente, en cuanto perteneciente al mundo sensible, precisamente el de tener a su base, como fundamento de determinación, una espontaneidad absoluta, que permite llamarlo libre. El recorrido que llevamos andado por la segunda *Crítica* y el descubrimiento, mediante el *faktum* de la ley moral, de una facultad de la razón pura de ser ella misma el único fundamento de determinación moral de las acciones humanas enriquecen notablemente esa comprensión con la aportación de un *ser* (*Sein*)¹, demostrable (*beweisbar*) por ese caso real (*wirkliche Falle*). Puesto que el método crítico pone sobre aviso de que el ser no es un predicado real, sino más bien la posición (*Position; Setzung*) de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas², y la definición de lo *realmente efectivo* (*wirklich*) como uno de los postulados del pensar empírico señala una conexión con las condiciones materiales de la experiencia, será de esperar el hallazgo de una relación o conexión (*Zusammenhang*) del ser que es la libertad, como concepto inteligible, con un principio incontrovertible (*unwidersprechlicher Grundsatz*), que sea fundamento de determinación suprasensible —no empíricamente condicionado—, así como que cuente con una objetividad demostrada. Lo cual nos conduce inevitablemente a la ley moral, en cuanto *faktum* de la razón en su uso práctico, que se manifiesta como el espacio/tiempo o la única base “intuitiva” de aquélla, que justifica y demuestra la realidad objetiva del nuevo uso³. El resultado de este recuento de resultados de la analítica de la razón práctica, en cuanto exposición sintética del principio supremo de la moralidad, constituye la superación, por así decirlo, de la indeterminabilidad (*Unbestimmbarkeit*) y carácter problemático en los que se traducía la admisibilidad de la causalidad por libertad en la *Crítica de la razón pura*, mediante un conocimiento asertórico y una determinación (*Bestimmung*) en consideración de la ley de su causalidad, como una determinación inmanente, por práctica, de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mundo inteligible. La libertad, en cuanto lo suprasensible *en nosotros*, tendrá la ventaja de proporcionar un enlace o conexión (*Verknüpfung*) con el que solucionar la necesaria cuestión del tránsito entre dos regímenes heterogéneos de legislación, mediante el *faktum* de la ley, que coloca (*versetzen*) al sujeto en un mundo inteligible, además de su determinación según el tiempo como fenómeno. El principio práctico y cognoscible *a priori* de la libertad suministra, pues, sin abandonar su carácter de propiedad inexplorable (*unerforschlich*) e inconcebible (*unbegreiflich*) teóricamente, a la razón la facultad (*Vermögen*) y la autoridad (*Befugnis*) para realizar el tránsito, en el sentido de *paso trascendente* (*Überschritt*), de lo sensible a lo suprasensible:

«El concepto de la libertad es lo único que nos permite no tener que salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra misma razón la que mediante la suprema e incondicionada ley, se reconoce como el ser que cobra conciencia de esta ley (nuestra propia persona) en cuanto pertenece al mundo puro del entendimiento y, por cierto, hasta con determinación del modo con que él, como tal, puede ser activo. Así se puede comprender por qué, en toda la facultad de la razón, *sólo puede ser la práctica* aquella que nos ayuda a salir del mundo sensible, y nos proporciona conocimientos de un orden suprasensible y una conexión que, por eso mismo, no pueden ser extendidos más que precisamente hasta donde sea necesario para el punto de vista puro práctico»⁴.

¹ *Vd. KprV*, A 187.

² *Vd. KrV*, A 598/B 626.

³ *Vd. KprV*, A 188.

⁴ *Vd. op. cit.*, A 189-190: «Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist

El uso práctico de la razón se muestra, así, como el único capaz de ayudarnos a salir (*hinaushelfen*) más allá del horizonte de los fenómenos, entregando conocimiento de un orden suprasensible y una conexión en condiciones de habilitar el paso transcendente en el que consiste propiamente la metafísica. El descubrimiento de un poder (*Vermögen*) que demuestra la realidad efectiva de la causalidad por libertad, recorre el camino de ida de la relación vinculante de lo sensible y lo inteligible, en el que deberá iluminarse que los esfuerzos invertidos en una investigación acerca de la posibilidad de la metafísica no han resultado vanos¹. La razón ha mostrado el uso práctico que posee legítimamente haciendo uso de un lenguaje no intuitivo ni esquemático, cuya regla suprema queda representada por la ley moral. Pero todo intento de la segunda *Crítica* de volver sobre sus pasos para mostrar la realizabilidad del objeto total de la libertad como su *fin final* en el mundo fenoménico resultará, cuando menos, insuficiente, o si se prefiere, tendrá el aspecto, más etéreo de lo deseable, de una doctrina de los postulados, en la que reconocemos un momento dialéctico-regulativo, casi paralelo, con todas las dificultades que habrá que subrayar, al uso inmanente-regulativo que caracterizó a las Ideas transcendentales de la razón, en relación a la máxima unidad sistemática posible de los conocimientos del uso empírico de aquélla. Justamente en esta parte que ahora anunciamos de la *Crítica de la razón práctica* el trabajo de definición, lo más completa posible —no en el sentido formal del que nos ocupamos en la *analítica*—, de un concepto metafísico como la libertad, ofrecerá un diámetro inteligible que la demostración de la libertad como *res facti*, a saber, su realizabilidad efectiva en el mundo y su hallazgo entre los hechos de la experiencia, estará llamada a complementar.

IV.3 La cuestión del sumo Bien y sus condiciones de posibilidad: la cosmología práctica como consideración formal del fin final posible por la libertad.

Sin duda alguna la introducción de una exposición y discusión acerca del sumo Bien (*bonum consummatum*) en la parte de la segunda *Crítica* consagrada a la *Dialéctica* ha generado un buen número de dificultades discutidas en rigurosas obras que han pasado a engrosar la ya larga historia del estudio de la obra kantiana. Unos precedentes semejantes no dejan de producirnos una cierta desazón al redactar un trabajo como el presente, donde la estabilidad y cimentación de la estructura arquitectónica del tratamiento kantiano de la libertad representa un auténtico hilo conductor². Pero podemos comenzar señalando el aparente olvido que sufren los

(unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können»; cfr. GMS, BA 107-108.

¹ El argumento empleado en la aclaración crítica es sintético, sólo así se entiende que encontremos en primer lugar a la libertad, *ratio essendi* de la ley moral, lo único —esto último— que en realidad podemos conocer; vd. la restricción de nuestro conocimiento de lo suprasensible a lo práctico en *Fortschr.*, XX, p. 310: «Sólo cuando las leyes morales han develado lo suprasensible en el hombre: la libertad, cuya posibilidad no puede explicar la razón pero si probar su realidad en esas doctrinas dogmático-prácticas, sólo entonces ha exigido la razón el conocimiento de lo suprasensible, pero restringido al uso en el respecto dogmático-práctico, donde se muestra ahora una cierta organización de la pura razón práctica: en primer lugar el sujeto de la legislación universal como autor del mundo; en segundo lugar el objeto de la voluntad de los seres en el que estos son capaces de alcanzar tal fin: en el respecto práctico, Ideas autoproducidas (*selbstgemacht*) mas no susceptibles de ser establecidas en el respecto teórico»; cfr. op. cit., p. 295; cfr. exposición de las tres Ideas que constituyen el conjunto de cuestiones de la tradicional *metaphysica specialis* en *KrV*, A 337/B 395, nota; cfr. *Proleg.*, §5, A 41, nota.

² Nos referimos a posturas como la de H.E. Allison, que ejemplificamos en su consideración —en su *Kant's Theory of Freedom*— de que una obra, decisiva para la configuración de nuestro trabajo, como la de B. Carnois sobre la

defensores del carácter forzado de la presentación crítica de la *libertad como postulado* de un decisivo pasaje de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*, según el cual, «*libertad es lo que puede franquear (übersteigen) todo límite dado*»¹. En efecto, como viene a ser habitual en los discursos de las dialécticas, es de medidas de lo que se trata, a saber, de averiguar lo que puede proporcionar un concepto llevado al límite de lo que puede, ya se trate de un concepto puro del entendimiento o de una Idea de la razón, por lo que podemos afirmar que el tratamiento de la libertad como un *postulado de la razón práctica*, en nada ha de negar o contradecir su carácter de *hecho de la razón*, sino que más bien ofrece el índice de inteligibilidad que debe satisfacer y cumplir su *obra* —la producción de un mundo en el que ese principio racional haya plasmado su huella—, sin poder aportar, sin embargo, —de ahí su “fragilidad” frente a la potencia conceptual de la *Crítica del Juicio*— los medios y cauces por los que ese proyecto propio de la libertad puede acontecer. La segunda *Crítica* avanza por este camino, es decir, en la defensa (*Verteidigung*) de la pertenencia a la arquitectónica de la entera razón de esta parte de la obra, aconsejando la recuperación de una de las antiguas significaciones de la *filosofía*, a saber, como una *doctrina del sumo Bien (Lehre vom höchsten Gut)*, que la razón procura elevar hasta la ciencia². Del mismo modo en que la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* no añadía nada a las condiciones que hacían posible la objetividad del objeto, la *Dialéctica de la razón práctica*, en cuanto transposición a la voluntad de la estructura de acabamiento de la razón, no añadirá ningún elemento doctrinal a la experiencia y deducción del principio supremo de la moralidad³. Resulta insoslayable en este punto la distinción entre el tratamiento integral de la libertad —que nos remite en último término al estado en que queda la cuestión en la *Crítica del Juicio*— y el nivel formal del estudio de la misma en el que se encuentran la autonomía y la cosmología práctica. Estas últimas serán trazadas respectivamente en una *analítica* y una *dialéctica* de la razón práctica, que —como ya ocurría en la *Crítica de la razón pura*— no se despliegan sucesivamente, sino más bien de manera simultánea, pues —por una esencial limitación del ser racional finito, a saber, su necesidad de considerar el *nexus effectivus* de la acción como *nexus finalis*— pensar la ley moral y su determinación formal exigirá, al mismo tiempo, pensar las condiciones de posibilidad del objeto apropiado y adecuado a aquélla, con lo que la libertad en sentido práctico resulta iluminada por lo menos en un doble respecto indivisible, a saber, como objeto de un saber y como postulado, es decir, como objeto de una fe racional (*rationaler Glauben*)⁴. Sin la preexistencia de problemas necesarios, generadores de una

existencia de una doctrina kantiana de la libertad, a pesar de constituir una referencia de consulta útil y pretender de buena fe presentar un panorama lo más amplio posible de ese principio, cae la mayor parte de las veces en un trabajo de *patchwork*, que ahorra las dificultades e incompatibilidades entre los textos, *vd.* Allison, *op. cit.*, *Introd.*, nota 2, p. 250. Quizás no podamos escapar a las objeciones de una opinión tan autorizada como la del estudioso anglosajón, pero si defenderemos que la estructura que ha adquirido nuestro trabajo intenta reflejar del modo más fiel posible la *coherencia* de la comprensión kantiana de la libertad, desde su introducción en la obra crítica como Idea transcendental, pasando por su determinación como *ratio essendi* de la ley moral, hasta detenernos, en la última parte de esta tesis doctoral, en las condiciones de posibilidad de la realizabilidad de hecho de su obra, como *fin final*, estructura que remite al orden de razones que proponemos y defendemos en la *Introducción* de nuestro trabajo.

¹ *Vd.* KrV, A 317/B 374.

² *Vd.* KprV, A 194; *cfr.* Fortschr., XX, p. 301, donde se especifica la proveniencia de esa doctrina de la sabiduría, en cuanto determinante del Bien supremo, de un principio práctico cognoscible *a priori* que es la libertad, con una indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) que se muestra como *legal (gesetzlich)*; *cfr.* KprV, A 7.

³ *Vd.* P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, especialmente pp. 406-415.

⁴ Esa simultaneidad se observa en KprV, A 197, pues desde la perspectiva que proporciona la razón el sumo Bien puede considerarse como fundamento de determinación de la razón pura, dado que la ley moral se halla integrada en ese concepto —no deja por ello de haber autonomía—. El desconocimiento de este orden de conceptos, así como del doble punto de vista también posible en la moralidad, conduce a reconocer contradicciones —por ejemplo en el caso

apariencia transcendental en el seno de la especulación, como el de un ser absolutamente necesario, no habría algo así como exigencia y necesidad subjetiva (*Bedürfnis*) de la razón pura alguna, sino únicamente de la inclinación (*Neigung*)¹, pero un concepto como el de deber, al exigir que la voluntad convierta al sumo Bien en objeto de su voluntad y que lo fomente con todas sus fuerzas, exige que el sujeto presuponga una serie de objetos, problemáticos para el uso teórico de la razón, como postulados². La necesidad de una razón que penetra su menesterosidad en el campo que concierne al más elevado de sus intereses de presuponer (*voraussetzen*) las condiciones del sumo Bien no pretende en modo alguno cimentar ni dar apoyo o firmeza *ex post facto* al motivo impulsor (*Triebfeder*) que es la ley práctica, sino que responde a la búsqueda, puesta en marcha por la razón, de un objeto a la medida de una voluntad pura, cuya realización las circunstancias externas no parecen favorecer. Precisamente la «falta de circunstancias externas» para la realización de un objeto que sea un fin en sí mismo —como es el fin final de la libertad— exigirá que se pongan (*setzen*) las circunstancias para pensar una proporción (*Verhältnis*) entre la dignidad del sujeto y su felicidad, en la que la voluntad no pondrá un interés más que moral, excitado por el imperativo de «procurar con todas nuestras fuerzas que exista semejante relación (un mundo ajustado a los fines éticos supremos)»³. Así, la doctrina kantiana de los postulados no tendrá otro fin que justificar la afirmación defensiva kantiana, según la cual «todo cuanto en la moral es correcto para la teoría también tiene que ser válido para la práctica»⁴, pues es el mismo concepto de libertad, clave de bóveda del entero edificio de la razón, el que exige la inclusión, en una obra que se ocupa de fundamentar su realidad objetiva, de un estudio acerca del sumo Bien y sus condiciones de posibilidad⁵. En su incomprensibilidad y resistencia a cualquier explicación teórica, que la reduciría a términos temporales-fenoménicos, la

de las objeciones de Garve, contestadas por Kant en la primer parte de *Th.Pr.* — donde más bien se encuentran consecuencias de una armonía perceptible para una mirada más amplia; *cfr.* con respecto a la unidad presente entre el deber mandado por la ley y el objeto resultante de esa acción *Rel., Pról. a la primera edición, passim*. El sumo Bien representa la respuesta meramente racional, que la razón aporta como facultad de los principios, a la realizabilidad del objeto total de lo práctico, que no hallará el desenlace de su planteamiento hasta la *KU*; *vd.* G. Krämling, *Das höchste Gut als mögliche Welt*, que citamos en bibliografía, el cual se enfrenta a la postura de O. Marquard, que —en su *Die Wende der Ästhetik*— sostiene la impotencia de la razón práctica para aportar medios que garanticen la realización del fin final de la libertad, por lo que se ve obligada a concebirlo por meros conceptos.

¹ *Vd. KprV*, A 256, nota.

² *Vd. op. cit.*, A 256-7.

³ *Vd. Th.Pr.*, VIII, p. 279, nota, donde un poco antes de estas líneas encontramos el siguiente pasaje: «La exigencia de admitir un sumo Bien en el mundo —posible además gracias a nuestro concurso— como fin final de todas las cosas no es exigencia que nazca de una falta de móviles morales, sino de una falta de circunstancias externas en las cuales, y sólo en las cuales, puede ser realizado, de acuerdo con dichos móviles, un objeto que es fin en sí mismo (fin final moral). Pues no puede haber una voluntad completamente desprovista de fines»; *cfr. Rel., Pról.*, VIII, nota; *vd. Th.Pr.*, VIII, p. 282, nota, donde se defiende, una vez más, el formalismo moral, en cuanto precedencia *de iure* de la determinación formal de la voluntad con respecto a la indicación de una meta (*Ziel*) de la acción: «Esto es precisamente aquello en lo que hago más hincapié. El móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta (fin), obviamente no puede ser sino la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde (sin determinar todavía qué fines quepa tener y alcanzar por su cumplimiento)»; K. Düsing opina, de acuerdo con lo que expresan estas líneas kantianas, que el sumo Bien no interviene en la fundamentación de la moral, sino en el despliegue de la doctrina de la conciencia moral finita; *Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischen Philosophie*, p. 28, que incluimos en bibliografía.

⁴ *Vd. Th.Pr.*, VIII, p. 288; *cfr.* observaciones de F. Proust acerca del sentido de los postulados en el pensamiento kantiano, en *op. cit.*, cap. IV, *Expérimentations et problématisations*, pp. 127-132; *cfr.* 1.5.3 en nuestro trabajo.

⁵ A diferencia de lo sostenido por H. Cohen —en su *Kants Begründung der Ethik*, p. 312—, la *Dialéctica transcendental* de *KprV* no se reduce a una suerte de apéndice teológico, deudor de la tradición de la metafísica especial, sino que parece que una cuestión buscada y discutida desde el mundo griego recibe un nuevo sentido en esa obra.

libertad exige como propósito racional la solución de la realizabilidad de derecho de su objeto total, localizado en el sumo Bien en cuanto unidad sintética de felicidad y virtud, donde curiosamente la primera actúa *intensive*, por lo que respecta al grado de la satisfacción recibida, *extensive*, en la medida en que concierne a la reunión total de inclinaciones que supone, y *protensive*, en virtud de su apertura hacia el futuro, debido a la imposibilidad de cerrar semejante ideal de la imaginación —por lo que carece de esquema temporal—, en una versión conceptual del deseo total, que en el fragmento de un catecismo moral ofrecido por Kant en la *Metafísica de las costumbres* se traducirá en que todo —representación de la Idea cosmológica de mundo como espacio del comportamiento pragmático— resulte siempre según el deseo y voluntad del sujeto¹. Ese sumo Bien se compone de la virtud, en cuanto «*intención* (Gesinnung) conforme a ley por respeto a la ley»² y de la felicidad, en tanto que «*estado de un ser racional en el mundo al que en toda su existencia le va todo según su deseo y voluntad*»³, de modo que la relación de ambos será la del fundamento (*Grund*) con su consecuencia (*Folge*), donde la virtud actuará como el *bonum supremum*, condición del sumo Bien realizado (*bonum consummatum*). Lo primero ha quedado demostrado en la analítica de la segunda *Crítica*, pero la realidad de lo segundo implica la entrada en escena de la felicidad, por lo que la Idea de sumo Bien aparece como la necesaria mediación de la formalidad de la ley con la tendencia del hombre a la felicidad, lo que supone una ampliación material del sentido del imperativo categórico, en tanto que despliegue completo de la doctrina de una conciencia moral finita⁴. Había que deshacerse de una representación ingenua de felicidad, la cual debía, a su vez, depurarse al máximo, para mostrar su auténtica estructura⁵, cuyo primer paso fue su ausencia de la fundamentación del principio supremo de la moralidad, donde se la identificaba con el amor de sí (*Eigenliebe*). Ahora, la dialéctica de la razón práctica vuelve a traer a colación a la felicidad con el propósito de introducirla en el horizonte total de la obra humana posible por la libertad, no en el sentido de una mera adición de deseos y apetitos —nos parece del todo acertada la observación al respecto de Ricoeur, por la que considera a este *Verlangen* kantiano de la razón como índice de revelación transcendental del sentido del $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ aristotélico—, sino como fruto de una demanda en el fondo ilusoria, que, sin embargo,

¹ Debe tenerse en cuenta la tesis defendida por P. Ricoeur en *Philosophie de la volonté*, II.1 *L'homme faillible* —vd. nuestra bibliografía—, p. 68: «*Es la razón la que abre la dimensión de la totalidad, pero es la conciencia de dirección, experimentada en el sentimiento de felicidad, la que me asegura que esta razón no me es extranjera, que coincide con mi destinación, que le es interior y, si se puede decir, co-originaria*». Esta misma unidad de espontaneidad y razón, por un lado, y receptividad, por el otro, que sólo puede aunar la imaginación transcendental, volverá a aparecer en su lectura del sentimiento *a priori* de respeto; cfr. *Philosophie de la volonté*, I. *Lo voluntario y lo involuntario*, p. 454: «*la libertad no es un acto puro, sino que en cada uno de sus momentos, es siempre receptividad y actividad*».

² Vd. *KpV*, A 231.

³ Vd. *op. cit.*, A 224.

⁴ Vd. *op. cit.*, A 199: «*Pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese otro poder, si nosotros imaginamos un ser semejante, aún sólo como ensayo*». La relación de fundamento a consecuencia entre la virtud y la felicidad recuerda la que se establece en el *Canon de la razón pura* entre la moralidad y la felicidad, como «*sistema de la moralidad autorrecompensadora*»; vd. *KrV*, A 809/B 837.

⁵ Vd. P. Ricoeur, *L'homme faillible*, pp. 81-6. O. Reboul —en *Kant et le problème du mal*, pp. 251-4— afirma la insatisfacción es la cualidad más llamativa del hombre, que en moral es apelado a progresar y superar su finitud sin pausa hacia el infinito, en dirección hacia un ideal inaccesible a la vista y comprensión humana, para la que el grado máximo de moralidad posible será la *virtud*; vd. *MS, Tugendl., Introd.*, II, p. 383. Frente al peligroso rebajamiento epicúreo del principio de la moral y al dudoso heroísmo moral propugnado por el estoicismo, en el fondo una pura presunción, al no reparar en que la virtud sólo alcanza a hacernos *dignos de felicidad*, la unidad sintética postulada por Kant —que reivindica la doctrina moral cristiana— entre virtud y felicidad instauro la base racional de una firme creencia en la reconciliación ideal de la naturaleza con nuestra libertad.

abre una perspectiva suprasensible, en la que somos capaces de actuar conforme a la destinación suprema de la razón y desde la que alcanzamos, junto a un doble punto de vista —ya presupuesto en la *Fundamentación*—, por el que el hombre es considerado al mismo tiempo como ser sensible y como cosa en sí, atendiendo a la tensión que recorre la acción humana entre la finitud del carácter y la infinitud del ideal de la felicidad. Frente al placer hedonista y la virtud orgullosa del estoico, Kant encontrará en la concepción de la virtud cultivada por el cristianismo la sustitución de la satisfacción del sabio por la esperanza (*Hoffnung*) en nuestra máxima perfección moral y en la felicidad que podremos exigir en caso de obtenerla¹. Dios parece haber creado al género humano —se nos dirá en la *Metafísica de las costumbres*— movido por la necesidad de encontrar un fin para su amor, y justamente aquello que puede amar es una humanidad virtuosa y feliz, de modo que sólo la justicia divina, como la *moira* y el *Fatum* de los antiguos, será antepuesta al amor de la divinidad, «en cuanto condición restrictiva de la bondad de Dios»².

Si bien la encarnación del sumo Bien solicita la constitución de un discurso como el de los postulados, pertenecientes a la fe o creencia racional, ese objeto será realmente mandado (*gebietet*) por la razón práctica. En este sentido, Kant caracterizará a esta Idea como un mundo ideal (*natura archetypa*), al que nos traslada la conciencia de la autonomía de la voluntad y cuya forma estamos llamados a aplicar en el mundo sensible³, en una perspectiva inmanente de la que no se excluye a la esperanza y la fe, en la medida en que ambas pertenecen al concepto completo del sujeto finito racional de la acción. El *faktum* de la razón que es la ley moral ya era algo incondicionado, en cuanto signo (*Anzeichen*) de la libertad, pero este incondicionado no se mostraba suficiente para la razón en su esfuerzo (*Bestreben*) irrenunciable hacia la totalidad, por ello la razón práctica ha de combinar sintéticamente virtud y felicidad en la Idea —en caso de que la conexión fuera analítica, la razón práctica sería heterónoma—. La antinomia que tiene lugar en la determinación del contenido del sumo Bien provendrá, como es el caso del resto de conflictos antinómicos de la razón pura, de la confusión de los fenómenos con cosas en sí mismas, de modo que la tesis afirmará la conexión analítica de felicidad y virtud, como se sabe de antemano, absolutamente falsa, mientras que la antítesis, que sostiene acriticamente que la observancia de la

¹ Vd. KprV, A 234.

² Vd. MS, Tugendl., Conclusión, *La doctrina religiosa, como doctrina de los deberes hacia Dios, se encuentra más allá de los límites de la filosofía moral pura*, p. 490; cfr. op. cit., pp. 488-9. H. Birault compara —en op. cit., pp. 152-3— al soldado del deber kantiano con el caballero de la fe kierkegaardiano, pues no conoce ni puede conocer la recompensa de su renuncia, por lo que el contento resultante de la realización del deber no constituirá propiamente felicidad, además de que ese contento, en tanto que eco sensible de la sublimidad de nuestra naturaleza inteligible, no debe considerarse como principio determinante de nuestra acción; cfr. O. Reboul, op. cit., p. 251: «la felicidad es de hecho una realidad religiosa»; cfr. KprV, A 235: «La esperanza de la felicidad no comienza más que con la religión».

³ Vd. KprV, A 75; A 203 y A 219; cfr. Th.Pr., VIII, p. 279s. y Fortschr., XX, p. 294. La obra de J. R. Silber, cuyos trabajos más relevantes hemos incluido en nuestra bibliografía, ha contribuido en buena parte a la rehabilitación progresiva de la coherencia de la presencia de un estudio acerca del sumo Bien en la ética kantiana, reconstruyendo asimismo la recuperación de esta cuestión desde la tesis radical del neokantismo y su lectura cientifista. Así, en *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent* repara en la unidad presente en el contenido normativo de esa Idea de la razón práctica entre un mandato del fomento y de la realización, que permite observar en el objeto del sumo Bien una *norma constitutiva inmanente* de la ley moral, medida de la apreciación del carácter moral del individuo, así como un *principio regulativo*, al proporcionar una regla según la cual la voluntad puede apreciar la dimensión del principio inteligible de la libertad. Por otro lado, *The metaphysical Importance of the Highest Good as The Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy* presenta dicho problema como resultado del esfuerzo de la razón para lograr la unidad sistemática de sus fines, bajo la condición de una omnimoda determinación que es simultánea a su búsqueda de un fundamento formal de nuestras acciones y al esfuerzo por realizar lo mandado por la ley. Como motor de la constitución del sumo Bien y como problema digno de ser solucionado por la misma razón, la libertad ejerce de postulado sin el que los otros dos no serían posibles.

ley producirá en el mundo una conexión necesaria entre virtud y felicidad, si quiere demostrar que no lo es absolutamente, tendrá que atender a los problemas planteados, por un lado, por la exigencia de realizar el sumo Bien mediante un obrar racional, por el otro, por la incapacidad del ser racional finito de hacerse cargo por sí solo de esta exigencia, desde el momento en que «*el ser racional agente no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma*»¹. El defensor de la antítesis desconoce que toda conexión entre causa y efecto como consecuencia de una determinación de la voluntad siempre tendrá lugar como un acontecimiento natural, sin atenerse a las intenciones morales de aquélla, de suerte que bien podría ocurrir que nuestra fuerzas nunca llegaran a producir la esperada conexión sintética, es decir, vuelve a desoír la distinción entre fenómenos y cosas en sí. El conflicto hallará su solución mediante la introducción de la figura del postulado racional en la filosofía práctica, pero, si bien la *Dialéctica* de la razón práctica dice del fomento del Bien supremo que se trata de un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad, el modelo de solución aportado, a saber, los postulados, nos será capaz de tematizar en primer término la posibilidad del tránsito de la Idea a la realidad efectiva, sino que las condiciones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma sostendrán la creencia y la esperanza de un estado (*Zustand*) de virtud y felicidad máximas. Nos hallamos ante un planteamiento transcendente y propio del sistema, con respecto al inmanente y crítico ensayado por la *Crítica del Juicio* —en el que nos detendremos en la última parte de este trabajo—, que concibe la relación entre ambas legislaciones de la razón desde un primado (*Primat*) de la razón práctica sobre la teórica, subordinación que se justificará en virtud del *interés* más elevado que alberga la primera. Pero los problemas concretos a los que da lugar ese primado del interés práctico de la razón sólo encontrarán la meditación que merecen en el descubrimiento y estudio de una *teleología de la naturaleza*, un nuevo criterio, esta vez reflexivo, para la determinación de la relación entre ambos usos, con la que se satisface la necesidad racional de alcanzar una unidad sistemática de sus principios², articulada como el camino de vuelta del paso transcendente (*Überschritt*) en el que consiste la metafísica, a saber, un camino de arriba abajo desde la unidad sistemática de todos los fines en el mundo inteligible hasta la unidad de todas las cosas según leyes universales de la naturaleza. La Idea práctica de un mundo moral, en el que coincidan virtud y felicidad, debe tener necesariamente influjo en el mundo sensible, que tiene que poder aproximarse tanto como sea posible a dicha Idea, en una exigencia, que conmueve a la razón, de que el segundo se configure en un mundo conformado por la libertad, con lo que queda iluminada la decisiva función ejercida por la teleología entre los principios transcendentales —ausente en la segunda *Crítica*, en la que la Idea de sumo Bien se desarrolla de la mano del *faktum* de lo incondicionado que es el deber moral³—.

Es evidente que la cimentación (*Grundlegung*) del concepto de autonomía práctica, en cuanto principio formal de la legislación incondicionada de la voluntad pura, solicitaba una abstracción de la orientación material de la buena voluntad, así como de la cuestión relativa al

¹ *Vd. KprV*, A 224.

² Por su parte el *Canon de la razón pura* sí se ocupará de la tarea de realización de la Idea de sumo Bien bajo condiciones contingentes de la realidad empírica; *vd. KrV*, A 804/B 832-A 819/B 847. El punto de vista elegido será el de la esperanza de que, si me comporto de una manera digna con respecto a mi carácter moral, seré merecedor de participar de la felicidad; *vd. op. cit.*, A 808/B 836-A 809/B 837, enlazando así esa esperanza con el pensamiento de una razón suprema, que manda según leyes morales, *vd. op. cit.*, A 810/B 838; *cfr. op. cit.*, A 815/B 843-A 816/B 844; con respecto a la conexión de este tratamiento del problema, en el que aún no intervienen los postulados de la razón práctica, con la consideración del mundo como un sistema de los fines (físico-teología), *vd. Fortschr.*, XX, pp. 293-4.

³ K. Düsing estudia, en su *op. cit.*, la presencia en la obra crítica de las dos concepciones acerca de la determinación del fin final posible por libertad, *vd. op. cit.*, pp. 15-16 y p. 17, nota 52.

éxito y la eficacia del actuar racional, para culminar en la concepción del darse inmediato de la ley moral como *faktum* de la razón¹. Por otra parte, las observaciones del *Canon de la razón pura* animan una solución “teológica” a las relaciones entre la determinación de la voluntad por la libertad práctica y la implantación de su obra, de modo que sin Dios y un mundo esperado (*gehoffte Welt*) las Ideas de la moralidad serían sin duda objetos de admiración y de aplauso, pero vendría a ser bastante más dudoso más dudoso que éstas se convirtieran en motores del propósito (*Vorsatz*) y el ejercicio (*Ausübung*)². Pero el planteamiento de la segunda *Crítica* apuntará explícitamente que, lejos de que la Idea de sumo Bien actúe como motivo impulsor de la acción moral, la ley moral como hecho de la razón proporcionará de por sí la estabilidad requerida para el aseguramiento (*Sicherung*) de un uso práctico de la razón. La preocupación por fundamentar que la razón es por sí misma práctica sustituirá inevitablemente la perspectiva de unificación (*Vereinigung*) de las dos esferas (*Gebiete*) que han sido sucesivamente aisladas, a saber, la naturaleza y la libertad, cuestión a la que se consagrará la última *Crítica* en su totalidad, de manera que el reparto de tareas, defendido por Kant como conforme a fin, de la razón, obligó, en primer lugar, a la necesidad de una fenomenología del *faktum* de la moralidad, cuyo desarrollo ensombrece la consideración de las consecuencias del obrar moral en el mundo, así como de la relacionabilidad del principio de la moralidad con la teleología natural del ser racional finito. Sin embargo, la ausencia de un tratamiento *in concreto* de la implantación mundanal de la libertad, que, en el fondo, como se verá, resulta imposible para un concepto doctrinal como el idealismo transcendental sin el descubrimiento de un principio de la heautonomía del Juicio, no significa una pérdida total del horizonte del objeto total de la autonomía de la voluntad, sin el que el edificio de la razón práctica se tambalearía peligrosamente. La *Dialéctica de la razón práctica* ilumina y fundamenta el reconocimiento de la razón práctica de la incapacidad racional de posponer y ocultar el humano apetito (*Begierde*) de felicidad, lo cual no menoscaba el hecho de que el concepto de bien resulte independiente de toda referencia previa a la en principio infinita multiplicidad de fines subjetivos. El conflicto antinómico en el que se encuentra atrapada la razón en esta exigencia de totalidad desde el punto de vista práctico no provendrá del choque producido entre la defensa del bien en sí frente a la multiplicidad de deseos subjetivos, sino de una razón que razona (*räsonierend*) e intenta, al mismo tiempo, poner en duda el concepto de autonomía con lo indispensable de la búsqueda de la felicidad³. Como veremos, la *Crítica del Juicio* abrirá el cauce de una mediación entre teoría y práctica que no se conformará con los comentarios dialécticos de las dos primeras críticas para resolver su orientación en lo suprasensible, ya culminen en el espacio de la fe doctrinal o práctica, de modo que —desde una perspectiva doctrinal, que siempre ensombrece los descubrimientos exclusivamente críticos— un concepto teórico, empleado en respecto práctico, contribuirá a salvar el tránsito (*Übergang*) entre ambos usos de la misma razón, a saber, el principio de finalidad (*Zweckmäßigkeit*)⁴. Poder pensar la naturaleza desde una perspectiva teleológica, no como un mero agregado, sino como un sistema de relaciones de finalidad externa, requerirá algo así como el concepto de un *fin último de la naturaleza*, que únicamente puede satisfacer la *cultura* humana, con el matiz de que ésta, como se

¹ Vd. *KprV*, A 79: «Sólo se trata de la determinación de la voluntad y del fundamento de determinación de la máxima de la voluntad, como voluntad libre, mas no del éxito»; cfr. *op. cit.*, A 55s. y A 81.

² Vd. *KrV*, A 813/B 841.

³ Recordemos que, en el espacio de la reflexión moral prefilosófica, la *Fundamentación* presenta la necesidad especulativa de franquear el límite de la razón común humana hacia el campo de la filosofía práctica, con el fin de soportar los envites de las máximas que descansan en la necesidad y la inclinación y la consiguiente dialéctica natural que surge de ellas; vd. *GMS*, BA 23.

⁴ Vd. *KU, Introd.*, II, AB XIX/ AB XX y IX, A LIII/BLVs.

repetirá acerca de la cultura del gusto, prepara para un dominio en el que la razón ejercerá el poder¹, pues la cultura no es sino un medio para una teleología orientada en sentido práctico. La cimentación reflexiva de la teleología aparecerá como la definitiva destrucción del enlace dogmático entre teología y teleología, que en la primera *Crítica* actuaba aún como motor secreto del tránsito del Ideal del sumo Bien a la investigación teleológica de la naturaleza, de modo que la consideración subjetivo apriorica del hombre en el mundo y el lugar que ocupa en él —el hombre sometido a leyes morales será el *fin final* (*Endzweck*) del mismo— ya no requerirá la fe decidida en la existencia de Dios, sino que la justificación y necesidad de éste se deberá en último lugar a un interés práctico en la realización del fin supremo². La aplicación del ejercicio reflexionante del Juicio a la cultura de la habilidad y de la disciplina —en una reflexión teleológico-práctica— subordinará así la finalidad de la cultura al fomento del fin final de la libertad en el mundo, con lo que finalmente se conseguirá el anhelado concepto de una teoría, iluminado en respecto práctico, como muestra su relación con el mandato del fomento progresivo del sumo Bien en el mundo, lo cual dará la medida del proyecto de tránsito al que asistiremos en la *Crítica del Juicio*³.

Pese a este casi atropellado anuncio de un modelo de tránsito que aún nos aguarda, o que más bien aguardamos impacientemente, que será franqueado curiosamente mediante una rigurosa revisión de los resultados críticos acerca de las facultades legisladoras del entendimiento y la razón, insistimos en no restar importancia y significado a la salvación del objeto total de la voluntad libre en la *Dialéctica de la razón práctica*, pues será precisamente ésta la que nos señale la medida inteligible que debe respetar e intentar alcanzar la libertad en su avance mundanal como *res facti*. Los discursos críticos acerca de la apariencia (*Schein*) suponen siempre el momento más idóneo para recordar que las distinciones transcendentales entre intuición y concepto, sensibilidad y entendimiento, fenómeno y cosa en sí misma, representan justamente el marco ontológico que permite que las cosas salgan a nuestro encuentro. La acción que solicita e implica la libertad práctica conlleva en buena parte, lo hemos visto, un recuerdo de esa estructura que objetivamente no es *nada*, la cual permitía que conociéramos los objetos. Pero la realizabilidad de su obra práctica invitará a volver a internarse sigilosamente en las profundidades del ánimo humano para descubrir la actividad legisladora de una nueva facultad, a raíz de lo cual el pensamiento kantiano sentará de nuevo las bases de lo que puede una revolución del pensamiento y de la pertinencia mundanal de una obra *política* como es la tercera *Crítica*.

IV.4 La libertad de un ser lábil: la libertad como postulado. Segunda aproximación a la fe moral como modo de orientarse en lo suprasensible.

Los postulados de la razón práctica representan una suerte de hitos de un orden de cosas aún por venir, a cuya realidad efectiva nos consideramos apelados a contribuir por la dignidad de la que nos hacemos acreedores con nuestro obrar moral, por lo que no será de extrañar si su discurso siempre se expresa en tiempo futuro, si bien su ineludibilidad para el sentido y confianza (*Vertrauen*) que tomemos en nuestras acciones lo convertirá siempre ya en un futuro anterior. Por

¹ Con respecto a la exposición de la naturaleza como un sistema teleológico remitimos a *KU*, §§ 67 y 82; la cuestión del *fin último* (*letzter Zweck*) de la naturaleza se fundamenta y discute en *op. cit.* § 83, *vd.* especialmente A 390-1/B 395.

² *Vd. op. cit.*, §84.

³ Viene a colación la reflexión de *Das Ende aller Dinge*, VIII, p. 332, según la cual cuando el progreso de la cultura humana, del talento, de la habilidad y del gusto, avanza más deprisa que el desarrollo de la moralidad, las necesidades crecen con mayor velocidad que el modo de satisfacerlas.

medio de ellos se ensaya la síntesis de un objeto suprasensible, sostenido por conceptos tales como la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, el cual no resulta merecedor de una ampliación (*Erweiterung*) o crecimiento (*Zuwachs*) del conocimiento —lo que supondría una caída en el fatalismo o en una locura visionaria religiosa—, sino que vehiculará una apertura (*Eröffnung*) por la que se incorpora al pensamiento crítico una filosofía de la esperanza. Este era justamente el modo de pensar que presentamos en la primera parte del trabajo como fundamento de orientación en el campo de lo suprasensible, con el que el uso teórico de la razón intentaba encontrar zonas de anclaje en un espacio para el que sus conceptos carecían de aplicación. En el caso de la libertad había que esperar la llegada de la Idea cosmológica de un mundo inteligible y de nuestra existencia en él¹. Se trata de la única Idea de la razón que podemos inteligir (*einsehen*) sin percibirla (*wahrnehmen*), en tanto que condición de la ley moral, de la que, en cambio, sí tenemos noticia y que es objeto de un conocimiento práctico asertórico². Gracias a ella las otras dos Ideas racionales recibirán realidad objetiva y autoridad (*Befugnis*)³, pues su fecundidad (*Fruchtbarkeit*) será la que permita ir más allá (*über hinaus*), en el movimiento en el que se decide la posibilidad de la metafísica, de los límites de la experiencia posible⁴. La libertad se manifiesta (*sich offenbaren*) en el ánimo humano mediante la ley moral y en el mundo mediante acciones reales —es una *res facti*—, proporcionando así materia (*Stoff*) para el conocimiento del fin final moral y de las condiciones de su realización (*Ausführbarkeit*)⁵, es decir, de lo suprasensible en nosotros nos permite determinar lo suprasensible sobre nosotros (Dios) y después de nosotros (inmortalidad del alma)⁶. Además de como libertad interior, es decir, conciencia de poder convertirnos en *autocracia*, la libertad está destinada (*bestimmt*) a manifestarse necesariamente en la naturaleza, pues es precisamente en este mundo en el que debe hacer efectivamente real el fin que le impone su ley, realizando el Bien supremo. La razón de que un conocimiento de lo suprasensible sea factible por un camino moral, como conocimiento del concepto de libertad, reside en que en este caso «*lo suprasensible que se halla en su fundamento expone (dartun) su realidad como hecho (Tatsache) en acciones*». En efecto, su estatuto como *res facti* lo debe precisamente al hecho de ser el único concepto suprasensible que demuestra su realidad subjetiva en la naturaleza, por lo que también será el único perteneciente a los *scibilia*, a diferencia de las otras dos Ideas de la razón, que constituyen el conjunto de cuestiones de la metafísica, pertenecientes a las *res fidei* o *credibilia*. Pero la segunda *Crítica* trazará un acercamiento distinto del que conduzca al respecto de la libertad como *res facti*, pues será partiendo del concepto positivo de la misma, a saber, de la libertad de una buena voluntad —una libertad que *puede* (Ricoeur)— como se atiende al hecho de que está llamada a hacer mundo, a constituirlo, en cuanto obra posible por libertad o reino de los fines, exigencia que subraya la presuposición de una continuación (*Fortsetzung*) de nuestra existencia según la determinación racional suprema, desplegada en el segundo postulado⁷.

¹ Vd. *KprV*, A 239-240.

² Vd. *op. cit.*, A 188.

³ Vd. *op. cit.*, A 6; *cfr. op. cit.*, A 124; vd. *Logik-Jäsche*, A 101; *cfr. B. Carnois, op. cit.*, p. 114s..

⁴ Vd. *KrV*, B XXI; vd. *KprV*, A 185.

⁵ Vd. *KU*, §91, A 461/B 467.

⁶ Vd. *Fortschr.*, XX, p. 295; vd. *KprV*, A 189.

⁷ Vd. *KprV*, A 193: «[L]a antinomia de la razón pura [...] es, en realidad, el error más beneficioso en que ha podido jamás incurrir la razón humana, pues que nos empuja finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto; y esa clave, una vez hallada, nos descubre, además, lo que no se buscaba, y, sin embargo, se necesita, a saber: una perspectiva en un orden de cosas más elevado, inmutable, en que estamos ahora, y en que podemos en adelante atenernos, según preceptos determinados, a continuar nuestra existencia, en conformidad con la suprema determinación de la razón». La esencia de la fe práctica no remitirá a la institución por Dios de otro mundo,

La doctrina de los postulados responde a las cuentas que la *Crítica* debe saldar consigo misma, si es que pretende asegurar su coherencia interna, así como salvaguardar sus promesas, como se observa en la necesidad de que el edificio de la moralidad garantice la alcanzabilidad (*Erreichbarkeit*) del fin final que manda la ley moral¹. El paso de la hipótesis al postulado se caracterizará por la intervención de una menesterosidad (*Bedürfnis*) fundada en el deber, a saber, el de trabajar para la realización del sumo Bien incondicionado, pues no solamente *queremos* juzgar, sino que *tenemos que* juzgar². En cuanto postulado la libertad pasa a constituir una creencia racional (*Vernunftglaube*), adscribible a las *Glaubenssachen* —lo que reitera una vez más la independencia del reparto de tareas planteadas por la razón a cada una de las facultades—, por lo que no podrá pretender su misma realidad indudable probada por la ley práctica, sino más bien una cauta certidumbre moral³. Pero, al mismo tiempo, mantiene el sentido de una *libertad de acción*, a saber, apunta hacia una libertad que puede hacer de sí misma una facultad (*Vermögen*) en cuanto facultad de seguir con una intención inquebrantable lo mandado por la ley moral —la capacidad legisladora que detenta su sentido *positivo*—, al tiempo que es capaz de decidir en contra de la determinación de la voluntad mediante la ley moral, convirtiéndose en una

sustraído al tiempo y a las imperfecciones de la naturaleza sensible, sino a un Dios que deja que sea su criatura la que implante progresivamente un orden más justo en un mundo temporal. La fe en Dios nos sostiene en la creencia en la fertilidad de nuestros esfuerzos y en el progreso del mundo hacia lo mejor; vd. J. Havet, *Kant et le problème du temps*, p. 188.

¹ Vd. KU, §91, A 457/B 463: «La creencia es la confianza (Vertrauen) de poder alcanzar (erreichen) un propósito (Absicht), cuyo fomento (Beförderung) es deber (Pflicht), pero la posibilidad de cuya realización (Ausführung) no es penetrable (nicht einzusehen ist) para nosotros (consiguientemente tampoco la de las únicas condiciones pensables para nosotros)». B. Rousset ha interpretado —en *La doctrine kantienne de l'objectivité*, p. 546 y 549— el interés de la razón como «interés de la razón por su propia racionalidad» y como «interés lógico». Una *Bedürfnis* de la razón que expresa la exigencia de determinación total y de no contradicción constitutiva de su esencia, por lo que será lógica e inmanente, conducirá a la afirmación de existencias transcendentales, pero no estará animada por la exigencia específica de una realidad transcendente: no se busca tanto un objeto como la coherencia en el pensamiento de las condiciones del objeto que la razón debe producir; vd. B. Rousset, *op. cit.*, p. 546; cfr. una interpretación bien semejante de la indigencia y menesterosidad de la razón en A. Philonenko, *Introd.* a la trad. francesa de *WhDo?*, pp. 70-2. Según Rousset «[a] la “reducción teórica” de nuestras representaciones sucede lógicamente una “reducción práctica”, según la cual las Ideas metafísicas no son sino los medios necesarios que permiten a una autonomía consciente de sus límites pensar su éxito y, de ahí, darse la fuerza para realizarse en tanto que autonomía que se realiza objetivamente en el mundo», vd. *op. cit.*, pp. 552-3.

² Vd. *WhDo?*, VIII, p. 139.

³ Vd. KrV, A 829/B 857; cfr. V. Delbos, *op. cit.*, p. 400; F. Alquié, *La morale de Kant*, pp. 99-101; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 409. J. Havet sostiene que los postulados se introducen por el acto práctico, que me es dado a su vez por una conciencia inmediata, vd. *op. cit.*, p. 187: «Si los postulados de la razón práctica no pueden ser probados por la razón teórica y menos ser utilizados por una extensión de su conocimiento, es que, lejos de fundar el acto práctico, son dados en él y por él; si la unión de la virtud y de la felicidad, si la existencia de Dios son el objeto de una fe práctica, es que reposan sobre mi propia determinación, que me es dada en una conciencia inmediata, de alguna manera, cuando venzo las tendencias empíricas, quiero que Dios exista, quiero que una felicidad proporcionada venga a recompensar mi virtud; pero nada puede asegurarme que todo aquello sea verdadero en sí. Sería del todo ilegítimo tomar apoyo sobre esta fe práctica para enunciar el mito transcendente de un juicio y de una beatificación fuera de este mundo; la filosofía no sabría usurpar el dominio de la religión». A.-M. Roviello se refiere en *op. cit.* al postulado de la libertad como aquello que nos permite comprender lo que en lo empírico trasciende lo empírico, pues sin la presuposición de un principio que abra gloriosamente un nuevo uso de la razón el imperativo categórico carecerá de sentido; vd. p. 113s.; cfr. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, sesión 27-X-1904, citado en bibliografía, donde V. Delbos afirma —p. 5—, que la libertad como postulado expresa «la fe en la facultad que tenemos de producir aquí abajo la virtud, y de ahí de preparar el acontecimiento del sumo Bien», así como que merecería el nombre de autocracia.

incapacidad (*Unvermögen*)¹. Por esta referencia a la ambigüedad presente en el arbitrio (*Willkür*), viene siendo habitual sostener que la libertad postulada nos devuelve el respecto de ésta en cuanto *autocracia* o capacidad de la voluntad de llevar a cabo en la vida terrenal la moralidad, entendida como conjunto de acciones concordante con aquélla². Por lo tanto, la libertad entendida como autocracia nos remite a la tarea moral que compete al hombre *en* este mundo, ejercida durante su vida terrestre, sin que parezca necesario aún pensar en los medios por los que podrá realizarse semejante tarea, sino más bien contribuyendo a la aplicación de los principios prácticos puros a un ente particular, como es el hombre, aplicación que pondrá de manifiesto que lo indestructible e inerradicable del mal como elección posible para el arbitrio humano solicita una doctrina de la virtud, no una doctrina de las costumbres dirigida a seres santos. Por esta vía cobra un aspecto cada vez más nítido —no olvidemos que el camino que nos conduce a ella no es otro que la fundamentación del idealismo transcendental— la idea de que la libertad no es un don, sino un trabajo atribuible al hombre, ése será precisamente el sentido apuntado por las páginas finales de la *Dialéctica de la razón práctica* y el mencionado trabajo y propiedad de la moralidad en nosotros habilitará el espacio adecuado para algo así como una doctrina de los postulados. Pues, de hecho, la postulación nos permite pensar una *libertad militante* (Delbos), afectada por la lucha de la que resulta el fruto de la virtud, mostrando resistencia a la otra decisión siempre posible, a saber, la que conduciría a pervertir el orden moral de los motores de la acción. Mediante esa lucha³ nos convertiremos en maestros de nosotros mismos, al ser portadores de tendencias contrarias a la moralidad de la que somos capaces —en cuanto seres racionales nos encontramos *bajo* el mandato que prescribe «*si debes, puedes*»—. Pero la imagen de nosotros mismos que elaboramos en virtud de nuestra vida moral, tiene su origen no sólo en un hecho de la razón —la presencia de la ley en nosotros—, sino, por lo que atañe a su realización de hecho, en una *creencia racional*, pues sin el apoyo de ésta no estaremos seguros de poder reunir las fuerzas suficientes para cumplir el deber en toda circunstancia, duda que de prosperar provocaría que todo el edificio de la moralidad se tambaleara y derrumbara⁴. Podemos reconocer en el resto de postulados una auténtica determinación semántica de una *libertad según la esperanza* (Ricoeur), a la luz de la cual aquella doctrina parece una suerte de *esquematismo de lo suprasensible*, en el interior, por encima y después de nosotros⁵. La postulación de la inmortalidad del alma, finalmente alejada, en virtud del trabajo crítico realizado en los paralogismos, de cualquier tesis sustancialista o dualista *à la Mendelssohn*, parece desarrollar en este sentido las implicaciones temporales de la libertad, en tanto que Idea racional presente y

¹ Vd. *MS, Introd.*, IV, p. 227; cfr. *KprV*, A 238: «[El postulado de la libertad] *considerada positivamente (como la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible)* [...] *se deriva [...] de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de su voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad*»; cfr. el ensayo de N. Fischer, *Der formale Grund der bösen Tat*, pp. 35-44, que incluimos en bibliografía.

² La libertad como *autocracia* nos remite a unos pasajes decisivos de *MS, Tugendl., Introd.*, II, p. 383; *Fortschr.*, XX, p. 295 y *Verkündigung*, VIII, p. 418.

³ Vd. *KprV*, A 151.

⁴ No nos resistimos a apuntar la interesante relación que vincula al pensamiento nietzscheano de la transvaloración con el Criticismo kantiano, vía de investigación que ha ocupado a estudiosos como J. Simon, V. Gerhardt, F. Kaulbach y O. Reboul —vd. J. Simon (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985; J. Simon, *La verdad como libertad*; F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlau, Köln/Wien, 1980 y *Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wendung: Ein Beitrag zum Problem der Modernität*; O. Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, los cuatro últimos citados en nuestra bibliografía—.

⁵ Vd. *Ref.*, p. 81, nota.

activa en nosotros, la cual exige para la realización de su obra total un progreso hacia el infinito, que, lejos de darse, esperaremos (*hoffen*) encontrar¹. Esta novedosa dimensión temporal esperada (*gehofft*), introducida en el discurso práctico en virtud de una menesterosidad (*Bedürfnis*) puramente racional, recuerda — pese a ciertas dificultades que impiden que las identifiquemos del todo — a la *duratio noumenon*, la cual escapa a la determinación en una síntesis speciosa, así como se distingue de la imagen del tiempo como una línea prolongada hacia el infinito, pues, por el contrario, con ella ocurre como con el peculiar sentimiento del respeto hacia la ley, a saber, que nos permite advertir la grandeza inigualable y sublime de algo totalmente otro que la vida — entendida como el campo de juego de proyectos pragmáticos —, en el caso de esa “duración nouménica” de «una magnitud no comparable con el tiempo, de la que no podemos formarnos concepto alguno (fuera del meramente negativo)»². El tiempo, como forma de la intuición, teje en colaboración con nuestros conceptos la difícil trama de la nada — eso son las formas puras de la intuición cuando se pretende concebirlas como objetos, a saber, *entia imaginaria* o figuras de la nada —, que permite que los fenómenos salgan a nuestro encuentro, pero ahora la esperanza en la que se basa la realización de la obra de la libertad exige que esa estructura de la nada se convierta en un índice de inteligibilidad de lo suprasensible, al solicitar la razón práctica la producción por parte de la razón humana de objetos totales y límites extremos, entre los que se encuentra una duración infinita, puesto que «la razón [...] dice que la duración del mundo tiene un valor en tanto que los seres racionales se conforman al fin final de su existencia; pero si éste no se ha de alcanzar, la creación les parece sin finalidad»³, en cuanto productos que la razón legisladora pone a nuestro alcance para que los relacionemos debidamente con los principios morales.

Una de las condiciones de realizabilidad del sumo Bien exigido por la libertad será, en efecto, la fe racional en un progreso infinito (*unendlicher Progressus*) que nos permite al menos el pensamiento de una adecuación final de nuestra voluntad y su objeto total a la ley moral, lo que presupone, al mismo tiempo — se trata de un problema que solamente puede ser resuelto en la eternidad (*Ewigkeit*) —, una existencia y personalidad duradera (*fortdauend*) en lo infinito (*ins Unendliche*), como una proposición teórica inseparablemente unida a una ley práctica, y sólo en esta conexión válida incondicionadamente *a priori*. Ni podemos, pues, avanzar hacia el estado de santidad (*Heiligkeit*), en cuanto ideal de una voluntad plenamente coincidente con la ley, únicamente por medios naturales, ni estamos autorizados para rebajar el estatuto racional de santidad de la ley, pues ambos caminos privarían de valor al trabajo racional que invertimos en la conversión (*Änderung*) de nuestro mundo en un mundo más racional y concordante con un reino de los fines, es decir, al esfuerzo incesante (*unaufhörliches Streben*) hacia la observancia puntual

¹ P. Ricoeur —en *Le conflit des interprétations*, p. 411— interpreta este postulado como el despliegue del aspecto temporal-existencial del postulado de la libertad, dimensión de esperanza de la libertad misma. Remitimos igualmente al excelente trabajo de Ch. Bouton, *Que m'est-il permis d'espérer: le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger*, que incluimos en bibliografía, donde se analiza justamente la semejanza de decisiones en el tratamiento kantiano del postulado de la inmortalidad del alma y el heideggeriano *ser-para-la-muerte*.

² Vd. *Ende aller Dinge*, VIII, p. 327. Además de la esperanza de que con el tiempo nuestra voluntad concuerde plenamente con la ley, la razón humana tendrá que suponer —por muy terrible y aniquilante que le parezca, al ser sólo consciente de su existencia en el tiempo, pues para poder pensarse a sí mismo se ve obligado a reflexionar, lo cual sólo acontece en el tiempo— la llegada de un final de todas las cosas (*Ende aller Dinge*), que conlleva un cambio de su estado, tanto físico como moral; vd. *op. cit.*, pp. 334-5; cfr. la terribilidad de esta pérdida de todas las coordenadas de orientación sensibles recuerda en mucho, al menos en el estilo estético de la descripción, al ejemplo de *terror noble* que puede producir una completa soledad, de la mano de algunos fragmentos del *sueño de Carazan*, vd. *Beobachtungen*, A 6, nota.

³ Vd. *op. cit.*, p. 331; cfr. *op. cit.*, pp. 332-3.

y completa (*pünktliche und durchgängige Befolgung*) del mandato de la razón práctica¹. Lo que desde la *duratio noumenon*, en cuanto supresión (*Aufhebung*) de todas las determinaciones temporales, aparece como el todo de esa adecuación y como intuición intelectual de la existencia de los seres racionales bajo el aspecto de la santidad, la razón sólo será capaz de representárselo como la infinitud de su duración (*Unendlichkeit seiner Fortdauer*)². Si bien el valor probatorio de este postulado es débil, sin duda alguna —en comparación con las pruebas deductivas a que el método crítico nos tiene acostumbrados—, su fortaleza residirá en su valor práctico, ya que alberga la condición en sentido *protensive* del ejercicio de una libertad laboriosa y militante, que no es sino la inmortalidad del alma en cuanto garantía del progreso perpetuo hacia una santidad indisociable de la ley moral. Como decíamos un poco más arriba, por primera vez la inmortalidad del alma (*Unsterblichkeit der Seele*) no se funda en consideraciones concernientes a la simplicidad de aquélla o a la inmutabilidad del Dios creador, sino en los motivos del desarrollo de la vida moral y sus exigencias³. Por esta razón creemos que no es desacertada la consideración del postulado de la inmortalidad como un epílogo de la virtud —presupuesto, por lo tanto, en la doctrina de esta última—, en cuanto punto más elevado de la moralidad que puede alcanzar una razón finita, que nos conduce a ahondar en el tiempo y a iniciar una reflexión más profunda en la temporalidad de nuestra destinación (*Bestimmung*), cuestión kantiana que nos parece poco trabajada y comentada hasta el presente. J. Havet nos ha enseñado a reparar en la estrecha relación latente entre la temporalidad implicada en el postulado de la inmortalidad del alma y el fenómeno de la conversión, por el que el individuo es capaz en todo momento de superar el estado de maldad al que le conducen sus *peccata derivativa* y de hacer de sí mismo un hombre nuevo. Es el tiempo de la razón práctica y de la vida moral el que está en juego en estas escasas páginas de la segunda *Crítica*, que, lejos de constituir una síntesis homogénea de duraciones, se verá interrumpido y sorprendido en múltiples instantes, en los que el hombre decide dejarse arrastrar por su inherente fragilidad o labilidad, o bien responder a la apelación racional que le recuerda su pertenencia a un reino de los fines, en lo que se observa el desarrollo de una vida, esencialmente moral, acontecida sobre el fondo de la creencia racional en una duración infinita, de la que nunca vislumbraremos el final.

La última de las proposiciones teóricas empleadas con un propósito práctico, a saber, el sostenimiento del trabajo práctico en el mundo, se referirá a la existencia de Dios (*Dasein*

¹ Vd. *KprV*, A 221.

² P. Ricoeur —en *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, p. 455— denomina, en este sentido, a la libertad un «arte de la duración».

³ Vd. H. Birault, *op. cit.*, pp. 158-9; cfr. J. Havet, *op. cit.*, pp. 191-2: «Lo que permanece de este argumento [del postulado de la inmortalidad del alma] es la intuición profunda de la temporalidad de nuestra destinación. El hecho de que sea finita o infinita en el tiempo, poco importa. Lo que nos parece esencial es que en cada uno de sus instantes se dé esta exigencia de una superación de sí mismo, de una marcha hacia un ideal; que cada paso hacia delante sea una razón nueva para tener confianza en nuestra capacidad de enmienda; que la finitud de nuestro ser se exprese, no en un cierto grado de perfección o de imperfección —dado de una vez por todas—, sino en la facultad de reconocer nuestra fragilidad, al referirla a un ideal de santidad, y de superarla de ese modo en un progreso». P. Ricoeur ha defendido la tesis según la cual la presentación de la *regeneración* en *Rel.* volvería a tematizar, como su contenido mismo, la *libertad según la esperanza*; de modo que la auto-negación de la libertad en la adopción de máximas malas constituiría un «fraude en la obra de la totalización»; vd. *Le conflit des Interprétations*, pp. 413-5, desde esta lectura mal y esperanza se opondrán como las magnitudes negativas —Ricoeur enlaza de esta manera la posibilidad del mal y la esperanza con el estado lábil que caracteriza al hombre; vd. *L'homme faillible*, pp. 149-162—. Si bien nosotros enmarcaremos más bien la cuestión del *mal* desde la perspectiva de la elección del arbitrio —como se verá en el próximo capítulo—, no desde la exigencia racional de totalidad proveniente del principio insondable que impele y conmociona a nuestra razón, este trabajo debe mucho a la mencionada observación del pensador francés.

Gottes), que en la *Crítica de la razón práctica* será un Dios de santidad, de justicia y de recompensa, y, en este sentido, más moral y divino que el Dios de los filósofos de la primera *Crítica*. Puesto que aquí nos hallamos de nuevo en la sede de un discurso redactado en la clave de la creencia práctica, mientras que la existencia de la ley era *apodíctica*, como hecho de la razón, la del Dios moral será, en coherencia con el espacio de certidumbre que ocupa, *asertórica* y subsidiaria de la primera. De este modo, descubriremos a la divinidad como objeto de una fe racional, por lo tanto de carácter estrictamente personal¹ e interior, que descansa en intenciones morales (*moralische Gesinnungen*), prestando ayuda con su elevado carácter a la incapacidad de nuestras fuerzas para producir lo que la moralidad no puede dejar de exigir, a saber, una vida feliz en proporción a la renuncia y sacrificio, personificados en la virtud, a una vida *simplemente* feliz —donde la felicidad sea concebida como la recolección de lo que la experiencia proporciona en forma desperdigada y no de lo que nosotros mismos, mediante el trabajo moral, nos hacemos dignos de merecer—. Esa creencia no representa un estadio inferior del conocimiento, sino que se edifica sobre un no-saber cierto, que va más allá del saber, pero no lo contradice —la fe racional kantiana no es paradójica²—, es decir, no se enfrenta, sino que es enteramente consecuente, con las condiciones de herencia socrática de la severa distinción entre saber e ignorancia. La inclusión de la existencia de Dios como una más de las condiciones del sumo Bien responde directamente a «una simple relación moral en mí» y se manifiesta como el efecto de una personalización de la ley moral, luego de la libertad —objeto de una fe racional asertórico-subjetiva, carente de aproximación intuitiva—, que nos obliga claramente a modificar la perspectiva relacional de esta última que inauguraba una conocida nota del §53 de los *Prolegómenos*, pues ahora se trata de asegurar el carácter inteligible de la obra que la libertad puede traer al mundo, para lo que resultará extremadamente útil considerar los mandatos del deber como si se tratara de mandatos divinos.

Una vez calibrado y establecido el estatuto de creencia racional para la vida moral del último de los postulados, podemos afirmar que éste se encuentra en el origen de una síntesis que no se encuentra en nuestro poder —«es la causa adecuada a este efecto que se manifiesta a nuestra voluntad como su objeto entero, a saber, el sumo Bien»—, como razón o fundamento (*Grund*) de la interrelación (*Zusammenhang*) de los componentes de ese objeto total³. La filosofía moral engendra, de esta manera, necesariamente la filosofía de la religión, al advertir que el concepto fundamentador de la cuestión *¿qué debo hacer?*, a saber, la libertad en tanto que *ratio essendi* de la ley moral, solicita, desde ella misma, la fundamentación de un derecho a la esperanza, que garantice el sentido del trabajo práctico de un ser racional finito en el mundo, sentido que queda recogido en el problema de la razón que se enuncia como *¿qué me es permitido esperar?*, significativamente teórico y práctico a la vez:

«La ley moral manda que haga para mí del sumo Bien posible en un mundo el objeto último de todo comportamiento. Pero yo no puedo esperar realizar esto, más que mediante la coincidencia de mi voluntad con la de un creador del mundo santo y bueno [...]. De ahí, que la moral sea también, no propiamente la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos hacernos *dignos* de la felicidad. Sólo entonces, cuando la religión sobreviene, se presenta

¹ Vd. *KrV*, A 829/B 857; cfr. el trabajo de R. Rodríguez Aramayo, *Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano*, y A. Cortina, *Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants*, ambos citados en nuestra bibliografía.

² Vd. H. Birault, *op. cit.*, pp. 160-1.

³ Vd. *KprV*, A 229, nota.

también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad, en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella»¹.

La ley práctica no contiene ningún fundamento (*Grund*) que permita determinar la conexión sintética entre moralidad y felicidad que le corresponde como objeto adecuado, pues si bien se trata de la voz de la razón de un ser libre, éste es, al mismo tiempo, finito. A pesar de que la analítica trascendental de la razón práctica se haya expresado en los términos de una moral de la finitud, el ser capaz de hacerse a sí mismo virtuoso no reúne las condiciones suficientes para procurarse la felicidad que coincida con la pureza de sus principios prácticos, lo que hace necesaria la postulación de una causa de la entera naturaleza, distinta de ésta, que ejerza de fundamento de esa conexión, es decir, de la coincidencia exacta (*genaue Übereinstimmung*) de felicidad y moralidad por entendimiento (*Verstand*) y voluntad (*Wille*). Deberemos remitir esta necesaria ampliación (*Erweiterung*) de una proposición teórica a la auténtica delimitación (*Begrenzung*) de un concepto como el deber, con lo que cobrará un sentido enteramente práctico, pues la existencia de ese Creador del mundo se hallará enlazada (*verbunden*) con la conciencia de lo que debemos (*sollen*) y, así, en lugar de una pretendida extensión (*Ausdehnung*) de nuestros conocimientos, encontraremos una fe que mana de una fuente puramente racional². Sin este recurso a la fe práctica, la razón humana quedaría desprovista de cualquier medio de orientación en lo suprasensible, a partir de donde se explica —a entender de Kant— el fracaso de las escuelas griegas en la solución del sumo Bien, al anclar sus discursos únicamente en los medios que la naturaleza ha puesto a disposición del hombre. Si bien los estoicos acertarán en el método de fijación (*Festsetzung*) del principio de la moral como determinación de la voluntad por la mera razón, creyeron que se trataba de la condición completa (*ganze Bedingung*) de la posibilidad de su objeto, descuidando y abandonando (*weglassen*) el segundo elemento constituyente del sumo Bien, a saber, la felicidad, que quedaba absorbida en la conciencia de un modo de pensar moral (*sittliche Denkungsart*). La fe o creencia crítica resultará, pues, del afán (*Sucht*) de mostrarse todo lo consecuente que sea posible con las exigencias propias de nuestra naturaleza finita —«se está obligado a admitir algo cuyo concepto no se tiene de por sí, para poderse formar un concepto de la posibilidad de aquello que se tiene a la vista»³—, sin atribuirnos dotes dignas de un Dios, de donde parte la crítica kantiana dirigida a los compiladores de manuales metafísicos de la virtud, los cuales juegan a ser Hércules armados con ridículos arsenales de armas especulativas⁴. La insatisfacción con las soluciones clásicas del problema contrasta, sin embargo, con el elogio dirigido a la doctrina del cristianismo, en cuanto se concluye que ésta asegura y cimenta la

¹ Vd. KprV, A 233-4: «Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhalten zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers [...] Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur denn, wenn die Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein». Cfr. las pertinentes observaciones de Unamuno acerca de la fe como una suerte de *ratio essendi* de la esperanza, y de la esperanza como una suerte de *ratio cognoscendi* de la fe, en *Del sentimiento trágico...*, cap. 9, p. 190-1: «Y si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en lo porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos».

² Vd. KprV, A 226-7; cfr. apartado I.5 de este mismo trabajo.

³ Vd. *op. cit.*, A 249-250.

⁴ Vd. MS, *Tugendl. Pröl.*, p. 376.

promesa del *don*¹, es decir, de que aquello que la naturaleza humana no puede proporcionarse por sí sola, mediante su obrar moral, le vendrá dado por otras fuentes. La virtud, en cuanto intención conforme a ley por respeto a la ley (*gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz*) es consciente, por su estado de constante lucha, de que le pertenece una propensión (*Hang*) inerradicable hacia la transgresión (*Übertretung*) del mandato de la ley práctica, al menos una tendencia a la impureza (*Unlautbarkeit*), debida a la mezcla en el ánimo de muchos fundamentos de determinación auténticos, conciencia que nos descubre una estimación de sí (*Selbstschätzung*) unida a la humildad (*Demut*), es decir, un carácter lábil, que nos viene dado por la misma libertad.

Comenzamos presentando el respecto de la libertad que exponía la postulación de la libertad como el de una libertad positiva, en camino hacia su determinación como autocracia, para lo que solicitaba ayudas, externas a sus propias fuerzas facultativas, que no a su razón — capaz de creer (*glauben*) y, así, de procurarse nuevas coordenadas de sentido para sus objetos más elevados—. Sin embargo, el mismo desarrollo del texto kantiano nos da permiso para señalar que la doctrina de los postulados se elabora en torno a una *falla* esencial a la naturaleza humana, por la que, en lugar de santidad (*Heiligkeit*), sólo podremos esperar (*hoffen; erwarten*) un progreso al infinito (*Fortschritt ins Unendliche*)² hacia ésta, pues el hombre se encuentra escindido (*entzweiet*) entre su ser y la ley de su ser, que es incapaz de integrar plenamente en sí mismo más que en el proyecto de una trayectoria infinita. Veníamos a parar aquí, porque es precisamente el cristianismo el que, en el argumento kantiano, subsana y cubre la mencionada falla mediante la representación del mundo como un reino de Dios, donde todas las voluntades se consagren (*sich weihen*) finalmente a la ley moral³. De este modo se completa la falta (*Mangel*) que sufre la autonomía de la voluntad con respecto al objeto total posible por la libertad, sin que llegue en ningún momento el discurso crítico a abandonarse a la teología —lo que supondría una cesión decisiva a la heteronomía—, así como resistiendo a la eutanasia de la moral a que equivaldría la adopción del eudemonismo o doctrina de la felicidad. Resultará algo curioso y digno de atención el hecho de que la manifestación de esta carencia propia de la voluntad suponga el tránsito de la moral a la religión, que nos remite al *Prólogo* de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en cuanto auténtico fundamento de un discurso acerca de la esperanza, gracias al cual podrá denominarse a la doctrina moral también doctrina de la felicidad⁴. La fe viene a afirmar, como heraldo de la religión, que la autonomía de la voluntad tiene que poder estar de acuerdo (*einstimmen können*) con aquello a lo que el sujeto de la ley moral debe someterse (*sich unterwerfen soll*). La doctrina de los postulados no recoge, así, las conclusiones de nuestra penetración (*Einsicht*) en el campo práctico, sino sólo autorizaciones (*Befugnisse*), que se nos conceden (*nachsehen*) y que requieren una recomendación (*Empfehlung*) proveniente de otra parte, para que hagamos un buen y útil uso de ellas⁵.

En este sentido, sería de interés confrontar el discurso del hombre honrado (*der Rechtschaffene*), traído a colación por Kant en sus argumentaciones acerca de la validez subjetiva práctica de los postulados, con el anhelo de inmortalidad presente en la obra de M. de Unamuno, desde el momento en que en ambos se advierte la emergencia del deseo o querencia

¹ Vd. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 411: «[La existencia de Dios] *manifiesta la libertad existencial como equivalente filosófico del don*».

² Vd. *KprV*, A 231.

³ Vd. *KrV*, A 812/B 840; vd. la defensa de la unidad sistemática de los fines en un mundo de inteligencias en *op. cit.*, A 815/B 843.

⁴ Vd. *KprV*, A 232 y A 235.

⁵ Vd. *op. cit.*, A 251.

de que exista un Dios, personal e intransferible, que sostenga la falta —que significativamente se reconoce y no se ignora— inherente a la capacidad natural humana en la consecución del sumo Bien. El hombre honrado kantiano tiene noticia (*Kunde haben*), por la presencia en él de la ley moral, de la necesidad de que ese objeto supremo cuente con realidad objetiva, a la que se sabe sometido, de modo que querrá (*will*) que su existencia en un mundo fenoménico, además de encontrarse integrada en un mecanismo natural, forme parte de un mundo racional puro, es decir, deseará que su duración sea infinita, pues conoce la medida de sus fuerzas físicas y no le está permitido (*nicht dürfen*) descuidar (*nachlassen*) su interés en la moralidad¹. El individuo que descubría, en la aplicación (*Anwendung*) del esbozo (*Schattenriß*) de solución propuesto por la razón para el tercer conflicto antinómico, que él mismo elaboraba discursos constituidos y estructurados en torno al *Sollen*², conocerá a partir de ahí el derecho y, al mismo tiempo, el deber que le constriñe (*nöthigt*) a presuponer (*voraussetzen*) esas proposiciones teóricas llamadas postulados, que lejos de ser presuntuosas construcciones de una encumbrada ignorancia, hacen público su carácter legítimo, subsidiario con respecto a la libertad de la *autonomía*. No en vano pertenecen al ámbito de una necesidad y menesterosidad racional, en el que son posibles tanto el conocimiento como su negación, y donde, si bien la razón humana no estará en condiciones de contestar de un modo apodíctico a esas cuestiones, tampoco estará permitido oponerles (*entgegen stellen*) desde la atalaya de un presunto conocimiento absoluto y omniabarcante otras aparentes (*scheinbar*). La posibilidad de una conexión subordinante de felicidad y virtud pertenecerá, pues, a un orden suprasensible de cosas, que no podemos conocer por leyes de la experiencia, a pesar

¹ Es sorprendente cómo el discurso kantiano acerca de los postulados de la razón, en tanto que discurso acerca de la labilidad de la libertad humana, llega a concordar con la fertilidad del *sentimiento trágico* unamuniano, que, en líneas muy generales, considera al dolor sustancia de la vida —«quien no sufre, no vive, es un “lógico y congelado” ens realissimum o primum movens, que como la categoría no sufre ni vive como persona»— y raíz de la personalidad, actuando como principio explicativo de la conciencia, que no se resigna a ser un fenómeno objetivo más del universo ni a la soledad, y en su tendencia a la personalización y animación de todo el universo descubre finalmente a Dios. Como en el origen de los postulados la existencia de Dios es para Unamuno resultado de la búsqueda de una finalidad, de un por qué que dé sentido al Universo. Sin conciencia no habría creencia en un Dios personal y consciente, que a su vez se creará de continuo en nosotros —somos su alimento, la base de su voluntad—; *vd. Cómo se hace una novela*, p. 203: «luchando, civilmente, ahondando en mi mismo como problema, cuestión para mí, trascenderé de mí mismo y hacia adentro, concentrándome para irradiarme, y llegaré al Dios actual, al de la historia»; *cfr. Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 8, p. 178 y cap. 9, p. 184. Sin duda que la *Dialéctica de la razón práctica* kantiana nos parece, con más razón que la *doctrina de la virtud*, el lugar en el que la libertad de la voluntad humana manifiesta con mayor rigor y sinceridad la oquedad de sus faltas, así como la función motriz que esa ausencia ejerce en la determinación de las proposiciones teóricas que pudieran subsanarlas. A pesar de las evidentes diferencias, nos interesa resaltar en el pensamiento de Unamuno el rechazo frontal del aniquilamiento del yo en Dios, lo que constituiría un tedio prolongado al infinito —la *duratio noumenon*—, que privaría del *placer de la conciencia*, consistente en su propio acrecentamiento, al adquirir nuevos conocimientos, en el constante descubrimiento de la verdad, es decir, nos interesa subrayar su oposición a que la conciencia deje de sentirse en algún momento activa —recordemos que *placer* para Kant era la representación de la coincidencia del objeto o acción con las condiciones subjetivas de la vida, como causalidad de una representación en consideración de la realidad de su objeto—. Esta definición de vida nos parece atribuible, sin demasiadas dificultades, a ambos autores: así, el placer es la coincidencia de nuestras acciones o de ciertos objetos con el trabajo anhelante de nuestra conciencia, creemos que admitiría Unamuno, pero también nos parece que para Kant la acción de postular muestra una placentera concordancia con nuestra naturaleza de seres racionales dotados de voluntad. Así, habría que dejar una puerta abierta a la investigación —a la que precisamente apunta P. Ricoeur en su texto ya citado *La libertad según la esperanza*— acerca del lugar que la libertad cede a la doctrina de los postulados en la determinación del sumo Bien, así como acerca de la relación entre ese gesto de nuestra razón, realizado en aras del primado de la razón práctica, y una *reverberación sentimental* del mismo, que bien podría constituir el sentirnos efectivamente una voluntad capaz de modificar un estado fenoménico de cosas.

² *Vd. KrV*, A 546/B 575-A 547/B 576.

de la efectividad (*Bewirksamkeit*) y consecuencias prácticas que está destinada a generar en el mundo sensible. Por esa razón tendremos que exponer los fundamentos de esa posible síntesis, en primer lugar, por lo que concierne a lo que se halla en nuestro poder, y en segundo lugar con respecto a lo «*que la razón nos ofrece como complemento (Ergänzung) de nuestra incapacidad (Unvermögen) para explicar la posibilidad del sumo Bien, que no está en nuestro poder*»¹.

Apreciamos, de este modo, un llamativo contraste entre el carácter transcendente-racional de las proposiciones defendidas en los postulados —que superan todas las fuerzas de nuestras facultades cognoscitivas—, así como el propósito práctico con el que son introducidas, por un lado, y la cimentación de una libertad encarnada, que puede denominarse con total justicia humana, una vez superado el momento correspondiente a la descripción y exposición de la libertad como razón de ser de la autonomía de la voluntad, por el otro. Lejos de franquear un tranquilo descanso para la voluntad, suministrarán las condiciones transcendentales que impulsan y posibilitan, como límite alcanzable al infinito, la conversión progresiva de la naturaleza en un reino de los fines². A partir de aquí la cuestión decisiva estribará en si no habrá más bien que volver, con el propósito de su revisión crítica, a las condiciones de posibilidad del conocimiento establecidas en la *Análisis trascendental* de la primera *Crítica*, con el fin de averiguar si acaso no se hubiera pasado por alto entonces un novedoso principio *a priori*, correspondiente a una facultad superior poseedora de una autonomía también descuidada, que nos permitiera adoptar una nueva perspectiva de la naturaleza, especificada en sus leyes empíricas —lo que supondría una concretización de su legalidad, pues la *finalidad* es la legalidad de lo contingente (*Zweckmäßigkeit des Zufälligen*)—, así como una primera aproximación reflexiva a algunos de sus productos, a saber, los organismos, auténticos fines naturales (*Naturzweck*) —que no fines de la naturaleza (*Zwecke der Natur*)—. Tomando este estudio, dotado de una nueva carga de profundidad, acerca de la naturaleza transcendental de nuestro conocer —que viene a concluir que la doctrina de la idealidad de los objetos de los sentidos en cuanto fenómenos debe ser complementada por un idealismo de la finalidad de la naturaleza y del arte— como fuerza impulsora, quizás pueda abrirse una nueva vía hacia la única teología que puede tener cabida en un pensamiento crítico, habilitada por una nueva relación de nuestra razón y nuestra facultad de juzgar con la realidad personificada en la divinidad. Por otro lado, si la doctrina de los postulados daba respuesta, suficiente al menos en clave subjetiva, a una libertad que evidenciaba las carencias propias de su manifestación encarnada, no será otra aquella de la que se ocupará una obra como la *Crítica del Juicio*, en la que la *libertad del pensar* hacia la que señala la *libertad del juego* mantenido entre las facultades de conocimiento, y la *libertad sublime*, que representa una quiebra (*Abbruch*) radical de las condiciones de constitución de toda *síntesis speciosa*, constituirán los respectos (*Absichten*) de aquella que nos aproximen a la cuestión de la realizabilidad de hecho del fin final de la libertad en un mundo de fenómenos, por lo tanto, a la compleja, pero innegable, dimensión histórica de la libertad. La libertad como postulado pone, así, ante nuestros ojos el carácter lábil de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo descubre la perspectiva magnífica que suministra la fe racional, al desplegar la posibilidad inherente a la voluntad de hacer del mundo un reino de los fines, poniendo de manifiesto —como señalará Ricoeur— que el individuo alberga una constitución mixta de afirmación originaria y de negación transcendental, que no es sino expresión de la falla que le convierte en mediador de la realidad

¹ Vd. *KprV*, A 215.

² Diremos con M. de Unamuno que se trata de «una norma de la acción» y de «un faro de altas hazañas», vd. *Del sentimiento trágico*, cap. 11, p. 257.

externa a él¹, en una operación ella misma frágil. Por ello no es baladí que esta parte de la *Crítica de la razón práctica* nos posicione en el lugar apropiado para adentrarnos en la *libertad del y para el mal*, que —casi paradójicamente— supondrá la prueba de fuego que ratifique aquello de lo que los conceptos ya nos habían convencido, a saber, que la libertad cuenta con efectos reales en el mundo.

¹ Vd. Ricoeur, *L'homme faillible*, pp. 156-7; remitimos en este punto al trabajo de J. M. Navarro Cerdón, *Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur*, citado en nuestra bibliografía, especialmente a la lectura del apartado cuarto del mismo —*Existencia y libertad*—; cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 169, obra en la que, entre otras cosas, el pensador francés manifiesta su deuda con J. Nabert por lo que concierne a la comprensión de la relación entre el deseo de ser y los signos en los que éste se expresa: «[N]o hay problema de sentido si los signos no son el medio, le milieu, le médium, gracias al cual un existente humano busca situarse, proyectarse, comprenderse, por otra parte, en sentido inverso: no hay aprehensión directa de sí por sí, ni apercepción interior, apropiación de mi deseo de existir por la vía corta de la conciencia, sino solamente por la vía larga de la interpretación de los signos. En breve, mi hipótesis de trabajo filosófico es la reflexión concreta, es decir, el Cogito mediatizado por todo el universo de signos». Esta matriz ontológica-existencial del lenguaje, en el que el hombre encuentra su sentido —vd. Navarro Cerdón, *op. cit.*, p. 173— plantea un proyecto de trabajo que nos traslada a una obra como *Si mismo como otro* —proyecto de reflexión renovada acerca del Cogito cartesiano, mediatizado por el universo de los signos—, el cual no nos parece demasiado lejano de la función desempeñada por los postulados con respecto a la pervivencia y sostenimiento de la conciencia moral individual, que —como esperamos haber justificado—, en cuanto discurso racional acerca del derecho a la creencia y a la esperanza, nos proporciona la medida de la falla estructural en la que consistimos, en la que la libertad, que «como «modo de ser» de un existente : es un nivel estrictamente ontológico, «la cuestión sobre el ser de la libertad»» —Navarro Cerdón, *op. cit.*, p. 175—. Esta reflexión ontológica sobre la libertad se muestra como fundante con respecto a la consideración psicológico-antropológica de la misma, igualmente con respecto a la libertad como realización en una tarea moral y política, en un plexo histórico determinado, e incluso con respecto a la libertad según la esperanza en la que nos hemos detenido a lo largo de este último apartado.

V. La libertad para el mal. La partición originaria de la voluntad en “Wille” y “Willkür”.

«El hombre con todas sus faltas/es mejor que la horda de los ángeles carentes de voluntad» (Haller).

«[S]ólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la apoteosis» (Hamann).

Puede parecer, al menos al principio, atrevida la afirmación de que el origen y la raíz de la capacidad —capacidad (*Vermögen*) que, como veremos, mediante un gesto sólo imputable a la razón se resolverá en una incapacidad (*Unvermögen*)— para hacer el mal anida en la misma definición de la *libertad transcendental* en cuanto capacidad de iniciar por sí mismo absolutamente un estado en el mundo. Pero nos parece que esa misma genealogía corrobora la coherencia con que Kant se aproxima al principio invisible, pero efectivo director (*führend*) de su pensamiento, que es la libertad. La peculiar relación fundante entre razón y libertad, en cuyo mutuo apelarse habita y crece el pensar que nos ocupa, conduce a que la primera no se convierta en una clara y nítida instauración de su legalidad práctica, sino a que, en virtud de su finitud, se halle condenada a verse acompañada *in infinito* por una sombra irreductible, tan inexplicable para ella como su devenir práctica y su compromiso con un interés práctico, lo que, al mismo tiempo que la aleja de cualquier ideal de autotransparencia¹ —la razón constituye un problema y una fuente de apariencias transcendentales para sí misma—, complejiza significativamente su proyección material en el espacio de la historia y el encauzamiento de la difícil huella que la libertad *debe* dejar en él. Tanto el modo en que la razón, mediante el *faktum* de una ley, domina y se adueña (*beherrscht*) de todos los motivos impulsores materiales que se le puedan oponer, como el predominio que los motivos de la sensibilidad puedan adquirir por encima de esa razón legisladora, resulta absolutamente inexplicable (*unerklärlich*) e incomprensible (*unbegreiflich*) para nosotros, pero ha de señalarse que este obstáculo a la penetración intelectual (*Einsicht*) es precisamente lo que promueve y desazona al pensar, pues es de prever que en un mundo en el que todo aconteciera conforme al precepto (*Vorschrift*) de la ley, no admitiría distinción posible entre naturaleza y libertad —sería la viva imagen de un paraíso terrenal en el que a los hombres no les quedaría más tarea que la de recordar y exponer con sus acciones y gestos la comunidad perfecta que siempre han sido y que nunca dejarán de ser, a saber, una *Iglesia visible*—, y —lo que sería verdaderamente terrible para la razón humana— «a nadie se le ocurriría siquiera preguntar la causa»². La cuestión del mal como realidad positiva —no mera ausencia del bien— por la que

¹ Recordemos simplemente algunos pasajes relevantes al respecto en *KprV*, A 128: «[C]ómo pueda una ley constituir por sí misma e inmediatamente un fundamento de determinación de la voluntad (lo cual resulta esencial para toda moralidad) es un problema insoluble para la razón humana y equivale a plantearse: cómo es posible una voluntad libre», y en *GMS*, BA 121-2: «La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad es idéntica a la imposibilidad de encontrar y hacer concebible un interés que el hombre pudiera tomar en las leyes morales; y, sin embargo, toma efectivamente un interés en ellas»; *vd. op. cit.*, BA 124-5: «[T]oda razón humana es, empero, totalmente impotente (*unvermögend*) para explicar cómo ella, sin otros motores, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes [...], sin materia alguna (objeto) de la voluntad en la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un motor y producir un interés que se llamaría moral puro, o, con otras palabras: cómo la razón pura pueda ser práctica. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto estará perdido».

² *Vd. Rel.*, II, p. 71, nota. El pasaje kantiano apunta a la necesidad de pensar la libertad, y de ahí el problema central de la metafísica que representa, a saber, el tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios, como un estar siempre en camino, en ningún momento como un resultado acabado que simplemente tuviera que exponerse, y

apuesta el Criticismo permitirá que, por primera vez en el tratamiento transcendental de la cuestión metafísica por excelencia que es la libertad, encontremos que esa capacidad inteligible de un ser racional finito, por lo demás sometido como el resto de fenómenos en el mundo a la necesidad natural, tiene efectos en el mundo, pues el mal, lejos de invitar a un debate espiritual, es una realidad efectiva y un hecho innegable del mundo, cuya razón de ser será, además, puramente racional, es decir, se trata de algo así como el primer signo sensible, a modo de una magnitud negativa, de la implantación de la libertad¹. Nos parece que únicamente sobre la base de estas observaciones previas cobrará sentido la redacción de un ensayo sobre el origen racional del *mal radical* en la naturaleza humana, como una suerte de fundamento crítico de la historia de la destrucción y aniquilación resultante de la perversión (*Verkehrtheit*) que puede elegir (*wählen*) el arbitrio libre (*freie Willkür*) en la adopción (*Annehmung*) de sus máximas. Mucho más difícil será la redacción, en el fondo imposible para el discurso crítico, de una historia que narrara los progresos y los retrocesos de la instauración de la libertad en el mundo, pues en ésta se da inevitablemente un peculiar entrelazamiento con la realidad efectiva del mal, que ratifica la divergencia con la que debe contar toda voluntad en el momento de tomar una resolución (*Entschließung*) práctica. Creemos no traicionar demasiado la letra del kantismo, si afirmamos que el tratado sobre el mal radical desempeña la función de una suerte de *refutación del idealismo* de la libertad, que aleja de sí un *espiritualismo* que siempre genera monstruos, e impulsa la tarea crítica de profundizar en una nada original que solicita devenir figura y pone de manifiesto la realidad del mal, por el que la razón misma —a diferencia de lo que pueda significar *hacer y construir mundo*, es decir, una unión civil como comunidad política de seres racionales— se hunde y abisma en una nadificación de sí misma que acaba por destruir y aniquilar la intención buena (*gute Gesinnung*), si bien no la potencialidad hacia el bien que la articula, a saber, el germen del bien (*Keim des Gutes*). Así, en su manifestación más inicial, a saber, como libertad del arbitrio (*Freiheit der Willkür*), la libertad se explicita como una propiedad o facultad capaz de traer efectos al mundo, aunque sea adentrándose en las simas de su poder (*können*) para dar lugar a la negación positiva de sí misma que es el mal². Lejos de un ideal

justamente lo que pone en camino el pensamiento de ese concepto es lo incomprensible, la realidad que por inexplicable nos da que pensar. Se trata de un motor del pensamiento que posee una fecunda historia, que según las claves hermenéuticas que proporciona G. Deleuze en *La imagen del pensamiento* —cap. 3 de su *Diferencia y repetición*, vd. pp. 180-192— nos remite hasta Platón, *República*, VII, 523 b ss: «—Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia a un examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer a la percepción nada digno de confianza. —Es claro —dijo Glaucón— que hablas de las cosas que aparecen a lo lejos y de las pinturas sombreadas. —No —repliqué— no has dado con lo que quería decir». A lo que sucede una aclaración de Sócrates que recuerda enormemente la comprensión kantiana de los conflictos antinómicos, a cuyo estudio confiesa Kant —en una conocida carta a Garve, 21-XI-1798— deber el impulso para la redacción de una *Crítica de la razón pura*, que pusiera fin al escándalo de una contradicción aparente de la razón consigo misma, que amenaza con destruirla. Veamos el pasaje platónico: «Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes, puesto que la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea que venga de cerca o de lejos» (*ibid.*).

¹ Defendiendo la pertenencia de la *libertad de y para el mal* al tratamiento transcendental de este concepto metafísico kantiano, mostramos nuestro pleno acuerdo con A.-M. Roviello —vd. *op. cit.*, p. 102, nota 19—, que considera, frente a la opinión de E. Weil en *Problèmes kantians*, p. 150, que la analítica transcendental del ser moral del hombre no se completa más que con la obra sobre la religión.

² Vd. *KprV*, A 187. H. Birault, afirma —en *op. cit.*, p. 107— que ninguna filosofía ha podido jamás reducir la libertad humana a una concepción únicamente positiva de la misma, pues siempre se mostraba necesario y obligado reservar de algún modo un espacio clandestino a la negación posible de la libertad. Precisamente la ausencia de fundamento que caracteriza al hombre se manifiesta paradójicamente como exigencia incondicionada de darse a sí

de autotransparencia, la razón práctica se encuentra escindida entre ella misma y la ley, principiando una distancia en la que arraiga la partición (*Scheidung*) entre la autonomía de la voluntad pura, que pone (*setzt*) la ley, y la libertad del arbitrio, que puede decidir separarse de su mandato, la cual renueva todo acto (*Tat*) de decisión (*Entscheidung*)¹. Nos parece que no hay mejor manera de expresar que la naturaleza no ha hecho al hombre respetuoso de la ley moral, sino que ha dispuesto su voluntad de suerte tal que sólo ella pueda adquirir (*erwerben*) el modo de ser (*Beschaffenheit*) del arbitrio libre que Kant denomina el buen carácter (*guter Charakter*), por lo que habrá que distinguir necesariamente entre ser bueno por naturaleza y estar destinado a hacerse y ser bueno por uno mismo, y sólo este último será el caso de la naturaleza humana².

Si intentamos rastrear la presencia en la obra kantiana de esta escisión interna a la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*), recordaremos que en la primera *Crítica* se introducía a la estructura conceptual de una espontaneidad por libertad como un principio analítico de la razón pura especulativa y en el *Canon de la razón pura* se contemplaba un concepto de libertad práctica que incluía a la libertad pragmática. En cuanto capacidad de elección intemporal de las máximas, conformes o contrarias a la ley, la libertad transcendental volverá a aparecer en la *aclaración crítica* de la *Crítica de la razón práctica* y en la obra sobre la religión. La *Fundamentación* identificaba a la libertad humana con la *Wille*, a saber, una voluntad que quiere (*will*) por sí misma la ley, así como denominaba a la posibilidad de no cumplir la ley, atribuida a la debilidad de un ser sensible como es el hombre, heteronomía, de modo que el arbitrio (*Willkür*) quedaba definitivamente relegado a una consecuencia superable de la finitud humana. La segunda *Crítica* presentaba una definición doble de la libertad, contemplando un sentido *negativo* de la misma, como independencia de las leyes naturales y sumisión de la voluntad a la ley, y un sentido *positivo*, como autolegislación y autonomía, en definitiva, todo ejercicio espontáneo de la razón práctica solicitaba igualmente un momento de receptividad capaz de acoger el sometimiento a la ley. La *Metafísica de las costumbres* se ocupaba asimismo del respecto de la libertad como *autocracia* o capacidad del hombre de hacerse virtuoso a sí mismo y progresar incesantemente en hacerse digno del sumo Bien. En este panorama proporcionado por las obras morales la *Religión dentro de los límites de la mera razón* supondrá un cambio de perspectiva con respecto a la facultad de desear, al preocuparse de la partición interna que desgarr a la voluntad humana y será expresión de su misma libertad³. Pues la libertad, en cuanto «predicado transcendental de la

mismo su propio fundamento, en un camino que puede dirigirse hacia la aniquilación de aquella propiedad causal de la voluntad; cfr. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 100.

¹ Vd. O.P., XXI, p. 470: «Libertad es la propiedad de un hombre en cuanto noumeno. Arbitrio, en cuanto fenómeno».

² Vd. *Rel.*, II, *Obs. General*, p. 122.

³ El ya clásico trabajo de V. Delbos intenta poner remedio a lo que denomina contradicción entre una *libertad responsable* del bien y el mal, capaz de elegir, pues, y la libertad de una voluntad sometida a la ley moral aplicando el método histórico —que, a su vez, impide calibrar la riqueza de la doctrina kantiana de la libertad en su totalidad y sincronía—, de modo que ambas definiciones pertenecerían a dos momentos distintos del pensamiento kantiano, vd. Delbos, *op. cit.*, p. 193. Según este proyecto evolutivo, la *KrV* señalaría la supresión de la distancia entre las nociones críticas de una libertad práctica, o independencia de la voluntad con respecto a la experiencia, y una libertad transcendental, en cuanto problema teórico de pensar la causalidad inteligible de un yo nouménico, pues en virtud de la segunda descubrimos a la primera, que sostiene a su vez el sentido de aquella. Pero, al mismo tiempo, la libertad no se encuentra aún determinada como *ratio essendi* de la ley moral, sino como posible por la razón especulativa. La *Fundamentación* representaría algo así como la presentación de la libertad como autonomía, vd. Delbos, *op. cit.*, p. 377, de modo que ser libre equivaldrá a escapar a la heteronomía y a obrar por deber, calificando a las máximas para una legislación universal, punto de vista para el que el mal provendrá de la complacencia mostrada en relación a las inclinaciones, sin indagar ulteriormente en su fundamento. La *KprV* yuxtapone la libertad en sentido negativo y positivo y su *aclaración crítica* alberga un interesante análisis de la responsabilidad de la falta

causalidad de un ser que pertenece al mundo de los sentidos» puede expresarse de dos maneras, bien como arbitrio (*Willkür*), bien como voluntad (*Wille*).

Aunque la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) —la *facultas appetitiva* de los leibnizianos— resulta común al hombre y al animal, sólo alcanza su nivel propiamente humano con el albedrío (*lubitus*; *Belieben*), y la definición de la facultad de desear según conceptos, en la que se encuentra el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la acción, y no en el objeto, se denominará *facultad de hacer y de omitir a voluntad*¹. En tanto que unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción se llamará arbitrio (*Willkür*), sin la presencia de cuya conciencia se tratará de un mero deseo (*Wunsch*), mientras que la voluntad (*Wille*) será la facultad de desear considerada en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción, que se encontrará en la razón del sujeto, en cuanto razón práctica. El arbitrio libre puede ser, a su vez, animal (*arbitrium brutum*), si se deja determinar por una tendencia sensible, o bien el propiamente humano (*arbitrium liberum*), si actualiza su potencialidad de ser determinado por la razón práctica, de modo que se encuentre ante la disyuntiva de seguir la voz de la razón o desoírla². Mientras que el arbitrio libre se dará máximas o principios subjetivos de la acción, que pueden ser, a su vez, buenas o malas, la voluntad se determinará por la ley práctica, sometiendo cada máxima al criterio de la universalidad y objetividad de la ley moral³, pero el primero sólo será verdaderamente libre si llega a identificarse con la facultad legisladora de la voluntad, pues “arbitrario” kantianamente se referirá en general a algo que haya sido elegido, donde la razón sea condición permanente, mientras que aquello que suele entenderse por una “máxima arbitraria”, a saber, producto de un mero dejarse arrastrar en su decisión por motivos externos a la razón, viene a ser *eine Maxime der beliebigen Wahl*⁴. Una vez establecidos los términos de la distinción interna a la humana facultad de desear en arbitrio y voluntad, podemos proceder a determinar la relación que les une, sin que sea demasiado difícil prever que el

moral y del remordimiento, remitiendo a la libertad transcendental como estructura conceptual que habilita la facultad de elección. La *Rel.* afirmará la realidad del misterio libre que es la elección inteligible del mal, *vd.* Delbos, *op. cit.*, pp. 454-5, de modo que descubra que bajo el nombre común de libertad se hallan contenidas al menos dos nociones bien diferentes, a saber, la que identifica lo libre con el cumplimiento del deber que manda la ley, y la que garantiza la responsabilidad e imputabilidad de nuestras acciones, ya se haya elegido el bien o el mal. Pero, más allá de la perspectiva historicista, nos parece que esa yuxtaposición de sentidos de la libertad acompaña a todo el pensamiento kantiano de la libertad. El mismo Delbos observa su sincronía en la fórmula «*Esta libertad que debe ser dada por fundamento a todas las leyes morales y la imputación según esas leyes*»; *vd.* Delbos, *op. cit.*, p. 455, así como cita la conocida carta a Kiesewetter de 1790, donde se dice que la libertad conocida como causalidad de la voluntad de los seres racionales y la ley moral incondicionada constituyen dos determinaciones recíprocas de la libertad transcendental; *vd.* Delbos, *op. cit.*, p. 391, nota 1.

¹ *Vd.* *MS, Introd.*, I, p. 213. Hemos decidido traducir la expresión *nach Belieben*, que encuentra ciertamente dificultades en su traducción castellana, por *a voluntad*, tras un período de indecisión con respecto a la traducción castellana de A. Cortina —en su edición de *MS*— como *albedrío*, que obligaría a recordar de continuo al lector la distinción entre *Belieben* y *Willkür*, a saber, *albedrío* y *arbitrio*, términos que es corriente encontrar como sinónimos en nuestra lengua, si bien en las ocurrencias de *Belieben* en las que este sustantivo aparezca como elemento integrante de la facultad superior de desear hemos tendido a traducirlo por *albedrío*.

² *Vd.* *op. cit.*, *ibid.*: «El arbitrio que puede ser determinado por la razón pura se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la inclinación (impulso sensible, stimulus) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no determinado; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica»; *cfr.* *KrV*, A 802/B 830.

³ *Vd.* *MS, Introd.*, IV, p. 226.

⁴ *Vd.* *KrV*, A 553/B 581; *cfr.* *KprV*, A 228.

arbitrium liberum está destinado, en cuanto facultad de elección, a identificarse con la autonomía de la voluntad, un auténtico ideal a realizar.

Si bien la posición incondicionada y la necesidad práctica de la ley resulta fuera de toda duda, la finitud humana hace de nuestra obediencia a ella algo subjetivamente contingente, por lo que la imposición (*Eindringen*) de la ley no se traducirá directamente en una sumisión libre a ella o, lo que viene a ser lo mismo, en el hombre conviven dos formas de libertad, a saber, la autonomía moral y la libertad de elección, que no tienen por qué coincidir. Así, el *albedrío* o *Belieben* señalará, aplicado a *Willkür*, la contingencia que afecta a la acción de un ser que tiene la posibilidad de hacer (*tun*) y de omitir (*lassen*), así como de adoptar tal regla de la acción en lugar de otra¹; sin embargo, aplicado a *Wille* indicará más bien la libre necesidad con la que la voluntad autónoma da la ley —la cual puede constituir un principio de determinación del *Willkür*—, es decir, la dicta y prescribe. Por un lado, la segunda *Crítica* ha conformado la figura ideal de una voluntad pura legisladora, que pone la ley moral como principio formal de determinación de la acción, pero, por otro, la voluntad propiamente humana —a la que deben poder aplicarse los principios prácticos *a priori*— se halla afectada (*affiziert*) por la sensibilidad, por lo que no será de extrañar si la descubrimos «situada justo en el medio entre su principio *a priori*, que es formal, y su móvil *a posteriori*, que es material», o si la encontramos «como en la bifurcación de dos sendas» (*gleichsam auf einem Scheidewege*)², desde el momento en que la determinación sensible del *Willkür* implica una resistencia de éste al orden de la voluntad pura, evidenciando una escisión ya evidenciada por el imperativo categórico, que mandaba su subsanación³. La doble consideración con respecto al hombre a que da lugar esa partición, en cuanto miembro de un mundo sensible y de uno inteligible, pondrá de manifiesto que en cuanto *homo noumenon*, aquél estará sometido a una ley que se da a sí mismo, siendo *specie diversus* del hombre sensible (*homo phaenomenon*) que hay en él⁴. De esta manera comienza a tomar forma la escisión interna de la voluntad entre su realidad y su Idea, es decir, la voluntad debe ser lo que es, lo ha sido desde siempre, a saber, una voluntad pura —la autonomía cobra el aspecto de una tarea (*Aufgabe*)—, de modo que la libertad se toma a sí misma como objeto y busca asentar las condiciones de su realización, o lo que viene a ser lo mismo, como mera Idea la voluntad como *Wille* resulta el origen transcendental de la voluntad como *Willkür*⁵ —su expresión más acabada

¹ Nos detenemos en este punto para remitir a las excelentes consideraciones de J.L. Villacañas acerca del término kantiano *Willkür*, las cuales, si bien son introducidas con ocasión de un ensayo concerniente a la *Rechtslehre* kantiana, resultan dilucidatorias con motivo de nuestro estudio del *arbitrio* desde el problema del mal. Reproducimos por ello los siguientes pasajes de su ensayo *Republicanism in Kant*, incluido en el volumen colectivo editado por J. Echevarría, *Del Renacimiento a la Ilustración II*, 2 —vd. nuestra bibliografía—, pp. 313-314: «El arbitrio es tanto una forma objetiva de deseo como una forma activa de relacionarnos con el mundo. Lo importante es que cuando el arbitrio se determina, no inmediatamente por el deseo que integra, sino por la razón que media, tenemos una voluntad. [...] ["A]rbitrio" es una palabra inacabada. Habla de la relación entre una acción y un objeto de su inclinación, pero no dice cómo el sujeto se plantea la acción. De ahí que el arbitrio puede ser libre o animal o humano. Animal es un arbitrio que se determina por la mera inclinación, esto es, por un interés constante observable por el entendimiento, de tal manera que la acción no realiza el rodeo de formas voluntarias en las que el sujeto se expresa. Es arbitrio racional puro si la acción viene determinada por la razón pura, esto es, si el sujeto es liberado de toda determinación de la inclinación y determina el arbitrio por la voluntad pura. Pero el arbitrio que a nosotros nos interesa es el humano, en el cual la inclinación afecta, produce un objeto de deseo y mueve a la acción, pero no determina la acción».

² Vd. GMS, BA 14; cfr. MS, Tugendl., Introd., I, p. 379, nota; cfr. P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 91.

³ Vd. MS, Introd., IV, pp. 221-2.

⁴ Vd. op. cit., Tugendl., §13, p. 439, nota.

⁵ Vd. Rel., I, p. 15, nota: «Pues del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que éste contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las

será la libertad como postulado, en cuanto ideal efectivo de la acción moral—. No contaremos con un signo sensible (*sinnliches Zeichen*) más nítido del progreso en el trabajo de conversión de la *Willkür* en *Wille* que la autocoacción (*Selbstnötigung*), resultado del trabajo moral del hombre, que consiste en avanzar en la tarea de determinar a la voluntad por la sola razón y reivindicar así su independencia (*Unabhängigkeit*) con respecto a móviles sensibles¹.

Una vez presentada la cuestión del mal en el pensamiento kantiano a partir de la escisión que caracteriza a la voluntad finita del hombre, seguiremos el consejo de B. Carnois, según el cual es necesario distinguir entre la estructura propia del *arbitrio libre* y el uso (*Gebrauch*) que éste realice de su libertad. Antes que nada el arbitrio libre representa el espacio de acogida de las máximas, a saber, los principios *subjetivos* de la acción que denotan cómo quiere obrar el agente², los cuales pueden decidir conformarse a principios prácticos *objetivos* y, así, elevarse en ley práctica universal, o bien, transgredir (*übertreten*) —nunca sin cierto pesar interno— a esta última. Por otro lado, sabemos que la voluntad humana no concuerda de modo inmediato con la ley moral, por lo que podrá adoptar como causa motriz (*Bewegursache*) de una acción una regla de la razón, del mismo modo que rechazarla, es decir, sabemos que una voluntad que no coincide completamente con la ley —que no está determinada inmediatamente por el objeto y su representación— puede elegir el mal en sus máximas³. Para que un objeto devenga móvil —principio subjetivo de determinación de la voluntad—, hace falta que haya sido admitido con antelación en la regla de la acción de la voluntad⁴, pues no hay motor determinante sin más por él mismo, sino que es siempre el hombre el que, mediante un acto de su libertad, proporciona alcance determinante a uno u otro, lo que representa el aspecto más elemental de la libertad humana, por el que toda educación práctica ha de comenzar, a saber, acostumbrando a actuar conforme a principios prácticos libremente adoptados, y no por meros resortes sensibles. La cuestión del mal en Kant requiere, por lo tanto, que nos remontemos hasta el momento más inicial de la libertad humana, a saber, hasta la adopción y libre elección de una causa motriz determinante, algo sólo posible por libertad, la cual en cuanto principio inexplorable e inconcebible supondrá un obstáculo para la investigación filosófica y su búsqueda incansable de razones. Estamos limitados, pues, a conocer la libertad del arbitrio como *libertad negativa*, es

máximas de éste para la legislación universal, y por lo tanto de ser por sí misma práctica; al menos en cuanto nosotros podemos entender; cfr. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 103. La escisión interna de la voluntad humana ha sido interpretada por no pocos autores como la distinción entre un poder legislativo de la libertad y uno ejecutivo; vd. L.W. Beck, *A Commentary of...*, pp. 176-181 y pp. 198-9, p. 202; cfr. la distinción entre una *voluntad legisladora* y una *voluntad arbitraria* en P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 429. Como facultad ejecutiva de la voluntad —vd. *MS, Introd.*, I, p. 213—, el arbitrio libre se manifiesta como una *res facti*, pero no puede ser un concepto de experiencia; vd. *Rel.*, I, p. 58, nota: «Que el concepto de libertad del arbitrio no precede a la conciencia de la ley moral en nosotros, sino que solamente se deduce de la determinabilidad de nuestro arbitrio mediante esa ley como mandato incondicionado, de eso puede uno convencerse pronto si uno se pregunta si es consciente de modo seguro e inmediato de una facultad de poder vencer mediante un firme propósito todos los motivos —por grandes que sean— que impulsan a la transgresión (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjurium tauro). Todo el mundo tendrá que confesar que no sabe si, llegado el caso, no vacilaría en su propósito. Sin embargo, el deber le manda incondicionadamente, a saber: que él debe permanecer fiel a ese propósito; y de ello concluye él con razón que tiene que poder también y que por lo tanto su arbitrio es libre».

¹ Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, pp. 134-5.

² Vd. *MS, Introd.*, IV, p. 225: «[L]a máxima es el principio subjetivo para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (es decir, cómo quiere obrar)»; cfr. *op. cit.*, p. 226; cfr. definición de máxima como principio subjetivo del querer *GMS*, BA 15, nota; cfr. *op. cit.*, BA 51, nota y *KprV*, A 35.

³ Vd. *KprV*, A 105.

⁴ Vd. *Rel.*, I, pp. 11-2: «[L]a libertad del arbitrio es de una constitución tan particular que no puede determinarse a la acción por ningún motor, a menos que el hombre lo haya admitido (*aufgenommen*) en su máxima».

decir, como independencia en consideración a móviles determinantes contrarios a la ley, pero nos será incomprensible la resistencia que es capaz de oponer a los resortes sensibles, de por sí no calificados ni como buenos ni como malos. A diferencia del arbitrio animal —únicamente determinado por móviles sensibles—, el arbitrio libre humano «*puede ser determinado por móviles que no son representados más que por la razón*»¹, de modo que será libre al «[poder] *ser determinado por la razón pura*»². De este modo, la libertad del arbitrio, en cuanto libertad de elección, permitirá afirmar que el hombre puede elegir las modalidades de su *heteronomía*, pues, a diferencia del *arbitrium brutum*, el *liberum* propio de nuestra finitud se encuentra solamente influido, pero no determinado por móviles sensibles. Por lo cual, si éste se determina por el móvil de mayor influencia será porque haya decidido de antemano concederle ese puesto, concesión que, junto con sus efectos, le será imputable por su libertad. Pero, en cuanto poder legislativo, la voluntad no tendrá duda alguna acerca de lo que debería hacerse cuando habla la ley práctica³, de modo que esa obediencia (*Gehorsam*) venga a hacer olvidar por un momento la escisión de la voluntad en *Wille* y *Willkür*.

Entre el arbitrio animal y la voluntad divina, el hombre muestra poseer un carácter híbrido, pues, en cuanto ser racional se encuentra dotado de una «*facultad de elegir por él mismo su propia conducta* (sich selbst eine Lebensweise auszuwählen) y de no estar ligado como los otros animales a una conducta única (an eine einzige)»⁴, y en cuanto ser sensible cuenta con una voluntad dotada de la facultad de elegir una máxima conforme o contraria al principio moral y no inmediatamente determinada, como en el caso de un ser divino, a seguir necesariamente la ley moral⁵. De hecho, una voluntad divina, en la que fuera imposible distinguir entre *arbitrio* y *voluntad*, resultaría incapaz de adoptar una máxima que no fuera al mismo tiempo ley objetiva, al ser entonces una *voluntad santa* para la que carecerían de sentido los conceptos de móvil, interés y máxima⁶. Desde este punto de vista el arbitrio que elija una máxima conforme a la ley moral restaurará su libertad originaria y desplegará la libertad de la voluntad legisladora —acto libre y, por lo tanto, contingente, jamás necesario—, mientras que aquél que elija una máxima contraria a la ley moral optará por convertir su libertad en una incapacidad (*Unvermögen*)⁷. El alejamiento de la ley moral posible para el arbitrio no implicará en modo alguno *indeterminismo*, pues sea cual sea su decisión la voluntad humana se determina siempre en función de motivos —«*la intención del hombre en relación a la ley moral no es jamás indiferente*»⁸—. Así, la ley moral será para nosotros un motor (*Triebfeder*) positivo (+a), de modo que quien adopte una máxima

¹ Vd. *KrV*, A 802/B 830.

² Vd. *MS, Introd.*, I, p. 213.

³ Vd. *KU*, §5, AB 16: «Pues donde habla la ley moral no hay objetivamente ninguna elección libre acerca de lo que haya que hacer».

⁴ Vd. *Muth. Anfang*, VIII, p. 112; cfr. *Proleg.*, §53, nota.

⁵ Vd. *GMS*, BA 36-7. La supuesta *libertad total* o *plena* de la voluntad divina, de la voluntad de un ser perfecto, no será la de la autonomía y el trabajo que ésta conlleva, el grado más elevado de libertad y moralidad para nosotros, seres limitados en la medida en que la constitución subjetiva de nuestro arbitrio libre no coincide (*übereinstimmen*) por ella misma con la ley objetiva de la razón práctica; vd. *KprV*, A 141. J. Nabert —en *L'expérience intérieure de la liberté*, obra citada en bibliografía— afirma que la posibilidad del arbitrio libre expresa la libertad de un ser finito sensible, que no tendrá nada de positivo en relación a la causalidad de la razón, pues representa antes que nada la capacidad de resistir a la razón.

⁶ La *Religión dentro de los límites de la mera razón* presentará una conciliación de la libertad con la Idea de Dios como ser necesario —vd. *Rel.*, I, *Obs. general*, pp. 58, nota—, desde el momento en que la noción de autonomía lo tome como ideal de la razón práctica, pero desde el punto de vista de la libertad en tanto que *res facti* la libertad divina carece de la riqueza de posibilidades que ofrece la libertad humana.

⁷ Vd. *MS, Introd.*, IV, p. 227.

⁸ Vd. *Rel.*, I, p. 24.

contraria a la ley (—a) se determinará por un motivo impulsor opuesto y su arbitrio libre será malvado. La *libertad de indiferencia* será equivalente a la negación de la libertad, por lo cual no podrá definirse la libertad del arbitrio simplemente como un poder para el que fuera potestativo actuar conforme o en contra de la ley, como si fuera posible hacerlo en independencia de todo motivo determinante, pues, de ahí, en realidad, no puede resultar acción alguna¹. No debemos, pues, confundir la naturaleza inteligible del arbitrio libre con la manifestación empírica de su libertad, dado que la elección expresa la libertad, pero no puede explicarla (*erklären*). La definición kantiana de la libertad como facultad requiere inevitablemente tomar en consideración una incapacidad (*Unvermögen*) de la que seremos igualmente responsables, pero donde la segunda supone una manifestación empírica de la primera que no debe menospreciarse. Desde la analítica de la razón práctica quedó claro que sin la existencia de la ley moral, la libertad de elección sería meramente ilusoria, en la medida en que todas nuestras decisiones podrían explicarse según determinaciones naturales, así como que sin la elección libre la autonomía dejaría de ser una meta del ánimo virtuoso para constituir el despliegue necesario de una esencia (*automaton spirituale*), más allá de lo cual no podemos saber nada, al tratarse de la libertad, a saber, la única Idea especulativa cuya posibilidad conocemos *a priori*, sin alcanzar nunca a comprenderla².

Como se ha anunciado un poco más arriba, lo establecido en el opúsculo precrítico acerca de las magnitudes negativas representa la base teórica necesaria para el tratamiento del mal como una realidad positiva, al dejar de considerarlo una mera falta o ausencia, en el sentido del *nihil privativum*, pues, como ocurre con la pasión (*Leidenschaft*), el mal uso de la libertad puede derivar en la aniquilación de ésta como espontaneidad absoluta. De este modo, la única relación moralmente aceptable entre voluntad y arbitrio será la subordinación de la segunda a la primera, si bien no debemos olvidar que tenemos noticia empírica de nuestro actuar por libertad en virtud de la libertad del arbitrio —el modo imperativo de dar noticia de sí de la ley moral inaugura un modo de ser práctico imposible de explicar desde la especulación—, mientras que la libertad de la voluntad, además de no poder explicarse a partir de datos fenoménicos, tampoco puede decirse libre o no libre, al no remitir directamente a las acciones, sino a las máximas de éstas, para elevarlas en lo posible a universalidad —*de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma susceptible de constricción alguna*³—. En efecto, es el arbitrio libre el que puede decidir a favor o en contra de la ley, de lo que la experiencia proporciona numerosos ejemplos. Incluso al transgredir la ley en beneficio de las inclinaciones no se encuentra determinado por éstas, sino por las máximas que él mismo adopta libremente, las cuales contienen esa equivocada subordinación, pues aparte de ellas no se encuentra ningún principio determinante del arbitrio

¹ Vd. MS, *Introd.*, IV, p. 226: «Pero la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir (*Vermögen der Wahl*) actuar a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) —como algunos han intentado ciertamente—, si bien el arbitrio, en tanto que fenómeno, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia»; cfr. O.P., XXI, p. 470: «La libertad del arbitrio libre en vista de la elección de lo legal y lo ilegal es mera espontaneidad relativa: es *libertas phaenomenon*. La de la elección de máximas de las acciones es espontáneamente absoluta: *libertas noumenon*»; cfr. *Rel.*, I, pp. 32-3: «Aunque la existencia de esta propensión al mal en la naturaleza humana puede hacerse presente mediante pruebas empíricas del antagonismo, efectivamente real en el tiempo, del arbitrio humano con la ley moral, sin embargo estas pruebas no nos enseñan la auténtica constitución de tal propensión y el fundamento de este antagonismo; por el contrario, este modo de ser (*Beschaffenheit*), puesto que concierne a una relación del arbitrio libre (por lo tanto de un arbitrio cuyo concepto no es empírico), tiene que ser conocida *a priori* a partir del concepto del mal, en cuanto éste es posible según leyes de la libertad (de la obligación y la susceptibilidad de imputación)».

² Vd. KprV, A 5.

³ Vd. MS, *Introd.*, IV, p. 226.

libre¹. De este modo, la heteronomía tendrá su fundamento en la máxima por la que el sujeto decide actuar según ciertos resortes sensibles —susceptibles de recogerse en torno a la rúbrica del amor de sí—, en lugar de según el interés moral, pues el arbitrio libre no recibe las máximas de algún lugar externo a él, sino que las admite (*aufnehmen*) libremente², en lo que reside lo insondable (*unerforschlich*) de la libertad. Es precisamente la vertiente empírica manifestada por la libertad del arbitrio la que condujo a fervientes lectores de la obra crítica kantiana, como fue el caso de Reinhold, a establecer entre arbitrio y voluntad una subordinación contraria a la establecida por Kant, de manera que la libertad residiría, más que en la autonomía de la voluntad, en la independencia de la persona con respecto a la constricción de la razón práctica, como si la transgresión de la ley denotase un gesto más característico de la libertad que el cumplimiento de lo mandado por aquélla, lo que destruiría de raíz la relación imperativa entre libertad y razón que define nuestro ser más propio³. Un texto de la *Metafísica de las costumbres* contiene la réplica kantiana a esa incipiente lectura de su obra:

«La libertad del arbitrio, empero, no puede definirse como la facultad de elegir actuar a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) —como algunos han intentado ciertamente—, si bien el arbitrio, en tanto que *fenómeno*, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal y como se nos manifiesta antes que nada mediante la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros, es decir, la propiedad de no estar *constreñidos* a obrar por ningún fundamento de determinación sensible [...]. Sólo podemos comprender bien lo siguiente: que, aunque el hombre como *ser sensible* muestra, según la experiencia, una facultad de elegir no sólo de acuerdo con la ley sino también en contra de ella, no puede *definirse* así, sin embargo, su libertad como *ser inteligible*, porque los fenómenos no pueden hacer comprensible ningún objeto suprasensible (como el arbitrio libre), y que la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora), aunque la experiencia demuestre con demasiada frecuencia que así ocurre (de lo que no podemos concebir la posibilidad). —Porque una cosa es admitir una proposición (de la experiencia), otra convertirla en *principio explicativo* (del concepto de arbitrio libre) y en característica distintiva general [...]. —La libertad, en relación con la legislación interna de la razón, es sólo una facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad. ¿Cómo puede entonces explicarse aquélla a partir de ésta? Es una definición que añade al concepto práctico todavía su *ejercicio*, tal como lo enseña la experiencia, una *definición bastarda* (*definitio hybrida*), que expone el concepto bajo un punto de iluminación falso»⁴.

¹ Vd. *Rel.*, I, p. 7, nota; cfr. *MS, Introd.*, I, p. 213.

² Vd. *Rel.*, I, p. 43. Cfr. O. Reboul, *op. cit.*, pp. 140-8, el cual distingue entre la libertad como ley y la libertad como elección, dos instancias tan opuestas como complementarias; vd. *Th.Pr.*, p. 282: «[P]referir un estado de determinación de la voluntad frente a otro es simplemente un acto de libertad (*res merae facultatis*, como dicen los juristas), en el que no se toma en cuenta para nada si esa determinación de la voluntad es buena o mala en sí y, por tanto, resulta indiferente a este último respecto».

³ Citamos lo esencial de la tesis de Reinhold por O. Reboul, *op. cit.*, p. 144, que a su vez recoge las citas de V. Delbos, *op. cit.*, p. 456: «La acción de la razón práctica es únicamente involuntaria (*unwillkürlich*) [...]. En el querer moral, la razón práctica no actúa en ella misma y por sí misma ni más ni menos que en el querer inmoral; en los dos casos ella establece la ley [...]. [La libertad] está en la independencia de la persona incluso en consideración de la constricción de la razón práctica». Por otro lado, Ruyssen —en su *Quid de natura et origine mali senserit Kantius*, que citamos en bibliografía— considera que el método crítico kantiano ha separado a la libertad de un modo equidistante tanto de la naturaleza como de la razón, de suerte que la elección del bien resulte tan inexplicable como la del mal y la buena voluntad tan caprichosa como la malvada, siendo la libertad como un péndulo que oscilaría entre los extremos del bien y el mal; vd. *op. cit.*, p. 86.

⁴ Vd. *MS, Introd.*, IV, pp. 226-7: «Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder zuwider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definiert werden — wie es wohl einige versucht haben—, obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch

Las objeciones planteadas por Reinhold delatan una deficiente comprensión del estrecho vínculo existente entre el concepto doctrinal del idealismo transcendental y la doctrina de la libertad, pues el hecho de la inconcebibilidad de la libertad para nosotros no autoriza —indica expresamente Kant— a pensar que sea su manifestación fenoménica el concepto supremo de una metafísica de las costumbres. Por el contrario, constituye una de las leyes fundamentales de una filosofía transcendental la imposibilidad de que un hecho de experiencia sirva para determinar *a priori* lo que sea un principio inteligible como la libertad —lo que desembocaría en la aporía *ex pumice aquam*—, de modo que será más bien este último el que actúe como criterio de distinción de un arbitrio siervo o libre. La innegabilidad proporcionada por la experiencia de que con frecuencia elegimos el mal no implicará que esa mala elección tenga que sernos comprensible, pues en cuanto consecuencia de una acción por libertad se encuentra sometida a la misma prohibición de conocimiento que las acciones moralmente buenas. Defender lo contrario supondría incurrir en una falta ya vislumbrada por H. Cohen, a saber, en la conversión del carácter empírico del sujeto agente en el modelo y del carácter inteligible del mismo en su reproducción¹. La experiencia interna de la libertad —comunicable, por otra parte, a cualquier otro ser racional finito— nos pone en conocimiento de que es la presencia de la ley moral en nosotros la que nos permite reconocer que somos libres —sin la ley moral la libertad nos sería desconocida—, y ese reconocimiento se produce con respecto a la facultad de resistir (*widerstehen*) con firmeza al miedo más terrible —ya actualicemos esa capacidad de resistencia o no—, tanto como en relación a la culpa (*Schuld*) que nos adscribimos si cedemos lo más mínimo a la extorsión o al chantaje, con toda la intransferible responsabilidad que ello conlleva². Pues toda máxima, incluso aquella que transgrede (*übertreten*) la ley, no deja de mantener una relación esencial con ésta —en el fondo se trata de «la regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas»³—, aunque sea para negarla. De ahí, que la cultura práctica del infante, como decíamos al principio de este epígrafe, tenga que comenzar por la adquisición (*Erworbenheit*) de la costumbre de decidir mediante la adopción de máximas por uno mismo, y no por la compulsión de ciertos resortes, pues sólo desde esa base comprenderá más adelante que la moralidad de sus acciones depende de que esas máximas sean susceptibles de elevarse a ley.

keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden [...]. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch, als Sinnenwesen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesen definiert werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir die Möglichkeit nicht begreifen können). —Denn ein anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein anderes, ihn zum Erklärungsprinzip (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal machen [...]. —Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarderklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt».

¹ Vd. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, p. 275.

² Vd. KprV, A 54; cfr. F. Alquié, *La Morale de Kant*, p. 107: «La experiencia moral que prueba la libertad no es solamente la de la buena voluntad, sino también la de la mala conciencia. La experiencia moral es a la vez la experiencia de la ley y la experiencia de no someterse a la ley»; cfr. comentarios de O. Reboul al respecto, *op. cit.*, pp. 146-7.

³ Vd. MS, *Introd.*, IV, p. 225.

V.1 Los infiernos del autoconocimiento: el origen racional del mal radical.

Si dejamos a un lado las *Consideraciones sobre el optimismo* (1759), escrito de juventud marcado por la teodicea leibniziana —la única obra de la que, hasta donde sabemos, su autor se arrepentirá en su madurez—, hasta la obra acerca de la religión Kant abordará la cuestión del mal de una manera indirecta, con ocasión de la aclaración de otros problemas, como pueden ser la justificación del concepto de magnitud negativa, la determinación del principio del imperativo categórico o el esbozo de una filosofía de la historia caracterizada por el progreso. El ensayo precrítico de 1763 consagrado a la introducción en la sabiduría mundana de la noción matemática de *magnitud negativa* establece que, si la ley moral no fuera un móvil con fuerza de determinación sobre el arbitrio libre, habría que explicar la realidad efectiva del mal como una mera falta (*Mangel*) de un motor moral. Sin embargo, dado que la ley constituye un principio positivo y un motor en nosotros, sólo podrá luchar y sobreponerse contra (*wider*) este principio un móvil antagonista, en condiciones de destruir la consecuencia de un principio positivo¹. De ahí, que haya que concluir que la falta de concordancia del arbitrio con la ley moral será solamente la consecuencia de una determinación *realiter* opuesta al arbitrio, es decir, de una resistencia (*Widerstrebung*) efectiva a este —a) mediante un arbitrio malo —recordemos que una acción moralmente indiferente sería resultante únicamente de leyes naturales—. Por otro lado, constituye un paso determinante en la fundamentación del imperativo la intervención de una duda metódica acerca del valor moral de las acciones, con respecto al cual es fácil engañarse², a partir de la que se concluye que, aunque todas las acciones empíricas fueran malvadas, la Idea de deber subsistiría, pues —como leemos en la *Religión*— la tesis del mal radical, innato en la naturaleza humana, carece de relevancia en la dogmática moral, cuyos conceptos seguirán manteniendo la misma fuerza. Observamos asimismo una presencia tangencial del mal en la afirmación de la segunda *Crítica*, según la cual la voluntad humana no puede alcanzar la perfección de una voluntad plenamente conforme a la ley³, inaugurando una distancia irreductible que señala toda la riqueza del trabajo de la moralización. En estrecha relación con la defensa de la realidad efectiva del mal con la que comenzábamos este capítulo, los opúsculos kantianos acerca de la historia subrayan la colaboración de mal y progreso —como es el caso de *Idea para una historia...*—, el primero especialmente visible en el orden de los individuos, y el segundo concerniente a la sociedad en general, en el seno de las comunidades humanas, cuyo principio más evidente será el de la *insociable sociabilidad*, sin la que todos los talentos permanecerían como gérmenes sin desarrollar y la existencia humana tendría lugar en un transcurrir plácido, pero improductivo⁴, de manera que la unidad rivalizante en la envidia, la codicia de honores (*Ehrsucht*), la avidez de lucro (*Habsucht*) y el ansia de dominio (*Herrsucht*), responderían a una sabiduría natural que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene. Por otro lado, con una personal lectura de la narración bíblica del *Génesis*, Kant interpreta el primer pecado, no como venia siendo habitual, a saber, como caída o alienación parcial o total de la libertad original⁵, sino

¹ Vd. *Neg. Gr.*, 1ª secc., A 13; cfr. *Rel.*, p. 9, nota; cfr. *MS, Introd.*, IV, p. 223: «Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente permitida, pero con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*)».

² Vd. *GMS*, BA 26.

³ Vd. *KprV*, A 49.

⁴ Vd. *Idee*, prop. IV, p. 20-1; prop. II, p. 17; prop. VII, p. 25.

⁵ Esta original lectura con respecto a la tradición interpretativa la encontramos en *Muth. Anfang*, VIII, pp. 110-6; acerca de la caída (*Verfall*) como pérdida remitimos a Malebranche, *Rech. de la vérité*, IV, aclaración; cfr. M.

como una conquista libre de la razón, que deviene por primera vez consciente de ella misma y se libera del sometimiento original al instinto, de suerte que el pecado original se traduzca en un auténtico despertar que traiga consigo una liberación y una conquista —en virtud del destino de la sociedad, no de una intervención redentora divina, la falta original podrá entenderse como *felix culpa*—.

Sin embargo, no será hasta una obra enteramente consagrada a la religión, y de ahí a la pregunta a la vez especulativa y práctica *¿qué me es permitido esperar?*, cuando se tome en serio el estudio de una suerte de «*antropología de la vida moral*» (Krüger) —si bien perteneciente de lleno a la determinación y estudio transcendental de un problema metafísico como es la libertad—, el cual pondrá de manifiesto que lo propio de la conciencia religiosa no es tanto el reconocimiento de la existencia de Dios, y de la última consecuencia del imperativo categórico, a saber, la inmortalidad, sino el del abismo que separa la exigencia de la ley y nuestra voluntad, es decir, la toma de conciencia de nuestra capacidad para el mal. Si bien la existencia de éste es de una certeza indemostrable, como no podía ser de otra forma tratándose de un respecto de la libertad, Kant se alejará con nitidez de cualquier posición maniqueísta que sostenga un paralelismo de fuerzas entre el bien y el mal, pues el imperativo categórico seguirá vigente, aunque el conjunto de los individuos viviesen en el mal, de la misma manera en que el mal, que debe su realidad efectiva a una máxima que se ha decidido por libertad, «*nace con el pecado; desaparece con la santidad*»¹, pero su origen tendrá que ser buscado en una excepción hecha a favor de nuestra inclinación, es decir, no en fuentes determinantes del egoísmo². Eliminada la posibilidad de una solución conciliadora, a saber, la propia de los *latitudinarios*, por la que el hombre no sería ni bueno ni malo en sentido moral, Kant reivindicará el *rigorismo*, según el cual el hombre será, o bien totalmente bueno, o bien totalmente malvado, sin que sea posible saltar de continuo de un estado a otro, pues toda máxima, ya sea buena o mala, es adoptada por una decisión inteligible, intemporal, que concierne e implica al conjunto de nuestra existencia. Rechazando atribuir al mal un origen espacio-temporal —por ejemplo, *en el seno materno*, al estilo de algunos teólogos como el profesor del Collegium Fridericianum J. H. Schulz—, Kant sostendrá que más bien resulta contemporáneo de nuestra razón, en cuanto está con nosotros desde el comienzo del uso de nuestra libertad, por lo tanto su existencia viene a constituir algo imputable, una culpa original (*ursprüngliche Schuld*) —como veremos no susceptible de heredarse—, al ser la más personal de todas las deudas (*allerpersönlichsten*), a saber, una *deuda de pecado* (*Sündenschuld*), que dificulta (*erschweren*) —en una dificultad que no impide el trabajo moral, sino que lo impulsa— la victoria (*Sieg*) final del principio bueno sobre el malo en el hombre, que cuenta con un probado derecho (*Recht*) a ese predominio³. Pero el argumento

Gueroult, *Los cinco abismos de la Providencia en Malebranche*, t. III. p. 225s., citados ambos en bibliografía. La *Rel.* recuperará, sin embargo, la doctrina cristiana de la caída —*vd. op. cit.*, pp. 44-5—, como modelo del discurso acerca del mal radical en la naturaleza humana, si bien concierne al paso de la inocencia (*Unschuld*) al pecado en virtud de la caída, mientras que el discurso kantiano fundamenta toda adopción de máximas malas en una propensión (*Hang*) libremente adquirida por nosotros.

¹ *Vd.* J. L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, p. 64, obra incluida en nuestra bibliografía; *cfr. O.P.*, XXI, p. 290, donde se muestra la resistencia kantiana a admitir cualquier atisbo de simetría entre el bien y el mal: «*Hay en el hombre un buen principio, la voz del imperativo categórico; pero no hay en él principio malvado, porque eso sería contradictorio*».

² *Vd. GMS*, BA 57-8.

³ *Vd. Rel.*, II, pp. 94-5. El mal radical ensombrece para siempre la imagen moral que obtengamos de nosotros mismos, pero ello no quiere decir que por su acción devastadora desaparezca aquello responsable de que merezca la pena la vida sobre la tierra, a saber, la justicia y lo que hace de sí el hombre bajo leyes morales. Recordemos al respecto los comentarios kantianos con motivo de unas palabras pronunciadas en el discurso de un parlamentario

decisivo esgrimido por el rigorista contra el término medio entre una buena y una mala disposición del espíritu nos remitirá a lo asentado por el ensayo sobre las magnitudes negativas. No otra cosa más que el desconocimiento de la distinción entre fenómenos y noumenos pudo conducir a Leibniz a desatender la oposición real de dos realidades en un mismo universo de conceptos —por otro lado, teológicamente sostenido en su racionalismo—, permaneciendo en una *realitas noumenon* para la que carece de sentido el par de conceptos de reflexión de concordancia (*Einstimmung*) y oposición (*Widerstreit*)¹. Pero el principio lógico leibniziano, según el cual las realidades nunca se oponen realmente, carecerá de sentido fuera de una relación puramente conceptual, pues en el mundo de los fenómenos (*realitas phaenomenon*) opera la *oposición real* entre sustancias y sus respectivos efectos —lo que trasladado al ámbito moral supone la oposición real de la virtud (+a) al vicio (—a)—, de modo que una puede suprimir el efecto de la otra, una operación cuyas condiciones sólo encontramos en la sensibilidad².

Frente al latitudinarismo, el rigorista sostiene que la elección (*Wahl*) del hombre se ha inclinado desde el principio hacia el mal³, por lo que su fundamento o razón de ser no deberá indagarse en un instinto natural, sino solamente en una regla práctica que el arbitrio libre se ha forjado él mismo, pues es de un innatismo libremente contraído (*zugezogen*). El fundamento del mal no podrá hallarse, pues, en la sensibilidad y en las inclinaciones naturales, en realidad carentes de relación directa con el mal y que más bien pueden servir para perfilar, en virtud de la resistencia opuesta a su fuerza motriz, el trabajo de la intención moral, que, a diferencia de lo que ocurre con el mal como propensión, no pueden sernos imputadas —no debemos responder de su existencia—, a raíz de lo cual será lícito afirmar con plena contundencia que el hombre no es un *ser bestial*⁴. Señala además el discurso kantiano que ha conducido con frecuencia a error el no haber reparado en que, si bien el mal no parece encontrar en la sensibilidad su verdadero origen, sí puede considerarla su asiento, pues, lejos de admitir la existencia en el hombre de una naturaleza pecadora, Kant apuntará a la realidad de una *situación pecadora*, de la que hace uso un acto incomprensible de libertad, con lo que el mal no residirá en las inclinaciones sensibles, sino en la complacencia (*Nachsicht*) que les confiere el arbitrio. En este último gesto se muestra ocultándose el verdadero enemigo de la intención buena, cuya invisibilidad (*Unsichtbarkeit*) —

inglés, *vd. op. cit.*, I, pp. 38-9: «Un miembro del Parlamento inglés profirió en el calor de un debate esta afirmación: «Cada hombre tiene su precio, por el cual se entrega». Si esto es cierto (cosa que cada uno puede decidir por su cuenta), si no se da en ninguna parte una virtud para la cual no pueda encontrarse un grado de tentación (*Versuchung*) capaz de derribarla, si el que nos gane para su partido el espíritu bueno o el malo depende sólo de quien ofrezca más y efectúe el más pronto pago, entonces podría ser universalmente verdadero del hombre lo que dice el Apóstol: «No hay aquí diferencia alguna, todos son sin excepción pecadores, —no hay ninguno que haga el bien (según el espíritu de la ley), ni siquiera uno»»; *cfr. KprV*, A 178-9.

¹ *Vd. KrV*, A 264/B 320-A 265/B 321.

² *Vd. op. cit.*, A 273/B 329-A 274/B 330. Los *Fortschr.* contienen un resumen de la crítica kantiana al racionalismo leibniziano, según la cual el origen de las dificultades de Leibniz provienen de que éste ha ignorado sistemáticamente la función de la sensibilidad, y cuando la reconoce, la intelectualiza, por lo que su fundamentación del principio de razón suficiente tendrá como consecuencia la consideración de las cosas como compuestos de realidad y negación, siendo la negación la ausencia de razón para poner algo que tenga realidad; *vd. op. cit.*, XX, pp. 282-3; *vd. definición del mal en Leibniz, Theod.*, I, n° 32-3 y II, n° 153.

³ *Vd. Muth. Anfang*, VIII, p. 115: «La historia de la Naturaleza comienza por el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre»; *cfr. Rel.*, II, p. 68, nota.

⁴ *Vd. Rel.*, I, pp. 31-2; *cfr. op. cit.*, II, p. 69: «Las inclinaciones naturales son, consideradas en sí mismas, buenas, esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas a las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad». El horizonte de la felicidad será, pues, el horizonte de sentido del conjunto de nuestras inclinaciones.

invisible como la libertad de la que proviene— contrasta claramente con la mostración franca y carente de disfraz de las inclinaciones naturales, un fundamento explicativo que suele mantenerse siempre encubierto y que la expresión de enemigo invisible (*unsichtbarer Feind*) pretende hacer representable (*vorstellig*) como tal sólo para el uso práctico de la razón¹. Por otro lado, tampoco será posible hallar ese fundamento en una razón que decida liberarse de sí misma, en la medida en que se desprenda del vínculo esencial que la liga a la ley moral, lo que haría de ella una razón maliciosa (*boshaft*) —una voluntad absolutamente mala—, que elevaría el antagonismo (*Widerstreit*) a la ley al rango de motor (*Triebfeder*). Se trataría de una corrupción (*Verderbnis*) de la razón moralmente legisladora, en la creencia de que podría obrar libremente desprendiéndose del vínculo que la une a la ley moral, que haría de nosotros seres diabólicos (*teufliches Wesen*), atribución que tampoco parece corresponder al hombre². Se llamará, pues, “malvado” a un hombre, no tanto porque realice acciones malas (contrarias a la ley moral), sino porque éstas sean tales que dejen concluir máximas malas en él. Dado que resulta imposible observar el fundamento de las máximas³ —incluso las de uno mismo, puesto que nos mostramos especialmente dispuestos a faltar a la verdad cuando se trata de dejar en buen lugar nuestro carácter moral—, el juicio que sentencie la maldad del autor (*Täter*) de ciertas acciones no podrá basarse con certeza en la experiencia, puesto que para concluir ese carácter habría que extraer *a priori* de algunas acciones conscientemente malas de aquél un fundamento de todas las máximas moralmente deleznales, fundamento que será a su vez una máxima. Ese fundamento subjetivo de la adopción de máximas será inevitablemente un acto de libertad (*Actus der Freiheit*), pues, si se tratara de un mero impulso natural, podría explicarse mediante causas naturales, de modo que, puesto que el primer fundamento de las máximas no reside en la experiencia, el bien y el mal en el hombre será llamado *innato* (*angeboren*), «en el sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia»⁴. Por lo tanto, el amor de sí (*Selbstliebe*), es decir, las razones de la sensibilidad o las inclinaciones representan la fuente (*Quell*) del mal si son tomadas como principio de determinación de todas nuestras máximas. Si ese amor propio permaneciera, sin embargo, subordinado en nuestra máxima al sentimiento moral podría ser bueno. Así, la parte inteligible del hombre se convierte en la escena fundamental en la que se origina tanto el bien como el mal y este último no tendrá su origen en la naturaleza fenoménica

¹ Vd. *Rel.*, II, pp. 68-72; vd. *op. cit.*, p. 68, nota: «Las inclinaciones solamente dificultan la ejecución (*Ausführung*) de la máxima buena opuesta; el mal auténtico, en cambio, consiste en que uno no quiere resistir a aquellas inclinaciones cuando le incitan a la transgresión, y esta intención es propiamente el verdadero enemigo»; cfr. *op. cit.*, pp. 70-1: «[N]o tiene por qué extrañar que un Apóstol represente este enemigo invisible, cognoscible sólo por sus efectos sobre nosotros, corruptor de los principios, como exterior a nosotros y precisamente como espíritu malo: «No tenemos que combatir contra carne y sangre (las inclinaciones naturales), sino contra principes y poderosos — contra *spiritus malos*»».

² Vd. *op. cit.*, I, p. 32; cfr. *prag. Anthropol.*, II, A III, De las cualidades que se siguen meramente de que el hombre tenga un carácter o carezca de él, A 269/B 267.

³ Vd. *Rel.*, I, pp. 6 y 7, nota; cfr. *op. cit.*, II, p. 78: «[I]ncluso la experiencia interna del hombre en él mismo no le permite penetrar (*durchschauen*) las profundidades de su corazón de modo que pudiese alcanzar por autoobservación (*Selbstbetrachtung*) un conocimiento totalmente seguro acerca del fundamento de las máximas que reconoce como suyas y acerca de la pureza y firmeza de las mismas»; cfr. *op. cit.*, p. 87.

⁴ Vd. *Rel.*, I, p. 8; cfr. *op. cit.*, pp. 7-8: «Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción (*Annehmung*) de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que mediante las mismas expresa a la vez el carácter de su especie».

del hombre, sino más bien en su ser metafísico, en su ser libre¹. La manera de pensar que considera la ausencia de vicio como una conformidad de la disposición moral a la ley ya se muestra como una perversión radical del corazón humano, al detenerse en la consideración de la ley según la letra, de modo que la mentira concerniente a las intenciones de la acción —por otro lado, siempre probable, dado que las intenciones profundas del individuo permanecen ocultas hasta para él mismo— supondrá el verdadero impulso para la misma² y la tendencia a cargarse a uno mismo con falsas interpretaciones acerca de la ley moral será fundamento capital del mal³. Como la introspección no es suficiente para conocer las auténticas intenciones del individuo —no habrá saber privilegiado acerca de las propias intenciones—, resultará fácil engañarse al respecto, porque «no se abusa jamás tan fácilmente como quien favorece la buena opinión que se tiene de sí mismo»⁴. Es el sujeto el que pretende presuntuosamente colmar la indeterminación original de su intención (*Gesinnung*) con la aparente certeza acerca de la bondad de esta última, desprendiéndose así del deber irrenunciable de mejorar y perfeccionarse de continuo, siendo víctima de un engaño o ilusión que aspira a hacer olvidar la distancia entre la libertad transcendental y la conciencia subjetiva a la que se manifiesta, aspiración que conlleva la admisión de una intuición intelectual —autointuición en este caso— del origen de las máximas que es la libertad, a pesar de que la razón misma es consciente por sí misma de su incapacidad para satisfacer esa necesidad de determinar el valor moral de sus acciones⁵. El fanatismo —pretendida experiencia interna del carácter moral de nuestras máximas— la superstición —pretendida experiencia de una confirmación externa del valor moral de las mismas— y la iluminación —las luces que pueda tener el entendimiento en relación a lo sobrenatural—, en cuanto desviaciones de una razón que franquea airoso sus límites, suponen diversas manifestaciones de este autoengaño que concierne a la actitud moral. Como una suerte de *pendant* de la apariencia transcendental especulativa, la locura práctica (*praktischer Wahn*) representa, en tanto que una de las sofisticaciones de la razón, una de las manifestaciones originarias del mal⁶. Éste, como la libertad a la que pertenece, renace bajo los aspectos más insospechados y de la manera más ladina, que cada individuo debe archivar para sí —como parte de su tarea de autoconocimiento— mientras que el filósofo transcendental se ocupará además de determinar sus múltiples apariciones en el escenario de la historia⁷. Pero el estado o constitución (*Beschaffenheit*) que mejor podrá definir nuestra relación con el mal que producimos

¹ Vd. V. Delbos, *op. cit.*, p. 618, señala que la moral kantiana guarda «del racionalismo socrático, platónico y leibniziano, esta idea de que la voluntad del hombre no puede jamás perseguir deliberadamente el mal por el mal»; cfr. O. Reboul, *op. cit.*, pp. 94-6.

² Vd. *Rel.*, I, p. 36; cfr. A.-M. Roviello, *op. cit.*, II, §6, *La invisibilidad de la libertad, fundamento de la Selbsttäuschung*, pp. 136-143.

³ Vd. *Rel.*, I, p. 45, nota.

⁴ Vd. *op. cit.*, II, p. 87.

⁵ Vd. *op. cit.*, I, p. 63, nota.

⁶ Vd. *op. cit.*, II, p. 68: «[A]quellos hombres esforzados desconocieron a su enemigo, el cual no ha de ser buscado en las inclinaciones naturales, meramente indisciplinadas pero que se presentan abiertamente y sin disfraz a la conciencia de todos, sino que es un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la razón y es, por ello, tanto más peligroso».

⁷ Vd. *GMS*, BA 23, cfr. *op. cit.*, BA 25-6, donde se apunta la posibilidad de un autoengaño con respecto a la propia moralidad, que sólo se desarrollará en el texto sobre la religión —vd. *Rel.*, I, p. 61— y se muestra como una coartada de nuestra conciencia para transgredir el respeto que debemos a la ley. El espacio de la filosofía teórica reservado a un estudio semejante será la *Dialéctica transcendental*.

(*hervorbringen*) por libertad será el de una propensión (*Hang*)¹, «fundamento subjetivo de determinación del arbitrio, fundamento que precede (*vorhergehen*) a todo acto»², concerniente a una determinación del arbitrio libre que podemos conocer *a priori* a partir del concepto de mal, posible según leyes de la libertad³. Por esta razón, no estará contenida analíticamente en el concepto de hombre, sino que su pertenencia al arbitrio ilumina su carácter contingente (*zufällig*) —puede considerarse «como subjetivamente necesaria en todo hombre, incluso en el mejor»⁴—, una contingencia que nunca podría derivarse de meras limitaciones (*Schranken*) de nuestra naturaleza, sino de la libertad del arbitrio⁵, como un falta originaria (*peccatum originarium*), que tiene su origen exclusivamente en la razón, se produce fuera del tiempo y es fundamento formal de todo acto —en lo que se refiere a la materia de las acciones— que según la materia sea contrario a la ley moral:

«[B]ajo el concepto de propensión se entiende un fundamento subjetivo de determinación del arbitrio, fundamento que *precede a todo acto*, y que, por lo tanto, él mismo todavía no es un acto; habría, pues, una contradicción en el concepto de una mera propensión al mal si esta expresión no pudiese tomarse en cierto modo en dos significaciones diferentes que, sin embargo, se dejan ambas unir con el concepto de la libertad. Pero la expresión «un acto» en general puede valer tanto del uso de la libertad mediante el cual es acogida en el arbitrio la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella), como también de aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los objetos del arbitrio) son ejecutadas conforme a aquella máxima. La propensión al mal es, pues, un acto en la primera significación (*peccatum originarium*) y, a la vez, el fundamento formal de todo acto —tomado en el segundo sentido— contrario a la ley, acto que según la materia está en pugna con la ley y es llamado vicio (*peccatum derivativum*) [...]. Aquella es un acto inteligible, cognoscible solamente por la razón sin ninguna condición de tiempo; éste es algo sensible, empírico, dado en el tiempo (*factum phaenomenon*)»⁶.

Nada más lejano a esta concepción del origen del mal que la hipótesis de un pecado original que hubiera acontecido en el inicio de los tiempos o en un cierto momento de la vida de cada individuo, pues con ello se daría lugar a la ya denunciada contradicción de buscar un origen temporal de las acciones libres en cuanto tales, así como de la constitución moral del hombre, puesta fuera de juego desde la discusión acerca de la libertad transcendental, desde el momento en que cualquiera que haya sido su comportamiento anterior, éste será en todo momento libre y

¹ Acerca de la distinción entre la *propensión* (*Hang*) y la *disposición* (*Anlage*), vd. *Rel.*, I, p. 21; cfr. asimismo *op. cit.*, I, p. 20, nota, donde se establecen las notas que distinguen a la propensión —que puede ser *natural/física* o *moral*— de la *inclinación*, el *instinto* y la *pasión*; cfr. *prag. Anthropol.*, III, §73.

² Vd. *Rel.*, I, p. 25.

³ Vd. *op. cit.*, I, p. 33.

⁴ Vd. *op. cit.*, I, p. 27.

⁵ Vd. *op. cit.*, I, pp. 25 y 46.

⁶ Vd. *Rel.*, I, pp. 25-6: «[V]ersteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorher geht, mithin selbst noch nicht Tat ist; da denn in dem Begriffe, eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber den Ausdruck von einer Tat überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund alle gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird [...]. Jene ist intelligibele Tat, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*)»; cfr. *op. cit.*, p. 40 y 42; cfr. *Muth. Anfang*, VIII, p. 123.

no estará determinado necesariamente por ninguna relación mecánica-causal en sus acciones¹. Aquél que abuse (*mißbrauchen*) de su libertad, en un acto inteligible que será responsable de los *facta phaenomena* subsiguientes, rechaza libremente hacer un uso (*Gebrauch*) del arbitrio libre para el bien, actualizando la posibilidad inherente a la libertad de aniquilarse a sí misma y renegar de sí, en lugar de contribuir a la realización de su objeto total, inversión acerca de la que la experiencia tiene mucho que decir, lo que permite ahorrar una prueba protocolaria. El origen libre del mal supone la fuente de su incomprensibilidad para nosotros —incapaces de explicarlo, puesto que, como es bien sabido, solamente los acontecimientos que suceden según el mecanismo natural son susceptibles de explicación desde el punto de vista crítico—, de hecho, su elección es un acto inteligible (*intelligibele Tat*), que no puede darse en la experiencia, sino que la precede, proporcionando el perfil moral de nuestro carácter, de nuestra constitución (*Beschaffenheit*) moral, de suerte que podamos concluir que somos incapaces de explicar (*erklären*) la razón o fundamento inteligible de nuestras acciones malas, al no poder indicar la causa de una propiedad fundamental (*Grundeigenschaft*) que forma una parte inextirpable de nuestra naturaleza. Por qué tienen lugar acciones provenientes de máximas contrarias a la ley —volveremos a la inocuidad de los resortes sensibles en su manifiesta materialidad ante la *perversión* inaprehensible del uso de la libertad para el mal— es algo que no podemos explicar, pero lo que sí estaremos en condiciones de afirmar con contundencia, desde la autoridad que nos confiere la Idea práctica de libertad, será que, aunque la experiencia nos proporciona un buen número de datos que confirman la efectividad de la facultad humana de elegir en contra de la ley, la libertad jamás podrá consistir en ello, es decir, jamás estaremos autorizados —como veíamos más arriba— a invertir las tornas del discurso moral y convertir las manifestaciones fenoménicas de la libertad en nosotros en el índice de inteligibilidad de ésta como Idea de la razón práctica². En este sentido, el mal será denominado *radical* porque corrompe el fundamento (*Grund*) de todas las máximas³, pero se trata de un fundamento él mismo carente de fundamento (*grundlos*), pues carecemos siquiera de uno concebible (*begreiflicher Grund*) del que pudiera derivarse la realidad del mal⁴. La propensión (*Hang*) al mismo comportará, a entender de Kant, tres grados —constituyentes de algo así como la *forma a priori* de la pecabilidad—, a saber la fragilidad (*Gebrechlichkeit*) o debilidad (*Schwäche*) —ineptitud para cumplir en la práctica la ley moral,

¹ Vd. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 425: «El mal dejaría de ser el mal si dejara de ser “una manera de ser de la libertad que le viene de la libertad”. El mal no tiene, por lo tanto, origen en el sentido de causa antecedente: “toda acción mala, cuando se busca el origen racional, debe ser considerada como si el hombre hubiera incurrido en ella directamente del estado de inocencia”. Todo reside en ese “como si”, que es el equivalente filosófico del mito de la caída; es el mito racional del surgimiento, del tránsito instantáneo de la inocencia al pecado; como Adán (más bien que en Adán) comenzamos el mal»; cfr. J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, pp. 211-2; B. Carnois nos proporciona en su *op. cit.* una cita del teólogo K. Barth, *Dogmatique*, XVIII, pp. 149-150, que subraya que el hombre vive en una propensión al mal, por lo que no hay tiempo en el que fuera totalmente inocente, pues de un modo incomprensible se encuentra ya siempre ligado por libertad al mal, hasta el punto de que «porque es, la transgresión se produce: contra él mismo, sin duda, pero siempre por él mismo, en virtud de la negación y de la pérdida de su libertad, la cual es su libertad para Dios y el prójimo, y nada más; pero el camino de la servidumbre al que ha dado impronta de hecho resulta de su acción, de su ser».

² Vd. O.P., XXI, p. 471; cfr. MS, *Introd.*, IV, p. 226; cfr. MS, *Rechtsl.*, 2ª parte, 1ª secc., Obs. A, p. 321, nota; cfr. *op. cit.*, *Tugendl.*, *Introd.*, I, p. 379.

³ J. Bohatec —en su *Die Religionsphilosophie Kants...*, p. 269, que incluimos en nuestra bibliografía— considera que dicha denominación proviene de Baumgarten, si bien éste sitúa el principio del mal en un conocimiento práctico, mientras que Kant lo hace en la elección incognoscible de las máximas.

⁴ Vd. *Rel.*, I, p. 35 y 47; cfr. P. Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 262 y B. Carnois, *op. cit.*, p. 165: «No conocemos el suelo en el que el mal arraiga, es en ese fondo abismal donde la realidad del mal arraiga».

que la voluntad ya ha acogido en su máxima—, la impureza (*Unlautbarkeit*) —en virtud de la cual la voluntad, en lugar de adoptar en la máxima de su arbitrio únicamente la ley moral como motor suficiente, escucha y atiende a otros móviles para determinarse a actuar conforme al deber— y la malignidad (*Bösartigkeit*) o corrupción (*Verderbtheit*) del corazón humano —una perversión (*Verkehrtheit*) que invierte (*umkehrt*) el orden moral en consideración de los motivos impulsores del arbitrio libre—, en una explicitación progresiva de una misma propensión en tres momentos estrechamente ligados entre sí, donde el segundo parece suministrar a la primera el apoyo de un contenido y la tercera permite cobrar conciencia del fenómeno de la perversión presente en la impureza de las intenciones (*Gesinnungen*). No es algo poco habitual ni ilegítimo en la filosofía transcendental kantiana el proceder a la descripción de un *dato de conciencia*, antes de haber establecido las condiciones de la realidad (*Realität*) del mismo, como ocurrió en el avance mediante un método analítico por parte de la *Fundamentación*, donde, antes de probar la objetividad del concepto de deber, se observaba un intento de analizar la noción tal y como se muestra al Juicio práctico del entendimiento humano, así como en los *Prolegómenos*, donde, antes de afirmar las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, se aceptaba la realidad efectiva del *factum* ciencia, elección que, como es bien sabido, sería interpretada de un modo particular por el neokantismo. Pues bien, sostenemos que algo semejante ocurrirá en la obra sobre la religión, en la que, antes de afirmar la existencia del mal radical en todo hombre, se procede —para sorpresa de algunos— a indagar en el fondo de la conciencia humana con el propósito de descubrir lo que ésta sabe de la propensión al mal que parece anidar en ella¹. Una consideración más detenida de los grados de la propensión del hombre hacia el mal permitirá reconocer que, sin embargo, en virtud de la autonomía de la voluntad y de la disposición originaria al bien que en ella habita, la ley moral se encuentra en nosotros como motivo impulsor (*Triebfeder*) para hacer el bien, de donde debe partir toda reflexión moral, si bien constataremos igualmente que no pocas veces incumplimos la llamada de esa apelación (*Anruf*)². En segundo lugar, la observación

¹ Dos importantes estudiosos de la obra kantiana sobre la religión, O. Reboul y J.-L. Bruch han mostrado serias reticencias con respecto a este modo de proceder, *vd.* Reboul, *op. cit.*, pp. 90-2; especialmente p. 92: «Parece que hay una contradicción; Kant nos dice, por una parte, que no se tiene derecho para concluir a partir de un acto malvado el carácter malvado del agente; pero, por otra parte, se arroga el derecho y se apoya sobre ciertos actos empíricos para probar el carácter malvado de todo el género humano. J.-L. Bruch responde al respecto que no hay simetría entre el acto virtuoso y el acto malvado en su relación con la intención y con la cualidad moral del agente: si bien el acto exteriormente bueno puede no ser más que un remedo, «no se remeda el mal, no se puede sino llevarlo a cabo» (p. 64)»; J.-L. Bruch, por su parte, afirma en su *op. cit.*, pp. 66-7, que «Kant describe las estructuras de una conciencia por las que el mal es posible, siempre antes de establecer la realidad efectiva del mal: a la disposición original para el bien deducida de nuestra naturaleza sensible e inteligible (1ª sección) opone una propensión al mal, predisposición o fundamento subjetivo de la inclinación al mal. Descifra de alguna manera la esencia abstracta de la pecabilidad, sin deducirla ni observarla»; *cfr.* también *op. cit.*, p. 68. Reboul señala su desacuerdo con Bruch en lo que concierne a la reducción de los tres niveles de la propensión al mal a la articulación en uno solo, de manera que la impureza fuera ya una perversión de las máximas, pues ninguno de esos momentos podrá considerarse propiamente culpable (*schuldig*), sino solamente malo. Así, en la impureza, como fuente del engaño de la propia conciencia, cuando, por ejemplo, se toman deseos propios por realidades, se da una debilidad, pero de ningún modo algo intencional aún, de modo que según Reboul, en lugar del despliegue de una forma de la pecabilidad (Bruch) que es la propensión al mal, habría que hablar más bien de una *materia* del mal moral, *vd.* *op. cit.*, p. 99. Nosotros por nuestra parte remitimos a la lectura de *Rel.*, pp. 5-6, que quizás pueda por sí sola deshacer muchos entuertos.

² Se trata de la certeza que es capaz de alcanzar nuestra conciencia moral, que actúa como *tribunal moral interno* de cada cual, en virtud de la escisión posible del individuo en un componente fenoménico y otro nouménico —proceder expuesto y razonado en la *Tugendl.*, §13, *El deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato*, pp. 437-440; *cfr.* *KprV*, 175-6; *cfr.* *Rel.*, IV, §4, pp. 287-8—, certeza que encontramos expresada en la sentencia de San Pablo, citada por Kant, «no hago el bien que quiero y cometo el mal que no quiero»; en *Rom.*, VII,

interna nos confirmará que, cuando realizamos una acción conforme a ley (*gesetzmäßig*), no actuamos necesariamente —los ejemplos proporcionados en la primera sección de la *Fundamentación* se apoyan en esta certeza— por respeto hacia la ley, sino que pueden intervenir otros móviles provenientes de la sensibilidad, los cuales se yuxtapongan al motor propiamente moral, de cuya conjunción surgirán acciones conformes a la ley, según la letra, pero en el fondo carentes de auténtico carácter moral. En tercer lugar, la observación interior y el progreso en el conocimiento de uno mismo¹ acrecentará la sospecha de que, como revelará el análisis *a priori* ensayado en la sección de la *Religión* consagrada a la realidad del mal y su origen racional, la propensión al mal consiste en una inversión (*Umkehrung*) del orden moral de los motivos impulsores que el hombre admite como articulantes de sus máximas, de ahí, que podamos advertir con mayor nitidez la naturaleza fundante de esa propensión cada vez que se vivan situaciones en las que no se dé conjunción, sino más bien colisión, entre motores sensibles y morales, enfrentamiento que no podrá solucionarse más que con la victoria de los unos sobre los otros. De la misma manera en que la buena voluntad tampoco se muestra con claridad a la conciencia común más que en lucha con las inclinaciones, la propensión al mal se manifestará de un modo más nítido cuando aquéllas entren en conflicto con la ley moral. Así como la primera parecía resaltar en aquellos casos en los que no podía cumplirse el deber más que renunciando a dar satisfacción a alguna inclinación sensible o a todas en su conjunto, en el caso de la mala voluntad será preferible, con el fin de constatar la supremacía que confiere a los motores sensibles, proceder al examen de las situaciones en las que la facultad de desear no puede ceder el paso a la determinación por sus inclinaciones más que renunciando a seguir la ley moral². Es decir, puesto que el hombre acoge *de modo natural* en sus máximas tanto el motivo impulsor de la ley moral como el del amor de sí, la diferencia de las máximas no dependerá únicamente de la diferencia *material* entre los motores elegidos —lo que haría del hombre alguien al mismo tiempo bueno y malo a la vez—, sino de la *subordinación* de los mismos, que afecta a la forma de la máxima, haciendo de uno de los motivos impulsores la condición del otro. A pesar del acontecimiento de esta inversión, la acción concreta puede tener lugar con una apariencia tan conforme a ley como si proviniese de principios legítimos morales, lo que ocurre cuando, por ejemplo, la razón emplea la unidad de las máximas, propia de la determinación por la ley moral, para introducir en los motivos impulsores de la inclinación una unidad que éstos no encontrarían de otro modo, constituyéndose en el ideal de la imaginación que viene a llamarse felicidad, con lo que según su carácter empírico la acción podrá ser buena, mientras que según el inteligible, mala. De ahí, que la corrupción más iluminadora con respecto a la naturaleza aniquiladora del mal sea la que afecta al mejor de los hombres, pues en caso de comprobarse su realidad efectiva en éste se habrá probado indirectamente su universalidad en todos los hombres y su definitiva inherencia en

p. 19; *cfr.* Leibniz, *Theod.*, II, §154, que interpreta la siguiente frase de la Medea de Ovidio como la posibilidad de que el mal se disfraze de bien moral: «*Video meliora proboque, deteriora sequor*».

¹ *Vd.* *MS*, *Tugendl.*, §§14-5, pp. 441-2.

² *Vd.* *Rel.*, I, pp. 33-4: «[D]ado que *de modo natural* acoge ambas cosas [la ley moral y motivos impulsores de la sensibilidad] en su máxima, dado que además encontraría cada una de ellas —si estuviese sola— suficiente para la determinación de la voluntad, así, si la diferencia de las máximas dependiese meramente de la diferencia de los motivos impulsores (la materia de las máximas), a saber, de si es la ley o el impulso de los sentidos lo que proporciona el motivo impulsor, entonces el hombre sería a la vez moralmente bueno y moralmente malo; lo cual se contradice [...]. Por lo tanto, la diferencia —esto es: si el hombre es bueno o malo— tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima), sino en la subordinación (la forma de la máxima): de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro».

la naturaleza humana¹. Por otro lado, el mal será tan universal como contingente desde el punto de vista de la legalidad natural, en virtud de su inherencia a nuestra libertad, y, a pesar del profundo arraigo de esa propensión en el arbitrio libre, que nos obliga a considerarlo parte de la misma naturaleza del hombre, nos será imputado (*zugerechnet*)², pues no en vano apela a nuestro *carácter inteligible*, es decir, a nuestra capacidad causal de comenzar absolutamente un estado en el mundo. La corrupción del mejor de los hombres partirá de la certeza de que la creencia en la pureza de su intención —desde el momento en que su acción se muestre conforme a la ley moral— puede estar ocultando en el fondo la más solapada de las maldades, por lo que el *fariseísmo*, a saber, el creer justificadas las propias obras o el tomar la no culpabilidad exterior por inocencia, que demuestra que el hombre sabe mentir a su propia conciencia³, será un buen hilo conductor de la concepción kantiana del mal y su presencia innata en la naturaleza humana. La identidad aparente de un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*) y moralmente bueno (*moraliter bonus*) en lo que compete a la concordancia de las acciones con la ley dificulta aún más la distinción de las acciones impulsadas sólo por la ley moral de las que únicamente siguen su letra. Intentando una suerte de revisión de lo que hemos discutido hasta el momento, señalaremos que el origen del mal es insondable (*unerforschlich*) —como una disonancia (*Verstimmung*) del arbitrio que provocamos libremente⁴—. Lo que, sin embargo, sí sabemos y cuyas consecuencias podemos indagar es que el principio del mal no puede hallarse ni en la sensibilidad ni en una oscura perversión de la razón —sino más bien en una desconocida síntesis de ambas—, pues, por un lado, las inclinaciones sensibles no son ni buenas ni malas —se encuentran en nosotros sin que lo hayamos querido—, pudiendo servir, entonces, tanto para el bien como para el mal, mientras que el mal *es* por nuestra voluntad y por nuestra libertad, precisamente por lo cual nos es imputado (*zugerechnet*)⁵. Por otro lado, tampoco será posible

¹ Vd. *Rel.*, I, p. 23. No habrá contradicción alguna entre lo afirmado en este texto citado y la atribución del mal a todo el género humano por naturaleza —como sostiene Bruch, *op. cit.*, p. 62—, sino que la corrupción del “mejor hombre” constituye la prueba *a fortiori* de la del resto de la humanidad. Si el mejor ha caído en la auto-aniquilación de su libertad, quien del resto podrá escapar a esa interna y arraigada tendencia a la inversión de la moralidad. Según Reboul se trata de un método que permite una descripción singularmente profunda y moderna del mal moral —vd. *op. cit.*, p. 93—, lo que le enfrenta a la lectura de G. Krüger —vd. *op. cit.*—, que considera que Kant titubea en este punto entre una definición del mal como un acto de razón y otra tomada de la experiencia, en cuanto impotencia de la virtud ante la fragilidad y la impureza.

² Vd. *MS, Rechtsl., Obs. General*, A, p. 320, nota: «Cualquier transgresión de la ley puede explicarse del siguiente modo y no puede explicarse de ningún otro: que la transgresión surge de una máxima del delincuente (la máxima de darse a sí mismo tal crimen como regla); porque si la deriváramos de un impulso sensible, no la habría cometido como un ser libre y no podríamos imputársela».

³ Vd. *Rel.*, I, p. 45, nota. La *perfidia* (*Tücke*) o *dolus malus*, en tanto que culpa premeditada por el hombre, consiste precisamente en engañarse a uno mismo acerca de las propias intenciones, sin inquietarse lo más mínimo por la intención propia en el caso de que las acciones no produzcan nada malo, sino más bien utilizando esto último como prueba de su justificación; vd. *op. cit.*, I, pp. 37-8. En este mismo sentido aquello que muchos hombres consideran y denominan su *fe* o *creencia* —donde Kant indaga precisamente la existencia de ejemplos de *mala fe*—, si no se ha investigado suficientemente en el fuero interno de cada cual, puede ocultar una de las mentiras más ineptas ante Aquél para el que ningún corazón está oculto, y al mismo tiempo, la más criminal, como es el caso de la que M. de Unamuno describe magistralmente en su novela *San Manuel Bueno, mártir*.

⁴ Vd. *Rel.*, I, pp. 46-7. En algún lugar, entre una disposición inocente y una pasión devastadora, se halla el mal radical, desconocido para toda observación psicológica; vd. P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 132: «La psicología no me muestra jamás el nacimiento de lo impuro».

⁵ Vd. *GMS, BA 118*: «[El hombre] no responde de sus apetitos e impulsos (y, por tanto, la naturaleza entera del mundo sensible) y no los atribuye a su verdadero yo, esto es, a su voluntad, aunque sí es responsable de la complacencia (*Nachsicht*) que pueda manifestarles si les concede influjo sobre sus máximas, con perjuicio de las

exagerar las cosas y localizar el origen del mal en una perversión (*Verderbnis*) de la razón legisladora, lo cual supondría introducir la sospecha de que la razón pudiera destruir la legislación moral que ella misma ha puesto (*setzen*) y erigido (*errichten*), hipótesis absurda que cae por su propio peso —pues nunca la razón podrá servir para demostrar que no hay razón—, con lo que se estará autorizado a afirmar con seguridad que ningún ser libre será capaz de transgredir (*übertreten*) la ley moral, cuya condición es la libertad, en una suerte de espíritu de revuelta (*rebellischerweise*)¹. Un ser que se concibiera como libre, pero, al mismo tiempo, carente de relación imperativa con la ley, supondría algo así como pensar la actuación de una causa en ausencia de toda ley, lo cual contradice el mismo uso lógico de nuestras facultades superiores de conocer, desde el momento en que la noción de causalidad conduce directamente a la de leyes². Por lo tanto, podemos derivar del análisis anterior que si se pretende localizar el fundamento de lo malo en sentido moral en el hombre, la sensibilidad siempre contiene demasiado poco —se consideraría al hombre un ser meramente bestial—, mientras que la razón conlleva consecuencias hiperbólicas, como que el hombre se convirtiera en un ser diabólico, cuando en realidad lo peculiar de lo humano consiste en no ser ni bestia ni demonio, sino en la capacidad libre para habilitar la conexión de una causa inteligible con un efecto fenoménico, así como para negar desde sí esa misma facultad³. Dirigida al animal o al ser diabólico, la atribución de maldad moral resultaría contradictoria, únicamente el lugar medial habitado por el hombre se mostrará coherente con lo afirmado acerca de la libertad, a decir de Kant, el concepto que mejor encarna el problema de la metafísica⁴. De la misma manera que un Creador supremo, poseedor de la mayor bondad y sumo Bien originario —en su acción inmanente—, y la legalidad natural, un ser diabólico, contrapartida exacta del primero, también quedará fuera de las condiciones del concepto de libertad. Además, como hemos señalado, una razón maligna (*boshafte Vernunft*) constituye una suposición contradictoria en sí misma, pues se refiere a algo así como una razón liberada (*befreit*) de la ley moral que ella misma pone (*setzt*) respondiendo a su esencia —negando con ello la universalidad de esa ley, legisladora para todos los seres racionales—, una razón, pues, desnaturalizada o un intentar demostrar desde y con los medios de la razón misma que no hay razón. Luego parece que hemos dado con un límite de la libertad para el mal, al no ser potestativo (*beliebig*), es decir, al no dejarse al albedrío (*nach Belieben*) del ser libre el poderse desvincular (*entbinden*) de la ley, dado que esa supuesta liberación (*Befreiung*) representaría en el fondo una renuncia a la propia esencia racional que de ninguna manera podrá convertirse en fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de un arbitrio libre. Ello quiere decir que incluso en su capacidad de elegir la peor de las heteronomías la facultad de desear no dejará de ser legisladora y, de ahí, receptora (*Empfänger*) de la imputación (*Zurechnung*) de sus acciones —un ser diabólico no será un interlocutor posible, no es ni naturaleza ni libertad, sino una hipérbole concebida por nuestra razón que destruye a ambas—, es decir, autónoma, al menos en potencia, puesto que, al elegir la heteronomía, no se da a sí misma una ley que se oponga como

leyes racionales de su voluntad»; cfr. *Rel.*, I, pp. 31-2; cfr. *Fortschr.*, XX, p. 346; acerca del reconocimiento de uno mismo como miembro de un mundo inteligible al que nos conduce la libertad, vd. *GMS*, BA 112-3.

¹ Vd. *Rel.*, I, p. 33.

² Vd. *GMS*, BA 97-98.

³ Vd. B. Carnois, *op. cit.*, p. 168.

⁴ Nos parece que B. Carnois ha reparado de un modo especialmente atinado en una cuestión que surge al abrigo de la relación existente entre libertad y mal, como se manifiesta en las observaciones que introduce por el interrogante interpuesto por dos preguntas, a saber, *¿puede un ser diabólico estar dotado de libertad?* y *¿puede un ser dotado de libertad convertirse en diabólico?*, vd. *op. cit.*, pp. 169-172, cuestiones que también nosotros deberemos resolver en las páginas siguientes.

una magnitud negativa a la ley práctica, «sino solamente el precepto (*Vorschrift*) de una observancia racional de una ley patológica»¹ —no niega, por lo tanto, frontalmente la ley práctica universal, sino que muestra que es libre para no cumplirla—. No habrá contradicción, pues, sino un vínculo insondable, entre la autonomía de la voluntad y la elección del mal radical, porque incluso en la transgresión (*Übertretung*) todo ser racional continúa reconociendo la autoridad (*Ansehen*) de la ley moral, y no habrá hombre tan depravado que no sienta en sí mismo, en el momento del incumplimiento, una resistencia (*Widerstand*) —que, como evidencia el estudio de lo sublime, supone uno de los modos de una presentación negativa de lo inteligible en nosotros— e incluso un odio (*Haß*) que conducirán a que la no observancia de esa ley interna tenga lugar a disgusto (*ungern*; *à contre-coeur*)². Nuestro carácter inteligible siempre se rebelará contra la violación de sus condiciones de posibilidad, si bien el fenoménico puede presentar un aspecto bien diferente, fomentando y aplaudiendo la acción inmoral. Así pues, la voluntad humana —como leemos en la *Fundamentación*— se encuentra ante una diatriba (*Scheidewege*), pues no es ni absolutamente buena (*schlechterdings gut*) ni absolutamente mala (*schlechterdings böse*), justamente porque es libre, así, en principio puede acoger en sus máximas dos motivos impulsores heterogéneos, a saber, el de la ley moral y el de las inclinaciones sensibles, pero, al no poder reconocerse irracional —no debe confundirse la debilidad del corazón humano con el absurdo de la irracionalidad—, el motivo impulsor de la ley se le impondrá siempre, a poco que avance en el conocimiento práctico de sí, y no podrá ser excluido ni desaparecer totalmente de sus máximas³. El mal se introduce en el mundo como realidad positiva mediante una equivocada subordinación de motores, cuyo orden moral se invierte (*umkehrt*) y pervierte (*verkehrt*), por ejemplo cuando se subordina el mandato de la ley moral al amor hacia uno mismo erigido en principio determinante de la voluntad —lo que daría lugar a la malignidad, tercer estadio de la propensión hacia el mal— en una decisión a partir de la cual no se observará (*befolgen*) la ley más que si puede resultar favorable a la satisfacción de las inclinaciones sensibles —en lo que reconoceremos un corazón impuro—. De esa manera, la obediencia incondicionada a la ley quedará rebajada *subjetivamente* al rango de una mera obediencia condicionada, si bien conviene no olvidar que es la razón misma la que admite subordinar el valor incondicionado de aquélla a un interés sensible⁴. El principio bueno y el malo inhabitan (*einwohnen*), pues, en la naturaleza

¹ Vd. *KprV*, §8, Teorema IV, A 59.

² Vd. *op. cit.*, A 59; vd. *GMS*, BA 57-58: «Si ahora atendemos a nosotros mismos, en cada transgresión de un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser una ley universal, pues ello es imposible, sino que más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal de la misma; nos tomamos la libertad de hacer una excepción (*Ausnahme*) para nosotros (o aun sólo por esta vez), en provecho de nuestra inclinación»; vd. *GMS*, BA 113; vd. *MS*, *Tugendl.*, *Introd.*, I, p. 379, nota: «Pero el hombre como ser moral se descubre a la vez (cuando se contempla objetivamente, a lo cual está determinado por su razón pura práctica (atendiendo a la humanidad en su propia persona)) lo suficientemente santo como para transgredir la ley interna a disgusto; porque no hay ningún hombre tan perverso que no sienta en sí una resistencia y un odio hacia sí mismo con esta transgresión, con lo cual tiene que coaccionarse a sí mismo»; cfr. la tesis contraria de G. Deleuze en *La philosophie critique de Kant*, p. 44.

³ Vd. *KprV*, A 136: «Dice Fontenelle: Ante un ilustre me inclino, mas mi espíritu no se inclina. Yo puedo añadir: Ante un hombre de condición baja y ordinaria, en el cual percibo una rectitud (*Rechtschaffenheit*) de carácter en una cierta medida de la que yo no tengo conciencia de mí, inclinaré mi espíritu, quiera yo o no, y aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar mi superioridad». Kant criticará con su comprensión del mal el axioma ético cartesiano, según el cual «la voluntad se conduce voluntaria y libremente (pues ello pertenece a su esencia), pero nunca infaliblemente, al bien que le es claramente conocido», vd. *Descartes*, *Principia*, I, §§37-38, pp. 42-44; cfr. *op. cit.*, A 137; vd. *Birault*, *op. cit.*, p. 100.

⁴ Vd. B. Carnois, *op. cit.*, p. 172: «[E]l cambio por lo sensible se produce en la esfera misma de lo inteligible»; cfr. J. Nabert, *Essai sur le mal*, pp. 77-8: «[E]l arbitrio libre, relativo a la dualidad de la razón y de la sensibilidad, deja

humana, pero, mientras que el primero pertenece a la esencia de una razón pura práctica, en una necesidad *de iure*, el segundo, simplemente a la vista de una consideración empírica de la naturaleza humana, se caracterizará por constituir una necesidad *de facto*. Por ello, la *negación de la libertad* que es el mal radical no tiene más remedio que intentar suplantar engañosamente el lugar fundante del principio del bien (*gutes Prinzip*), simulando someterse a su ley, pero negando en su seno mismo la verdad imperativa con la que se impone a nuestro ánimo, abortando, así, el proyecto de fundación de lo humano en general, en cuanto actualización de lo que alberga una disposición a la personalidad (*Anlage zur Persönlichkeit*), y devolviéndonos lo que vendría a ser una imitación (*Nachahmung*) de la persona, una mentira del individuo con respecto a la relación efectiva que le vincula al principio que funda la humanidad en él, a saber, el imperativo categórico¹. Desde este punto creemos que puede cobrar una especial relevancia el encono con el que Kant combate el engaño o ilusión (*Täuschung*) que se deriva de la invisibilidad de la libertad y del desconocimiento del rastro de sombra que la razón siempre guarda en alguna medida para sí misma —algo tendrá esto que ver con la imposibilidad crítica de una génesis de las condiciones de posibilidad de un *faktum* que la razón encuentra en su seno práctico—, lo que le conducirá a rechazar algo así como un presunto derecho a mentir por filantropía, en el que, cargado de buenos propósitos, se acuda a la retórica para intentar conciliar (*in Einklang bringen*) a la humanidad (*Menschheit*) con aquello que la destruye e imposibilita su existencia, a saber, la mentira (*Lüge*). Sin embargo, por lo que respecta al orden de los afectos, si bien se ha desechado ya el papel dirigente y responsable del orden sensible en el mal, la pasión desempeñará una función mucho más peligrosa que la emoción, pues, a diferencia de la segunda, la primera piensa (*denkt*) y en su duración —es el apetito (*Begierde*) sensible convertido en inclinación (*Neigung*) permanente—:

«nos deja reflexionar y permite al ánimo forjarse principios al respecto y, de este modo, cuando la inclinación conduce a lo contrario de la ley, permite incubarlos, arraigarlos profundamente y adoptar, así, (deliberadamente) el mal en la propia máxima»².

Lo que diferencia a la pasión del resto de apetitos (*Begierde*) que tienen su origen en la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*), del mismo modo que las representaciones (*Vorstellungen*) en el ánimo (*Gemüt*), es que la primera quiere (*will*) y tiene propósitos (*Absichten*), a saber, los de la inclinación —ya sea el prestigio social, el lucro o el poder— por lo que no suspende la razón, como hace la emoción, sino que se encuentra siempre asociada a ella como una aliada astuta y solapada (*hinterlistig und versteckt*)³ que conduce a elegir en las

intacta en el pensamiento de Kant la verdad superior de una libertad adecuada a la razón». Sin embargo, lo insondable de la negación de la libertad por la libertad misma que es el mal radical solicita un relato para representarnos su surgimiento, que Kant tomará de la narración bíblica del Génesis, un ejemplo tomado en préstamo a la religión revelada, en el que el origen del mal se remonta a una seducción tras la cual se produce una caída (*Verfall*), imagen que intenta recoger el carácter abismático de la incomprensibilidad de aquél, *vd. Rel.*, I, p. 47. El mal es *radical*, pero no absoluto, *original*, pero no originario, lo que no hace sino subrayar aún más su pertenencia a la libertad.

¹ *Vd. A.-M. Roviello, op. cit.*, p. 142: «El mal radical es, por lo tanto, esta negación en la libertad de la legalidad en la cual la libertad encuentra el lugar de su fundación, pero una negación que no puede expresarse más que como el simulacro de una referencia a esta misma fundación».

² *Vd. MS, Tugendl., Introd.*, XV, p. 408: «[L]äßt Überlegung zu und verstatet dem Gemüt sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen»; *cfr. prag. Anthropol.*, §§ 80-1.

³ *Vd. prag. Anthropol.*, §73; *cfr. Lecciones de metafísica* —citamos por Bohatec, p. 246, nota— «[c]uando los móviles (stimuli) no obstaculizan solamente la libertad, sino que la dominan, se denominan pasión»; *cfr. el estudio acerca de*

máximas los propósitos antes mencionados. Con respecto al estudio kantiano de las pasiones ligadas a la vida social, a saber, la codicia de honores (*Ehrsucht*), el ansia de poder (*Herrsucht*) y la avidez de lucro y posesiones (*Habsucht*), suscribimos las palabras de P. Ricoeur, el cual afirma que tras ese triple *afán* (*Sucht*) se encuentra el motor de una búsqueda (*Suchen*) nada aparente, a saber, precisamente la de una humanidad constituyente de la *praxis* humana¹, que sin las orientaciones de estos movimientos del ánimo (*Bewegung des Gemüts*) nos sería desconocida. En la obra sobre la religión Kant apuntará que las pasiones más terribles provienen de una disposición originaria, natural y, en cuanto tal, inocente y buena —con lo que comienzan a evaporarse las sospechas que pretendieran convertirla en raíz de nuestra malignidad—, lo que, sin embargo, endurece el juicio que recae sobre aquéllas, al pervertir lo que la naturaleza ha puesto como un fin bueno en nosotros, es decir, al constituir una ocasión inigualable para la realización del mal. Por ello conviene reparar en el justo sentido de la denominación de las pasiones como *cánceres para la razón práctica* (*Krebsschäden für die praktische Vernunft*), pues su carácter les convierte en auténticos ángeles de la oscuridad pertenecientes al mismo linaje de aquello a lo que amenazan, al provenir del fuero interno de la razón, de la parte de la misma que ésta no puede comprender y, por lo tanto, controlar del todo. Una prueba más de ello es el hecho de que tienen lugar entre hombres, no conciernen a nuestra relación con las cosas. Sólo un ser inteligente podría captar el mensaje y la fuerza de la pasión, el motor apetitivo interno a su razón que amenaza con volverla del revés y, así, con destruirla. El hombre, que no es ni bestia ni demonio, posee un carta de ciudadanía inteligible, pero, al mismo tiempo, ha tomado ya el partido de someter el motor moral de la ley a las razones de la sensibilidad —así define la antropología pragmática la propensión, como posibilidad de que surja un cierto apetito antes de la representación de su objeto—, es decir, ha contraído un estado decantado hacia el mal —propenso a éste—, para el que, empero, siempre cabe la posibilidad de cambiar el rumbo hacia lo mejor, lo que encuentra su mejor expresión en el, a primera vista tan ajeno a los problemas efectivos del hombre en el mundo, postulado de la inmortalidad del alma. Esas dos fuentes de la acción, el principio bueno y el malo, no se compondrán (*verbinden*) ni se mezclarán (*ermischen*) nunca, sino que habitarán una al lado de la otra (*nebeneinander*) como magnitudes negativas en la naturaleza humana. Es cierto que, puesto que la propensión al mal guardará una anterioridad en sentido temporal con respecto a la disposición hacia el bien, la bondad tendrá que resultar obtenida a partir de la superación de la caída (*Verfall*), de donde la relevancia de la conversión como expresión de la libertad en su doble posibilidad, a saber, como propensión al mal (*Hang zum Bösen*) y disposición al bien (*Anlage zum Guten*)². Kant celebra en el segundo capítulo de la segunda *Crítica* la distinción de dos sentidos de la palabra “mal” en lengua alemana, a saber, que, por un lado, como perjuicio (*Übel*) se refiere al mal sufrido, mientras que, por el otro, como *Böse*, alude al mal cometido, de modo que el primero, en cuanto sufrimiento, no será más que un estado empírico, en contraste con el segundo, que como el bien (*Gute*) «indica siempre una relación con la voluntad, en tanto que ésta está determinada por la ley de la razón, a darse alguna cosa como

la ontología de los afectos en el pensamiento de D. Hume de F. Duque, contenido en *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*, trabajo que citamos en bibliografía.

¹ Vd. P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 127. A pesar de las apariencias, el sustantivo *Sucht* y el verbo *suchen* no son sino dos falsos amigos de la lengua alemana, pues, siguiendo las observaciones de O. Reboul, vd. *op. cit.*, p. 75, nota, la etimología del primero remite a la familia de palabras procedente de los verbos *seuchen* (apestar), del que resulta *Seuche* (peste), y *siechen* (estar enfermo). Pero ello no empece en absoluto, nos parece, la profundidad y el acierto de las observaciones del pensador francés.

² En este sentido, J. Havet afirmará acerca de la doble posibilidad de la libertad humana que «[t]odo el sentido de la moral kantiana reside en que el mal está hecho, mientras que el bien está por hacer», vd. *op. cit.*, p. 198-9.

objeto»¹. El mal, lejos de remitir al estado afectivo (*Empfindungszustand*) de la persona, se referirá a acciones emprendidas libremente, por lo que únicamente la manera de actuar (*Handlungsart*) podrá ser tildada de buena o mala en sentido moral. En conclusión, debe atenderse a que el mal radical imputable a la naturaleza humana, en cuanto ésta posee una propensión natural a la inversión de motivos impulsores por parte de su arbitrio libre, no puede exterminarse (*vertilgen*) por medio de las fuerzas humanas, sin embargo, al mismo tiempo la racionalidad en nosotros comunica la certeza de que *ha de ser posible* que una disposición al bien prevalezca sobre esa propensión. Por esta razón la malignidad (*Bösartigkeit*) de la naturaleza humana no ha de ser llamada maldad, en tanto intención (*Gesinnung*) —principio subjetivo de la acción— de acoger lo malo en cuanto tal como motivo impulsor en las máximas —lo que sería una intención diabólica—, sino más bien una perversidad (*Verkehrtheit*) del corazón o mal corazón (*böses Herz*), el cual, debido a la fragilidad de la naturaleza humana y a su impureza, a pesar de contar con una buena voluntad en general, sólo se ocupa de que sus acciones se produzcan conforme a la ley, no de que se deriven efectivamente de ella y cumplan su espíritu, un modo de pensar que se desentiende de las consecuencias de sus acciones y da paso a una radical perversión en el corazón humano (*radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen*)². Si bien en sus dos primeros grados esta culpa innata (*angeborene Schuld*; *reatus*) puede considerarse como impremeditada (*unvorsätzlich*), ello no ocurrirá con respecto al tercero, resultante de una cierta perfidia (*Tücke*) del corazón humano (*dolus malus*). La deshonestidad y la falta de sinceridad (*Unredlichkeit*) para con uno mismo se convierten, así, en la auténtica mancha pútrida (*fauler Fleck*) que impide que el germen del bien (*Keim des Guten*) se abra paso en el ánimo humano, convirtiendo el orden de la virtud (*Tugend*) en el de los vicios (*Laster*) y embozando la facultad propia de cada ser racional finito de seguir un propósito firme (*fester Vorsatz*) en la observancia (*Befolgung*) del deber, con respecto a lo cual no habrá tentación (*Versuchung*) capaz de derribarlo (*stützen*). La filosofía moral wolffiana creía dar solución al problema del mal, sosteniendo el fenómeno de una mezcla de resortes sensibles junto con los motores de la razón en la voluntad humana, entre los que surgían evidentemente conflictos³. El rechazo kantiano de esta explicación mecanicista propia del racionalismo logicista, basada en la creencia de que la razón permanecería intacta tras el *peccatum originarium* y no sumergida por la presión sensible, denuncia que la concepción del mal por parte de Wolff y de los teólogos de su tiempo remite el origen del pecado o de la falta a una ceguera, fruto del desconocimiento de una perfección o de la voluntad de Dios, ambos reconocidos principios prácticos materiales, que queda explicada por medio de un predominio (*superpondium*) casi mecánico de los móviles sensibles sobre los racionales, de manera que esa pérdida transitoria de la distinción (*Deutlichkeit*) de la razón y del entendimiento, como un oscurecimiento y desorientación debidos al influjo de la confusión (*Verworrenheit*) que lleva consigo lo sensible, terminaría por arrebatar al hombre toda responsabilidad en este influjo. Si bien los racionalistas habían alejado, de este modo, suficientemente la hipótesis hiperbólica, propia del genio maligno, de una voluntad diabólica, desconocieron la presencia de un principio positivo del mal en la facultad apetitiva, libremente adoptado por el hombre en sus máximas. Precisamente frente a las deficientes explicaciones teológicas de la *aetas kantiana*, subsidiarias de innumerables distinciones *ad hoc*, Kant recordará con elogios la representación bíblica del origen del mal en la naturaleza humana, que expresa en su narración histórica la inconcebibilidad (*Unbegreiflichkeit*) del origen racional de la adopción de máximas. La narración comienza, en

¹ *Vd. KprV*, A 105.

² *Vd. Rel.*, I, pp. 35-6.

³ *Vd. Wolff, Metaph.*, §§ 692-3.

efecto, con el pecado (*Sünde*), en cuanto transgresión (*Übertretung*) de la ley moral como mandamiento divino, con respecto al cual puede decirse que *mutato nomine de [nobis] fabula narratur*¹, con la diferencia de que en los hombres se supone ya de antemano una propensión innata a la transgresión —por lo que ésta se representará como consecuencia de una malignidad innata en la naturaleza de los mismos—, mientras que en el primero de ellos se presupone un estado de inocencia (*Unschuld*) con anterioridad a la acción mala en sentido moral, por lo que la transgresión para él constituirá una caída (*Verfall*). La tesis del mal innato (*angeborenes Bösen*) significará en *ascética moral* —no en su parte dogmática, sino en la que se ocupa de proporcionar acceso e influencia a los principios morales en la subjetividad— que deberemos comenzar con la presuposición (*Voraussetzung*) de una malignidad (*Bösartigkeit*) del arbitrio en la adopción de sus máximas en contra (*zuwider*) de la intención moral original, y puesto que se trata de una propensión inextirpable (*unvertilgbar*) habrá que empezar por actuar con el propósito de reaccionar sin pausa contra la misma (*mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben*)², en una incesante lucha (*Kampf*) por mantener la firmeza de los propósitos (*Vorsätze*) morales a los que la naturaleza nos ha dispuesto.

V.2 Análisis de la estructura de elección (*Wahl*) de las máximas como fundamento de la imputación (*Zurechnung*) de las acciones.

Al elegir (*wählen*) una máxima, el ser racional dotado de un libre albedrío que es el hombre «*se da a sí mismo*» un cierto carácter inteligible y determina así —es responsable de— la ley de causalidad de su querer. Esa elección constituye una decisión (*Entscheidung*) ética, por lo tanto, carente de términos medios —primer fundamento de una admisión de máximas que concierne al uso entero de la libertad—, que compromete la figura total de nuestra existencia, puesto que el insondable (*unerforschlich*) acto de elección de la máxima suprema (*oberste Maxime*) determinará la elección de todas las máximas secundarias³. Sin embargo, acabamos de advertir la incapacidad de nuestras facultades de conocimiento para penetrar (*einsehen*) esa máxima suprema, pues, en caso de que no cometiéramos el error de atribuir su fundamento a un instinto natural o a cualquier otro posible resorte proveniente de la naturaleza —intentando obcecadamente reducir el *origen inteligible* de nuestras decisiones a uno *temporal*—, nos encontraríamos remitidos de una máxima a otra sin posible vislumbramiento de una densidad ontológica distinta⁴. Esta es la principal razón de que la libertad nos defina como *personas*, es decir, como seres a los que se les pueden imputar (*zurechnen*) las acciones de las que son responsables, definición que nos remite a una dimensión indestructible en cada individuo que trasciende su ser fenoménico, es decir, al «*ser metafísico de la subjetividad*» y a un «*origen inteligible del sujeto humano*»⁵ y, de esta manera, a la fructificación de una ganancia preparada (*vorbereitet*) por la *Crítica de la razón pura*. De hecho, el resultado transcendental-teórico que supone la *libertad transcendental* habilitó que el sujeto racional pudiera considerar todo su pasado como no acontecido en el momento de la decisión, dotándole de un poder de suspensión —de *epokhé*—, que debe suponerse en el origen de toda acción, si es que se pretende imputarla (*zurechnen*) a su agente. O si se prefiere, no hay acto de libertad (*Actus der Freiheit*) sino como cortocircuito y suspensión del implacable encadenamiento temporal y paralela irrupción de una

¹ Vd. *Rel.*, I, pp. 44-5.

² Vd. *op. cit.*, I, p. 60.

³ Vd. *op. cit.*, I, p. 14 y p. 6.

⁴ Vd. *op. cit.*, p. 7, nota, p. 25 y 61; cfr. *KrV*, A 556/B 584.

⁵ Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 115.

alteridad radical en el seno de la necesidad natural¹. Con objeto de cimentar, ya que no una realidad objetiva aún lejana, al menos la posibilidad y la ausencia de contradicción de pensar la libertad como causa eficiente en el mundo, el modelo de solución propuesto por la tercera antinomia invitará a distinguir en todo sujeto racional un *carácter empírico*, que se compadece con su naturaleza fenoménica y, en cuanto ya era *suyo* antes de que hubiera podido elegirlo, no le será imputable, así como un *carácter inteligible*, por el que se reconocerá como una causa incondicionada e intemporal en la serie de acciones². Así, la constancia observada en el carácter empírico será concebida como manifestación de la constancia (*Beharrlichkeit*) del carácter inteligible, es decir, de la adopción libre de una naturaleza por lo que de racional hay en el sujeto, de modo que podrá considerarse al primero el *signo sensible* (*sinnliches Zeichen*) o esquema del segundo³. Nuestra espontaneidad cuenta, por lo tanto, con la peculiaridad de ser aprehendida en una conciencia inseparable de su ejercicio, ya sea como una intuición empírica indeterminada, como el sentimiento de una existencia sin el menor concepto o como *faktum* de la razón práctica, permitiendo que nos reconozcamos como determinados en un orden inteligible de cosas, en ausencia de intuición determinada del mismo⁴. Nada más lejos de las intenciones kantianas que la conciliación leibniziana de naturaleza y libertad, según la cual, a pesar de que todo ente se encuentre perfectamente determinado por causas interiores, sus acciones pueden considerarse libres, desde el momento en que se producen por nuestras fuerzas:

«Buscar una escapatoria pretextando simplemente que el *modo* de los fundamentos de determinación de su causalidad según la ley natural se compadece con un concepto *comparativo* de libertad (según el cual a veces es llamado *efecto libre* aquel cuyo fundamento natural determinante

¹ Vd. *KrV*, A 554/B 582-A 555/B 583. La doctrina de la idealidad de los objetos en el espacio y en el tiempo implica necesariamente la unicidad de la intención (*Gesinnung*) moral —vd. Bruch, *op. cit.*, p. 66: «*falsus in uno, falsus in omnibus*»—. Nada más contrario a esta posición y defensa transcendental de la inauguración por parte del hombre de un nuevo estado de cosas desde el punto de vista inteligible que el ejemplo leibniziano del *asno de Buridán*, el cual —según argumenta el racionalista—, situado a una distancia equidistante de dos sacos de avena, no sabría, en una total ausencia de razones determinantes hacia una dirección u otra, por cuál decidirse, lo que para Leibniz vendría a ser la hipótesis absurda de una *indiferencia absoluta*; vd. *Theod.*, I, nº 49, p. 122; III, nº 303 y 307, p. 312 y p. 314; cfr. C. Roldán, *La salida leibniziana del laberinto de la libertad*, Introducción a G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. IX-XXVII. En efecto, la reducción leibniziana de las fuentes del conocimiento al orden de los conceptos y la consiguiente consideración de los fenómenos como cosas en sí no acertaba en distinguir ontológicamente entre resortes sensibles y fundamentos racionales de determinación a la acción, los primeros sometidos a la misma explicación que cualquier otra causa natural, y los segundos capaces de implantar una nueva legalidad, posible por libertad, en el mundo. Merece la pena confrontar el discurso kantiano de la *libertad transcendental* con el pre-crítico acerca de la misma de la *Nova Dilucidatio* —como ya hemos intentado en alguna ocasión en esta misma tesis doctoral, vd. I.5.2, p. 153, nota 1—, vd. prop. IX, I, p. 458: «*Cuanto más determinado esté el hombre, una vez puestos todos los motivos del querer, tanto más libre es*» y p. 460: «*esto no queda sin duda excluido por la ley de la razón determinante*».

² Vd. *KrV*, A 539/B 567.

³ Vd. *op. cit.*, A 546/B 574.

⁴ Vd. *KrV*, A 172; cfr. *Proleg.*, § 46. Otras apariciones en la crítica del modo en el que aprehendemos nuestra propia existencia, estancia medial entre naturaleza y libertad, son *KrV*, B 157, nota; B 422, nota y B 428-430; cfr. las consideraciones de J. Havet, *op. cit.*, acerca de la deuda de la cuestión del mal con lo establecido en la solución de la tercera antinomia, especialmente pp. 183 y 196-7; cfr. O. Reboul, *op. cit.*, pp. 122-135, donde el autor expone la presuposición de las condiciones de imputabilidad de las acciones desde una lectura de los resultados de la tercera antinomia —cfr. N. Fischer, *Der formale Grund der bösen Tat*, citado en nuestra bibliografía—, es decir, desde la distinción entre *carácter empírico* —ley de causalidad por la que mis acciones son siempre resultado de causas naturales anteriores— e *inteligible* —fundamento ontológico de la elección intemporal—, así como repasa la falsa conciliación leibniziana de naturaleza y libertad mediante la unión meramente psicológica del determinismo universal con la voluntad libre, definida como espontaneidad interior, en lo que nosotros también nos detendremos.

reside en el interior del agente, como cuando se utiliza la palabra libertad para lo que hace un cuerpo lanzado cuando está en movimiento libre, porque mientras dura su trayectoria no se ve impulsado por nada desde fuera, o como llamamos también movimiento libre al de un reloj porque hace avanzar él mismo sus manecillas sin que sean empujadas desde fuera, de igual modo llamamos libres a las acciones del ser humano, aunque sean necesarias por sus fundamentos de determinación precedentes en el tiempo, porque las representaciones interiores producidas por nuestras propias fuerzas dan pie a deseos conformes a circunstancias ocasionales y, por lo tanto, son acciones producidas a nuestra voluntad) es un recurso miserable»¹.

Un recurso miserable y mezquino en opinión de Kant, pues, cuando se sostiene que mis representaciones determinantes son anteriores en el tiempo al acto en cuestión, éste cesará de estar en mi poder, y la conexión de mis ideas se hallará entonces sometida a un mecanismo tan determinado como el natural, siendo igualmente temporal y empírico, lo que nos devuelve la imagen del *automaton spirituale* o de las marionetas de Vaucanson. Sin embargo, parece que no es tanto a la posición de Leibniz —donde la determinación por motivos internos escapará al orden temporal en virtud de su pertenencia a una finalidad— como a la interpretación recibida de los defensores de la metafísica leibniziano-wolffiana, en concreto a la de Baumgarten, contra la que se dirigen las palabras kantianas, lo que compromete al menos a la comprensión pre-crítica kantiana de la libertad desde el principio lógico de razón determinante. Éste había insistido en su *Metaphysica* en el carácter libre de todos nuestros actos, incluso de aquellos que realizamos contra nuestro placer (*contra omnem libitum*) y de los involuntarios, concluyendo la curiosa regla según la cual todos los actos voluntarios serían libres, pero no todos los actos libres serían voluntarios. De este modo, incluso los actos cometidos bajo constricción exterior serían libres, en la medida en que los cometiéramos a voluntad nuestra (*nach meinem Belieben*) —sin que haya diferencia alguna entre acciones involuntarias, es decir, no determinadas por la facultad superior de desear, y las voluntarias, siendo las primeras *late dictum imputabile*²—, rasgo que define propiamente la espontaneidad de las acciones humanas, así como que las pasiones nunca serán libres, si lo será la acción que dependa de un principio determinado interior al agente. No nos parece en absoluto desacertada la propuesta de O. Reboul, el cual considera que, en el capítulo metódico de la segunda *Crítica* que es su *Aclaración crítica* (*kritische Beleuchtung*), Kant ajusta cuentas con su propia comprensión del leibnizianismo en los años 50, contenida especialmente en su ensayo de conciliación de la libertad con el principio lógico universal de razón determinante en la *Nova Dilucidatio*. Precisamente allí afirmó, en respuesta a Crusius, que los actos que nos parecen indiferentes a toda razón determinante sólo los elegimos en apariencia, pues en realidad se encuentran determinados por la preponderancia de una representación oscura y extraña —imposible de percibir a la luz natural— a nuestra espontaneidad. Los actos libres provendrían, así, de una necesidad aún más rigurosa que la de los fenómenos físicos, pero interior (*innerlich*) a nosotros mismos, una necesidad interior que generaría efectos en dos niveles, a saber, en las

¹ Vd. KprV, A 171-2: «Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die Art der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem komparativen Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z.B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge ist, nicht vom außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere durch unsere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind) ist ein elender Behelf»; cfr. Leibniz, *Theod.*, I, nº 51 y 75.

² Vd. Baumgarten, *Metaph.*, §§ 721-2.

acciones surgidas de la pura espontaneidad del alma y en las determinadas conforme a la representación de lo más deseable. De este modo, toda acción no habrá sido *inevitable*, lo que conduciría a mayores dificultades, pero sí *infallible*, al provenir de una tendencia del arbitrio determinada por las circunstancias en las que se encontraba. Como puede apreciarse, resulta llamativa la adaptación de la crítica lanzada por el anterior texto kantiano a la solución de estirpe leibniziano-wolffiana del problema de la libertad a algunas de sus tesis en la *Nova Dilucidatio*. El descubrimiento de que sólo puede tenerse noticia de la libertad por la ley moral —que pasa a ser su *ratio cognoscendi*— trazará la línea de distancia fundamental entre el Kant crítico y sus predecesores. Leibniz, para el cual la libertad venía a ser la espontaneidad de una mónada inteligente, admitía que, desde el punto de vista del hombre, los actos libres se muestran imprevisibles y parecen sufrir una cierta contingencia, desde el momento en que las razones internas inclinan sin obligar¹, pero suponía, al mismo tiempo, tras esa relatividad el punto de vista divino, para el que la necesidad física no se distingue de la geométrica, de manera que en el campo de lo absoluto el orden de los pensamientos correspondería término a término, *more spinozista*, al orden de los movimientos corporales², y será nuestra ignorancia acerca de la predeterminación divina la que otorgue algún sentido a conceptos como los de deber y responsabilidad, de validez únicamente relativa. El hombre conocería, así, únicamente su *voluntad antecedente*, es decir, las leyes generales del bien, con lo que estaría condenado a actuar según éstas, pero en ignorancia de su *voluntad consecuente*, que regulará todo según el principio de lo mejor³, cuya lógica permite hacer uso —mediante un procedimiento sabio del que nada sabemos— de hechos malvados para producir el mayor bien posible. Desde esta perspectiva, los conceptos de bien y mal en sentido moral no corresponderán a realidad objetiva alguna —tampoco podrán oponerse en sentido *real*—, sino que más bien habrá que confiar en que un análisis al infinito mostraría que nuestra elección es solamente una ilusión, así como el mal moral un medio querido por Dios por su carácter indispensable para alcanzar el mejor de los mundos⁴. Contra Leibniz, Kant admitirá la validez universal del determinismo para todos los fenómenos, señalando, sin embargo, que la libertad nos abre la magnífica perspectiva de una decisión inteligible —que demuestra la convivencia de dos órdenes de determinación en un mismo mundo—, para la que son posibles tanto el bien como el mal, de modo que tanto el acto que conduce a la culpa o deuda (*Schuld*) como el que garantiza la recuperación del buen carácter —la regeneración o conversión— trazan el perfil completo del fundamento insondable de la vida moral, a saber, la libertad, que da sentido al «*drama concreto de mi existencia en el tiempo*» (Reboul). Empezar una explicación de la decisión moral equivaldría a anular las condiciones de la elección libre y de la imputación —lo que contiene la clave para distinguir a las personas de las cosas⁵—, de suerte que para nosotros la adopción de una máxima —que remite a una razón determinante, es decir, a un fundamento de determinación, pero no determinable temporalmente— señalará el límite de la investigación especulativa. La conciencia moral

¹ Vd. Leibniz, *Theod.*, I, n° 43ss.; III, n° 288.

² Vd. Leibniz, *op. cit.*, I, n° 62, n° 79, n° 58.

³ Vd. Leibniz, *Monad.*, art. 90.

⁴ Vd. Leibniz, *Theod.*, I, n° 35.

⁵ Vd. *MS, Introd.*, IV, p. 223: «Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...] de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma [...]. Una cosa es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (res corporalis)»; cfr. *op. cit.*, p. 227: «Imputación (imputatio) en sentido moral es el juicio por medio del cual alguien es considerado como autor (causa libera) de una acción, que entonces se llama acto (factum) y está sometida a leyes».

(*Gewissen*) será el índice irrebasable de la imputabilidad de las acciones, en cuanto instancia interior —es un Juicio moral que se juzga a sí mismo (*sich selbst richtende Urteilskraft*)— que señala con dedo acusador la culpa (*Schuld*) y se manifiesta con especial claridad cuando la razón pragmática intenta justificar ciertas acciones moralmente malas, transponiendo razonamientos propios de la legalidad natural al campo moral¹. Pero la presencia de este *tribunal interior*, que acredita la libertad en nosotros, evidencia al mismo tiempo la limitación de nuestras indagaciones, determinado como está todo ser racional finito a detenerse en el carácter empírico —sólo Dios puede sondear lo que albergan los corazones, es decir, penetrar en el carácter inteligible de los hombres—². Si una *Metafísica de las costumbres* no recogiera «un sistema de conceptos racionales puros, independientes de toda condición de la intuición, es decir, una metafísica»³, si se ocupara de presentar una antropología pragmática de lo que podemos con las fuerzas que la naturaleza nos ha suministrado, seguramente sería de esperar que el juicio penal expuesto en la *Rechtslehre* sólo se ocupara de prevenir la falta (*ne peccetur*), y no de sancionar al autor (*quia peccatur*), pero esa expectativa olvida que el hombre culpable (*schuldig*), precisamente por la carga de profundidad que le otorga el hacerse portador de esa falla que le llena de sentido, que le hace persona, puede y debe considerarse como un *fin en sí*, de modo que, en el fondo, el principio de toda sanción penal no pueda ser sino la *ley del talión* (*Wiedervergeltungsrecht*), según la cual habrá que castigar (*strafen*) en quien haya cometido un crimen con intención (*vorsätzlich*), la calumnia con el deshonor, el asesinato con la muerte⁴. Pero la intervención de ese tribunal humano, que actúa en virtud de su autoridad (*Befugnis*) para examinar un acto culpable y la intención que se refiere al mismo, sólo tendrá sentido si el juez cuenta a su disposición con legítimos signos sensibles de un carácter inteligible⁵, pues, sin la presuposición de que todo lo que resulta del arbitrio de alguien, incluso de un niño, tiene su fundamento en la libertad, no se le podrían imputar sus acciones malvadas. El crimen (*Verbrechen; dolus*) se diferencia, por lo tanto, de la transgresión involuntaria (*Verschuldung; culpa*) por su carácter intencional (*vorsätzlich*), es decir, por haber sido cometido con conciencia de ser una transgresión⁶. Teniendo en cuenta estas necesarias distinciones, el grado de la imputabilidad de las acciones deberá ser apreciado subjetivamente, atendiendo con especial interés a la magnitud de los obstáculos, de manera que cuanto mayor sea el obstáculo natural y menor el moral, tanto más se imputará como mérito la acción buena. El tribunal interiorizado de la conciencia moral no será el Juicio práctico —lejos de dictar lo que debo o no hacer, enunciará lo que hace falta o lo que habría sido necesario evitar—, sino la certeza de que, por ejemplo, la

¹ *Vd. KprV*, A 176-7; *vd* definición de la conciencia moral en *Rel.*, IV, p. 288.

² *Vd. KrV*, A 551/B 579, nota; *cfr. Rel.*, I, p. 7 y p. 55, nota; *cfr. MS, Tugendl.*, §13, p. 439, nota.

³ *Vd. MS, Tugendl., Pröl.*, p. 375.

⁴ *Vd. op. cit., Rechtsl.*, II, E, pp. 332-4; *vd. op. cit.*, p. 335: «Nadie sufre un castigo porque lo haya querido, sino porque ha querido una acción punible; en efecto, cuando a alguien le sucede lo que quiere, no hay castigo alguno, y es imposible querer ser castigado. —Decir que quiero ser castigado si asesino a alguien no significa sino decir que me someto junto con todos los demás a las leyes que de un modo natural serán también leyes penales [...]. Yo como legislador que decreta la ley penal, no puedo ser la misma persona que, como súbdito, es castigada según la ley; porque como tal, es decir, como criminal, no puedo tener un voto en la legislación (el legislador es santo). Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí (homo noumenon) la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (homo phaenomenon) junto con todas las demás en una sociedad civil».

⁵ *Vd. KrV*, A 546/B 574; *cfr. Rel.*, II, p. 95; en *KprV* se insiste en la persistencia del carácter empírico a través de los cambios fenoménicos, A 177; *cfr. Lecciones de ética* —citado por Bohatec, *op. cit.*, p. 281—: «Es imputable todo lo que pertenece a la libertad, incluso si no se deriva directamente de la libertad».

⁶ *Vd. MS, Introd.*, p. 224; *cfr. KprV*, A 178-9 y *Rel.*, I, pp. 22-3, la fragilidad y la impureza serán involuntarias (*culpa*), mientras que la malignidad será un *dolus* real.

acción que cualquier otro se disponga a realizar no sea injusta, certeza que en su forma es infalible, en cuanto juicio que recae sobre uno mismo, es decir, del que podemos estar seguros de que haya interrogado el valor y el sentido de aquélla, por lo que —en estrecha colaboración con el principio transcendental de veracidad— «*la conciencia es nuestra sinceridad*». Por esta razón, habrá que evitar en lo que esté en nuestras manos todo favorecimiento del engaño para con uno mismo, sometiéndose a un desdoblamiento interno, por el que imaginamos como juez de nuestras acciones a alguien distinto de nosotros. Así, el veredicto de la conciencia se reducirá a un *satisfecit* o a una condena, donde la absolución no significará, en modo alguno, la felicidad, que sólo puede acompañar al ejercicio de la virtud, sino «*el contento (Frohsein) de haber eludido el peligro de ser considerado culpable*»¹. El concepto de mérito (*Verdienst*) sin embargo no recibirá ningún sentido relevante en la intimidad de la conciencia moral, como medida para evitar el arraigo del fariseísmo y de la justificación indebida —que la representación presuntuosa del mérito acabe por ocultar en el ánimo la representación del deber—, de suerte que reconoceré el mérito de los que me hayan ayudado y hayan actuado sólo por deber, prohibiéndome dirigirme a mí mismo tal reconocimiento, es decir, que el mérito sólo concernirá a los otros, en una asimetría que demuestra que mi yo nouménico me es inaccesible. Sabemos que el mal proviene de la facultad (*Vermögen*) para la libertad que es nuestra razón práctica, libre hasta para hacer de sí una incapacidad (*Unvermögen*), pero su eficacia en la producción del mal, la génesis de éste, permanecerá inexplicable para nosotros². Sin embargo, si conocemos nuestra conciencia, algo así como la voz de Dios en nosotros³, y —según establece la *Antropología pragmática*— la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) en el fuero interno de las confesiones (*Bekenntnisse*) que cada cual se hace a sí mismo, elevada en máxima suprema, representará la única prueba de que existe en el hombre un *carácter*, es decir, un modo de pensar, moral, pues el actuar según principios es lo mínimo que puede exigirse a un ser racional —se encuentra al alcance de la razón humana más común⁴— y lo máximo que puede esperarse del valor intrínseco del hombre.

Este recuerdo de la limitación esencial a nuestro enjuiciamiento práctico nos obliga a remitirnos a los resultados transcendentales presentados en la discusión acerca de la tercera antinomia, con el propósito de reforzar y cimentar la tesis kantiana, según la cual resulta imposible deducir el fundamento subjetivo primero del uso de la libertad de algún acto primero del arbitrio libre acontecido en el tiempo (*ersten Zeit-Actus der Freiheit*) —se trata de una adquisición (*Erwerbung*) intemporal de la que es capaz todo hombre por el uso de su libertad—. De modo que la intención (*Gesinnung*) vendría a considerarse una constitución o modo de ser (*Beschaffenheit*) que le es natural al sujeto racional finito y puede denominarse innato (*angeborene*), donde este adjetivo mienta la intemporalidad del acto inteligible por el que elegimos libremente la máxima suprema de nuestras acciones, de donde habrá que afirmar que la tendencia al bien será adquirida (*erworben*) y la tendencia al mal contraída (*zugezogen*)⁵. La propensión hacia el mal (*Hang zum Bösen*), en cuanto tendencia natural a un apetito, remite así al carácter inteligible del sujeto que éste se da a sí mismo por un acto de libertad, pues cuando se

¹ Vd. *MS, Tugendl.*, § 13, p. 440.

² Vd. *Rel.*, III, *Obs. General*, p. 218, nota: «[E]ntendemos muy bien qué es libertad en el respecto práctico (si se trata de deber), pero en una mira teórica, por lo que toca a su causalidad (en cierto modo, a su naturaleza), ni siquiera podemos pensar sin contradicción en querer comprenderla».

³ Vd. *MS*, loc. cit., pp. 438 y 440.

⁴ Vd. *prag. Anthropol.*, II, *De las cualidades que resultan de que el hombre tenga un carácter o carezca de él*, A 272/B 270; cfr. la facultad de juzgar como gusto en cuanto facultad de enjuiciar la sensibilización de Ideas morales, en *KU*, § 60, que nos remite a la relación analógica de belleza y moralidad, de la que nos ocuparemos en el último capítulo.

⁵ Vd. *Rel.*, I, pp. 14, 21 y 40.

habla de carácter «no se trata de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que el hombre hace de sí mismo»¹. En cuanto innata y no adquirida en el tiempo, la *Gesinnung* escapa al sentido del arbitrio (*Willkür*) considerado meramente como la facultad de no seguir más que los dictados del amor de sí, siendo algo así como la parte del sujeto más antigua que el sujeto mismo, condición de posibilidad de su identidad fenoménica², que, por lo tanto, podemos denominar *naturaleza* para éste, y al que somos incapaces de analizar ulteriormente, pues en él se juega la relación de lo transcendental con lo empírico, «lo que se quiere comprender y que nunca se comprenderá» (*was man einsehen will und nie einsehen wird*)³. A diferencia de la persona empírica, que puede progresar o retroceder en su moralidad, la personalidad será «la dimensión inmutable de la persona» —una suerte de encarnación de un “pasado transcendental” postulado por la razón práctica⁴— y, como la libertad transcendental en la que se asienta, no se verá sometida a las variaciones temporales.

Esa parte de nosotros mismos más antigua que nuestra identidad fenoménica, que nos parece mentada en la *disposición para la personalidad*, se gestará, en cuanto *buen carácter* — para el que la ley moral sea de por sí un motor suficiente del arbitrio—, apoyándose en dos elementos de la determinación (*Bestimmung*) del hombre que conciernen a la facultad de desear del mismo y al uso de su arbitrio, a saber, las disposiciones (*Anlagen*) a la animalidad (*Tierheit*), en cuanto ser vivo que debe cuidar de su propia supervivencia y de la de su especie, y a la humanidad (*Menschheit*), en cuanto inteligencia pragmática que debe aprender a vivir en el seno de una cultura. La disposición a la personalidad (*Persönlichkeit*) le singularizará, sin embargo, como el único ser fenoménico capaz de introducir en el mundo algo de un orden totalmente distinto a la legalidad mecánico-natural que rige en éste, a saber, la obra de la libertad. Esta última disposición, en cuanto receptividad (*Empfänglichkeit*) del respeto hacia la ley moral como un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del arbitrio, intervendrá necesariamente en una *doctrina de la virtud* como un concepto fundamental, si bien no constituirá por sí sola un fin de la disposición natural, sino más que en la medida en que se convierta en efectivo motor del arbitrio⁵, lo que será solamente posible si el arbitrio libre toma a la ley moral como principio determinante en su máxima:

«A la sola idea de la ley moral, con el respeto que es inseparable de ella, no se la puede llamar legítimamente una *disposición para la personalidad*; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de modo totalmente intelectual). Pero el fundamento subjetivo de que

¹ *Vd. prag. Anthropol.*, II, A III, *Del carácter como modo de pensar*, A 267/B 265. Mientras que la *propensión* define lo que el hombre hace de sí mismo por libertad, la *disposición* forma parte de «la posibilidad de la naturaleza humana»; *vd. Rel.*, I, p. 19.

² *Vd. A.-M. Roviello, op. cit.*, p. 120.

³ *Vd. Rel.*, I, p. 58, nota. Acerca del sentido de la palabra *naturaleza* en esta acepción, como esencia del hombre, que, más allá de las discusiones teológicas al respecto, es el producto de una elección intemporal nouménica, puede acudir a Bruch, *op. cit.*, p. 71 y a M. Gueroult, *Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*, p. 3s., ensayo incluido en nuestra bibliografía.

⁴ *Vd. A.-M. Roviello, op. cit.*, p. 123; *cfr. O.P.*, XXI, p. 14: «Entre todas las cualidades que convienen a un ser pensante, la primera consiste en ser consciente de sí como de una persona, según la cual el sujeto, según el idealismo transcendental, se constituye a sí mismo como objeto a priori, no como dado en lo fenoménico [...], sino como un ser que se funda y se crea a sí mismo en tanto que personalidad. Yo soy —como hombre soy por mi mismo un objeto sensible en el espacio y el tiempo y, al mismo tiempo, un objeto de razón. Soy una persona, por lo tanto, un ser moral, que cuenta con leyes».

⁵ *Vd. Rel.*, I, pp. 18-9; *cfr. MS, Tugendl., Introd.*, XIIa, pp. 399-400.

nosotros admitamos este respeto como motivo impulsor en nuestras máximas parece ser una añadidura a la personalidad y, de ahí, merecer el nombre de una disposición a favor de ella»¹

En su conjunto se trata de disposiciones originales (*ursprünglich*) e indestructibles (*unvertilgbar*), que disponen para el bien —no son sólo negativamente buenas—, en la medida en que fomentan (*befördern*) y favorecen (*begünstigen*) la observancia (*Befolgung*) de lo que manda la ley moral. Si bien las dos primeras pueden ser utilizadas de forma contraria a fin (*zweckwidrig*), sobre la tercera no podrá haber sido injertado (*gepfropft werden*) nada malo, pues es precisamente la que habilita que el hombre sea capaz de admitir y adoptar (*aufnehmen*) en sus máximas el respeto hacia la ley moral como fundamento de determinación, es decir, que las fuerzas del ánimo sean receptivas a la moralidad. Por lo tanto, como medio de implantación mundanal de la libertad no tendrá que contradecir u oponerse a la naturaleza y sus razones, sino más bien superar y trascender lo empírico, actualizando mediante un *Actus der Freiheit* una potencialidad ya inscrita en la naturaleza humana, a saber, que a la disposición al bien constitutiva de la misma se añada una propensión al bien (*Hang zum Guten*), lo que resultaría ser un indicio de que el arbitrio (*Willkür*) ha resuelto (*entschließen*) convertirse en voluntad (*Wille*). Con ello quiere decirse que del hecho de que el hombre albergue una disposición al bien no se seguirá que sea bueno moralmente, sino que ello sólo será posible si admite por una libre elección (*freie Wahl*) en sus máximas los motivos impulsores comprendidos en esta disposición, es decir, si bien el hombre es bueno por disposición natural, no está dicho que lo sea de hecho (*der That nach*)². El pasaje arriba citado mostraba que es necesario distinguir, pues, entre la receptividad hacia el respeto o el sentimiento moral y la efectiva conversión de ese sentimiento en motor del arbitrio libre, así, la Idea de la ley moral no se denominará disposición para la personalidad, sino que viene a identificarse directamente con la personalidad misma, y el hecho de que el hombre pueda acoger y hacer suyo ese sentimiento moral como motor de sus acciones será el añadido (*Zusatz*) que la personalidad esperaba, constituyendo una disposición a su favor (*Anlage zum Behuf desselben*), sin la cual seríamos incapaces de respetar en efecto la ley, lo que disminuiría radicalmente la confianza (*Vertrauen*) que depositamos en nosotros mismos. A diferencia de la disposición (*Anlage*), la propensión (*Hang*) deberá sernos imputada (*zugerechnet*), como nuestro acto (*That*) propio, dotado de un carácter originario que le permite preceder a todo hecho o acción empírica siempre posterior, y como una elección intemporal, «por la cual la máxima suprema (conforme o contraria a la ley) es acogida en el arbitrio libre»³, por lo que no nos será sólo imputable (*zurechnungsfähig*), sino que fundará todos los juicios de imputabilidad:

«Hay casos en que los hombres, bajo una educación provechosa para quienes eran educados al mismo tiempo, muestran, sin embargo, desde su infancia una malicia tan precoz, que

¹ Vd. *Rel.*, I, pp. 18-9: «Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet). Aber daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjektiven Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen».

² Vd. *op. cit.*, I, pp. 48-9 y 49, nota; cfr. *MS, Introd.*, IV, p. 223: «[L]a personalidad moral no es otra cosa que la libertad de un ser racional sometido a leyes morales»; cfr. *KprV*, A 155: «[La raíz del deber está en] la personalidad, es decir, la libertad e independencia respecto del mecanicismo de toda la naturaleza, considerada ciertamente, al mismo tiempo, como una facultad de un ser que se halla sometido a leyes prácticas puras peculiares, es decir, proporcionadas por su propia razón, quedando la persona, en cuanto perteneciente al mundo sensible, sometida a su propia personalidad, en la medida en que, simultáneamente, forma parte del mundo inteligible»; cfr. V. Delbos, *op. cit.*, p. 494.

³ Vd. *Rel.*, I, p. 25, cfr. *op. cit.*, pp. 43 y 48-9.

luego va creciendo con ellos hasta su madurez, que se les tiene por malvados natos y plenamente incorregibles en lo que concierne al modo de pensar, a pesar de lo cual se les juzga por su hacer y omitir y se les reprochan sus crímenes como culpas, e incluso ellos mismos (los niños) encuentran esos reproches tan bien fundados como si, pese a esa desesperanzada constitución natural de su ánimo que se les atribuye, siguieran siendo tan responsables como cualquier otro hombre. Esto no ocurriría si nosotros no presupusiéramos que todo cuanto brota de su arbitrio (como sin duda toda acción cometida deliberadamente) tiene por fundamento una causalidad libre, que expresa desde una temprana juventud en su carácter en sus fenómenos (las acciones), quienes a causa de la uniformidad del comportamiento hacen reconocible una interrelación natural que, empero, no hace necesaria esa maliciosa constitución de la voluntad, sino que es más bien la consecuencia de principios malos e inalterables adoptados voluntariamente, los cuales sólo le hacen más reproable y merecedor de castigo»¹.

Como hemos apuntado un poco más arriba, la imputabilidad evidencia el límite que la libertad impone a nuestros análisis e investigaciones en el campo moral, pues la afirmación acerca del carácter malvado de un individuo determinado implicaría que pudiéramos captar la intención profunda que se encuentra en la raíz de todas las acciones malas que hubiera realizado, algo imposible para quien, como nosotros, carezca del conocimiento del auténtico motivo impulsor adoptado en la máxima —lo que explica a su vez el fracaso de todo ensayo explicativo de la libertad y sus manifestaciones—. Es verdad que sabemos (*wissen*) *a priori* que todo sujeto racional es responsable de sus actos, pero no podremos saber si es o no realmente culpable (*schuldig*) cuando lleva a cabo una acción exteriormente mala, es decir, mientras que la imputación en general queda plenamente justificada por la arquitectura de los conceptos prácticos, ése no es el caso de las imputaciones concretas que dirigimos a los demás y a nosotros mismos. De cualquier modo, estas últimas serán explicaciones fenoménicas encubiertas, pues sólo estarán en condiciones de referirse al carácter empírico, no al inteligible de los agentes². Si bien contamos —como apunta el texto kantiano— con un mayor número de razones para atribuir un carácter malvado a quien haya dado pruebas de él durante mayor tiempo, pudiéndose remontar los ejemplos hasta su infancia, y, en efecto, la causalidad por libertad tiene efectos en el campo fenoménico, la imputación pertenece ineludiblemente a un carácter inteligible que no podemos concluir del anterior. Puede darse incluso una oposición entre ambos, por ejemplo que el carácter empírico se comporte como si fuera bueno en algunos casos, mientras que el inteligible sea radicalmente malvado, y a la inversa³. En una distinción sólo habilitada por la solución de la

¹ *Vd. KprV*, A 178-9: «Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, andern ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Tuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzen, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen».

² *Vd. Rel.*, I, pp. 5-6; *cfr. KrV*, A 551/B 579-A 557/B 585.

³ *Vd. Rel.*, I, pp. 34-5; *vd. K. Jaspers, Le mal radical chez Kant* —obra citada en bibliografía—, p. 238: «No puedo conocer más que la legalidad de mis actos, jamás la moralidad de mis intenciones. No puedo saber lo que soy verdaderamente, no sé, antes de haber actuado, si tengo derecho a crearme bueno»; *cfr.* observaciones de B. Carnois al respecto en *op. cit.*, p. 157ss., el cual traza una comparación entre la inmanencia del mundo inteligible en el sujeto que descubre la imputación —referida a una parte del mismo no sometida al tiempo de la física; *vd. op. cit.*,

tercera Antinomia de la razón pura, el conjunto de las acciones realizadas por un sujeto racional se integrarán, por una parte, en una legalidad natural que las determina suficientemente, pero, por otra, pasarán a engrosar lo que Kant acierta a denominar casi aristotélicamente *fenómeno* (*Phänomen*) *único de su carácter*¹, por el que muestra que es responsable, en virtud de su yo nouménico, de las acciones cometidas a lo largo de su vida. Sin embargo, la referencia de las acciones de la persona a su carácter inteligible, incognoscible para nosotros, deberá alejarse categóricamente de la objeción planteada por Schopenhauer en *El fundamento de la moral*, según la cual esa tesis kantiana conduce a que la elección inteligible habría sido tomada en realidad en el pasado, o bien en algún “momento” anterior a la serie del tiempo que nosotros percibimos, lo cual vendría a desenterrar las mismas dificultades que resultaban de la teoría de la creación, señaladas por Kant en la *Aclaración crítica de la Analítica de la razón práctica* —las decisiones humanas serían expresiones de una voluntad primera, una suerte de cosa en sí, lo que no se concilia en modo alguno con la pertenencia de las acciones del ser humano a las determinaciones en el tiempo de éste²—. Pero más que producirse de una manera mítica, es decir, en un tiempo inmemorial del que únicamente la tradición oral podría mantener la huella, momento que quedaría entonces singularizado como el único en el que la libertad habría sido posible para ser sustituida inmediatamente después por el único régimen de sentido restante, a saber, el determinismo natural, nos parece que la elección del propio carácter acontece en el *afuera* transcendental de toda síntesis temporal que tiene ante sí todo instante del tiempo³, de manera que no se localice en algo originario capaz de concentrar y de absorber en sí toda libertad, sino que actúe como la condición de posibilidad de un uso siempre disponible —en todo momento de una biografía— de ésta. Así, el idealismo transcendental kantiano —que no puede dejar de ser el

p. 158 — y el mito de Er el Panfiliano, recordado en la *República* platónica, *vd.* 614 a, que puede servir para introducir una comprensión de la estructura de las elecciones del alma bien distinta de la teoría kantiana de la elección del carácter inteligible, apoyada esta última, como es bien sabido, en la distinción transcendental entre fenómenos y cosas en sí; *cfr.* *KprV*, A 177.

¹ *Vd.* *KprV*, A 175.

² Volvemos a observar lo decisivo de las distinciones transcendentales para las decisiones del pensamiento crítico, es decir, la extrema coherencia con que Kant pone como colofón de la redacción de los *Fortschr.* un *Apéndice para una visión de conjunto*, p. 311, en el que se afirma que los dos ejes sobre los que gira la metafísica, concebida desde el método crítico, son la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo, y la doctrina de la realidad del concepto de libertad; *cfr.* *KprV*, A 180: «Si se nos concede asimismo que el sujeto inteligible puede ser libre con respecto a una acción dada, aunque como sujeto perteneciente también al mundo sensible esté condicionado mecánicamente con respecto a ella, parece que se tendría que aceptar igualmente, al admitir que Dios en cuanto ser originario universal sea también la causa de la existencia de la sustancia [...]: que las acciones de los seres humanos tienen su fundamento de determinación en aquello que se halla por completo fuera de su poder, es decir, en la causalidad de un ser supremo distinto de él, del cual depende completamente la existencia del primero y la entera determinación de su causalidad».

³ No damos pie a ninguna novedad hermenéutica con esta afirmación, pues la misma solución de la tercera antinomia acababa con las disputas cosmológicas aparentes mediante una convivencia de regímenes de sentido, que alejaba el peligro escéptico del empirismo y el dogmático del espíritu visionario. La libertad en sentido transcendental, en cuanto comenzar por sí mismo una serie fenoménica de acontecimientos, supone una causalidad de la razón pura, a la que se caracteriza del siguiente modo; *vd.* *KrV*, A 551/B 579: «La razón pura, como una facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma tiempo y, de ahí, tampoco a las condiciones de la sucesión temporal»; *cfr.* *op. cit.*, A 553/B 581: «La razón es, por lo tanto, la condición permanente (*beharrliche Bedingung*) de todas las acciones del arbitrio, bajo las que aparece (*erscheint*) el hombre. Cada una de ellas está determinada con antelación en el carácter empírico del hombre, antes aún de que acontezca. En consideración del carácter inteligible, del que aquélla es sólo el esquema sensible (*sinnliches Schema*), no rige ningún antes, o después, y cada acción [...] es el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, que actúa libremente, sin estar determinado dinámicamente en la cadena de las causas naturales, mediante fundamentos antecedentes externos o internos, pero según el tiempo».

mapa que permite reconocer la eficacia positiva y negativa de la libertad— aleja la inaccesibilidad al carácter inteligible de alguien de lo que podría denominarse una *fértil ignorancia*, desde el momento en que esa ignorancia, que estamos obligados y acostumbrados a reconocer en cuanto seres finitos, no nos condena a recordar religiosamente que una vez fuimos libres, sino que más bien nos impulsa a aprender a luchar con las determinaciones y obstáculos empírico-naturales, para implantar por libertad en el mundo una nueva legalidad y un nuevo orden de cosas, lo más parecido posible a un reino de los fines¹. El escenario propio de la libertad transcendental no será, por lo tanto, la despreocupada *duratio noumenon* de *El final de todas las cosas*, sino que enriquecerá nuestra consideración del tiempo como forma pura de la sensibilidad —como veremos más de cerca al detenernos en la analítica de lo sublime—, al enfrentarnos al problema de un tiempo in-esquematzable, libre de contradicción alguna con el mundo fenoménico que constituye su suelo (*Boden*), que nunca expone —en una imposible presentación que eleva el ánimo— su espontaneidad inteligible con tanta claridad como cuando emprende una lucha sublime con la legalidad natural, en la que lo contrario a la finalidad (*zweckwidrig*) —que sólo puede llegar a valorar como un signo positivo el ser racional finito, el único que puede obrar por leyes de libertad— y el forzamiento de la sensibilidad producen una elevación (*Erhabenheit*) de la consideración que nos merece nuestra constitución racional². Precisamente porque nuestra decisión no está sometida a las determinaciones temporales podremos elegir en cada instante el curso que queremos dar a nuestra vida, siendo la libertad del arbitrio la expresión empírica —el esquema sensible— de la libertad inteligible. El acto de la resolución y decisión (*Entschließung*) representa así un acontecimiento, especialmente relevante para la concepción kantiana de la metafísica, en el que la libertad humana —lo inteligible o suprasensible en nosotros— viene a implantarse en el mundo sensible, exponiendo la estructura apuntada por una conocida nota de los *Prolegómenos*, según la cual la Idea de libertad tiene lugar en la relación (*Verhältnis*) acontecida entre una causa inteligible y un efecto fenoménico. De manera que según la doctrina del idealismo transcendental —concepto doctrinal clave para la renovación de la ciencia buscada que es la metafísica— la imputación de las acciones libres no dependerá de una auténtica y única

¹ Vd. B. Carnois, *op. cit.*, pp. 158-9: «Si mi elección se hubiera llevado a cabo con anterioridad al tiempo, mi esse estaría plenamente determinado por él, no sería ya libre actualmente, no habría sido libre más que en el instante de elección por el que se ha constituido a sí mismo». El uso que hemos introducido de la expresión *fértil ignorancia* remite directamente a la lectura de la distancia entre el compromiso del pensar defendido en la filosofía crítica y el sostenido por el proyecto idealista expuesta por C. Fernández Liria en *El materialismo* —que citamos en nuestra bibliografía—; vd. especialmente caps. 10 y 11.

² J. Havet intervino también en este debate acerca de las consecuencias de la concepción kantiana de la temporalidad de la elección por libertad, así en su *op. cit.* —vd. pp. 175-6— mostrará su acuerdo con lo defendido por L. Brunschvicg —en *L'idée critique et le Système kantien*, pp. 184-5, citado en nuestra bibliografía— en lo que concierne a la acusación que éste dirige al recurso a una *causalidad intemporal* de la decisión por lo que tiene de retorno al falso dinamismo leibniziano. Si el yo auténtico perteneciera y quedara fijado en la inmutabilidad de un carácter intemporal, se cumpliría la amenaza, señalada por Kant, de la libertad del asador, pues tanto si aquél fuera el efecto de una elección que ha precedido al entero curso temporal o expresión de una decisión que dominara y determinase la vida entera del individuo, el carácter inteligible vendría a traducirse en una sospechosa inmutabilidad —a raíz de lo cual podría admitirse que «la aceptación del carácter inteligible significa la muerte de la buena voluntad»—. Postura que parece hacer oídos sordos a la cuidadosa y fundamentada distinción kantiana entre *fenómeno* y *cosa en sí*, así como a la peculiaridad del hombre, que descubre su capacidad de componer discursos armados en torno al *Sollen*, es decir, posibles por libertad. La atribución kantiana de la libertad a una causalidad de la razón pura no ahoga o embota en modo alguno la potencial riqueza actuante del individuo, sino que pone de manifiesto la peculiar facultad de éste para relacionar dos densidades ontológicas bien distintas, pudiendo modificar así conforme a un mundo inteligible el estado de cosas en el que habita y desarrolla por lo general su vida en cuanto inteligencia pragmática.

decisión que habría acontecido en el inicio de los tiempos, sino que se fundamentará en la posibilidad del hombre de convertirse en cada momento en otro —abandonando al *hombre viejo* para vestir las galas del *hombre nuevo*—, actualizando la libertad que le acompaña en cada momento de su existencia. Por ello mismo, porque la elección intemporal no nos abandona al determinismo del pasado —lo que impediría entender el fenómeno mismo de la regeneración—, estará en todo momento (*zu aller Zeit*) en el poder de cada uno el dar satisfacción al mandato de la moralidad y el consecuente abandono de la propensión al mal¹. Existe, por lo tanto, una conexión directa de cada acción fenoménica realizada por el hombre con la libertad —«cada acción puede ser concebida sub specie aeternitatis»²—, como subraya claramente el ejemplo kantiano, según el cual el hombre que miente (*lügt*) se hace a sí mismo culpable (*schuldig*) en el mismo momento (*in dem Augenblick*) en que produce el hecho de la mentira, sin que ninguna razón disuasoria pueda postergar la imputabilidad de ese acto, ejemplo que ratifica la simultaneidad de la elección nouménica y la realización fenoménica, que habilita la encarnación efectiva de un principio inteligible como la libertad en un mundo poblado por fenómenos³. El acto de la decisión y la imputación que conlleva proporcionan, de este modo, una perspectiva novedosa con respecto al yo mismo, con vistas a la cual conviene recordar que la primera *Crítica* manifestaba por medio del *sentido interno* la imposibilidad de que el sujeto alcanzara nunca algo así como el fundamento de sí mismo. En aquella obra el *yo pienso* constituía algo así como la representación más pobre del yo nouménico, que permanecía en todo caso como un desconocido=X, como reflejaba el que la representación (*Vorstellung*) de la apercepción no fuera más que la referencia de todo pensamiento *relatione accidentis* y así nada más que «el sentimiento de una existencia sin el menor concepto»⁴. Por ello mismo, la falta de consecuencia en relación a esa pobreza especulativa conducía a que uno de los paralogismos transcendentales procediera a considerar lo que era una explicación lógica del pensar como una determinación metafísica del objeto⁵. Sin embargo, sabemos que la certeza apodictica del *cogito* sólo funda el pensar como su más elevada condición formal, proporcionando unidad (formal) a los conocimientos, pero sin abrir por ello ninguna vía en dirección hacia su propio fundamento presupuesto, a saber, el yo nouménico⁶. De aquí podemos derivar que no habrá doctrina kantiana del alma, es más, todo lo que estaremos en condiciones de afirmar acerca de ella, en cuanto dotada de la propiedad de la inmortalidad, será enunciado en clave práctica y en el régimen de un postulado —la identidad de un ser metafísico pasará a ser de suposición indemostrable un postulado—. Pero quizás podamos sustituir a la fracasada doctrina del alma por una *ética del alma*⁷, que proporcione un modo de ser (*Beschaffenheit*) moral del *Cogito*, a saber, algo así como la conciencia moral (*Gewissen*), una apercepción de sí que sea al mismo tiempo deber de cumplir el mandato de la ley de la libertad y nos constituya como *persona*, para la cual el *yo pienso* se expresa directamente como *yo debo*, es decir, como la certeza de *ser* un proyecto que *debe ser*

¹ Vd. *KprV*, A 64; cfr. *Rel.*, I, p. 43.

² Vd. B. Carnois, *op. cit.*, p. 160.

³ Vd. *KrV*, A 555/B 583; cfr. *Rel.*, I, p. 58, nota.

⁴ Vd. *Proleg.*, § 46, A 136, nota.

⁵ Vd. *op. cit.*, B 409.

⁶ Vd. *KrV*, § 25, B 157, nota; cfr. *op. cit.*, B 422, nota; cfr. *Proleg.*, § 46, A 136.

⁷ Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 117, discusión que, nos parece, podría contribuir a acercar intereses y soluciones entre el pensamiento kantiano y el pensamiento de M. de Unamuno. Ésta es la manera kantiana de superar el punto de vista propio del empirismo, que intenta reducir el sujeto a una identidad psicológica mediante la suposición por debajo del yo fenoménico de un yo nouménico responsable de la fundación del primero; cfr. *GMS*, BA 106-7, de modo que la Idea de *personalidad* sea la satisfacción de una indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) de la razón, impelida por un interés práctico; vd. Roviello, *op. cit.*, pp. 118-9.

cumplido. Por lo tanto, creemos que la *personalidad* tiene que ser considerada como el origen intemporal del sujeto —que funda y no emboza el uso de su libertad—, en el que éste se habría dado el principio (*Grundsatz*) de una fundación ética de sí mismo, aunque irremediabilmente manchado por la presencia de una *deuda insalvable*, tomando partido por la *humanidad* —no olvidemos que la personalidad es la idea de humanidad considerada de un modo plenamente intelectual— en él. La forja de una personalidad resulta, así, iluminada como una suerte de expresión de un *contrato originario*, al que —con el fin de salvaguardar la libertad como índice intelectual de acciones fenoménicas— no debe atribuirse ninguna localización temporal concreta¹, que dota al sujeto racional de identidad moral y en cuyo vínculo esencial con el principio transcendental de veracidad nos detendremos un poco más adelante. En todo caso, no cabe la menor duda de que —como ya mostraba la difícil tarea de la pedagogía— aquello que el hombre deba ser en sentido moral ha de haberlo hecho él mismo². Haber sido creado para el bien significa ante todo que es el receptor de ese don quien tiene que hacerse bueno moralmente y, en caso de que fuera necesario —como será el caso del ser finito racional—, hacerse digno de recibir y aceptar una ayuda sobrenatural que complementa (*ergänzen*) aquello que no alcanzan sus fuerzas.

V.3 La libertad en acto: el fenómeno de la regeneración o el cambio del corazón (Herzensänderung) y la revolución en la intención (Gesinnung) del sujeto racional.

Si bien la inclusión de un pequeño tratado acerca de la inhabitación del mal radical en la naturaleza humana en una obra sobre la religión sorprendió a no pocos espíritus ilustrados, parece que el fenómeno de la conversión encontrará menos dificultades hermenéuticas, al representar en el plano de la conciencia moral individual una experiencia de la libertad como proceso dinámico que también debe contar necesariamente con una vertiente comunitaria —como veremos de la mano de las condiciones de instauración de una constitución republicana—. Si bien en el mal hacemos indudablemente experiencia de la libertad en nosotros, esa experiencia corresponde, en realidad, a una capacidad de destrucción que pone en peligro la disposición a la personalidad en nosotros e incluso la razón misma, así como todo construir comunidad —en cuanto abandono a una libertad bárbara—, haciendo gala de una potencialidad, que, aun teniendo que reconocer necesariamente su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) —también los elementos que destruyen la humanidad en el mundo imprimen su huella en éste—, no puede satisfacer a nuestra espontaneidad.

No es difícil perseguir un hilo conductor que permita reconocer la cuestión de la conversión de modo subyacente al conjunto de la obra crítica kantiana. En ésta se afirma que el ánimo humano toma un interés natural en la moralidad, sólo que, si bien el hombre es por naturaleza respetuoso con la ley moral, su voluntad —lejos de alcanzar la santidad de la ley— sólo puede llegar a ser una buena voluntad y a hacerle digno de la máxima felicidad, de dónde su vida moral se verá destinada a constituir un tránsito progresivo desde la heteronomía hasta la

¹ Cfr. la ahistoricidad con que Kant piensa los contratos fundadores de la moral y del derecho; *vd. Th.Pr.*, II, *Concl.*, p. 296-7; *cfr. MS, Rechtsl.*, §§ 16-7, pp. 267-270, § 47, pp. 315-6 y *Obs. General A*, p. 318-323; *cfr. KU*, § 41, A 161/B 163; *cfr. Refl. zur Rechtsphil.*, XIX, n° 7734, p. 503 y n° 7416, XVIII, p. 368; *vd. ZewF*, VIII, p. 350 *cfr.* comentarios al respecto de A. Philonenko, *Théorie et Praxis...*, pp. 52-3.

² Hacerse uno mismo moral significa renunciar a la curiosa idea —presente en la obra de Schiller— que defiende la continuidad natural de lo patológico en el hombre con la moralidad del mismo; *cfr. Rel.*, I, p. 48; *cfr. KprV*, A 151-2 y apartado IV.1.4 de este mismo trabajo.

autonomía¹. El ensayo sobre el mal radical terminará con una llamada a la *conversión*², en cuanto restablecimiento (*Wiederherstellung*) del principio bueno sobre el malo, concebido como un fenómeno de regeneración o renacimiento que ilumina el respecto de la libertad como liberación (*Befreiung*) y *autocracia*³, es decir, en cuanto capacidad de abandonar el estado de la falta o deuda y de devenir virtuoso —a la que también se refería la libertad como postulado—, fundamentada en la creencia (*Glaube*) racional de que el hombre puede cumplir por sí mismo su deber, a pesar de los obstáculos opuestos por el amor de sí, y, así, fomentar con su trabajo moral la consecución del sumo Bien, es decir, en una *fe en la virtud*. El fenómeno de la regeneración no sería posible ni concebible si el hombre pudiera rebelarse —lo que ya se negó anteriormente— a la obediencia que debe a la ley de la libertad, convirtiendo a la oposición a ésta en un verdadero motor de su acción. Las nociones de transgresión (*Übertretung*) y perversión (*Verkehrtheit*) muestran, al mismo tiempo que la capacidad humana para el mal, que el corazón falible del hombre no está radicalmente corrompido —hace el mal libremente, pero no lo quiere como tal—. En él permanece un *germen del bien* (*Keim des Guten*), es decir, un núcleo incorruptible, no como una evidencia empírica, sino como una presuposición necesaria⁴, pero que en modo alguno debe tenerse por una recia certidumbre, sino que exige el acompañamiento de un conocimiento de sí —primer deber, de aspecto socrático, con respecto a uno mismo— como medida necesaria para la mejora del estado moral. Según dejó asentado la discusión en torno a la solución de la tercera antinomia, la acción humana es libre, a pesar de las características que haya podido tener su comportamiento precedente, por lo que toda acción mala deberá juzgarse como si hubiese acontecido inmediatamente a partir de un estado de inocencia (*Unschuld*)⁵. De ahí que, por muy malvado que haya sido el comportamiento (*Verhalten*) de un individuo hasta el momento en que está a punto de tener lugar una acción libre del mismo, de forma que incluso ese *mal corazón* haya conseguido tomar el aspecto de una segunda naturaleza, siempre será su deber convertirse en alguien mejor mediante sus acciones, deber que de ser incumplido estará tan sometido a imputación como si el agente hubiera pasado de la inocencia (*Unschuld*) al mal (*Böse*)⁶. En esta línea, la narración histórica de la Escritura —a la que con frecuencia acude Kant como

¹ Vd. *KrV*, A 829/B 857, nota. J. Havet —en *op. cit.*— afirma que la *KprV* no deja de apuntar hacia el tránsito de la heteronomía a la autonomía que caracteriza a la voluntad humana, mediante el cual ésta se acerca progresivamente a un porvenir que quiere y al que aspira como su ideal, un destino no fenoménico, pero que debe tener lugar en su vida en el mundo; vd. Havet, *op. cit.*, p. 192: «Si el carácter práctico de la destinación humana no es él mismo un fenómeno, es necesario que la temporalidad del acto sea real: porque la concepción de un dinamismo intemporal que se manifestaría en acontecimientos escalonados nos parece totalmente incompatible con la concepción kantiana de la vida moral»; *KprV*, A 58: «[La] santidad de la voluntad constituye, no obstante, una Idea práctica que necesariamente ha de oficiar como un arquetipo al cual aproximarse hasta el infinito, siendo esto lo único que le corresponde hacer a cualquier ente racional finito, ante cuyos ojos esa Idea le hace observar constantemente la ley moral pura (que por eso mismo es calificada de santa). Mantener a sus máximas en ese progreso que va hacia el infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esa continua progresión constituye la virtud, a saber, lo máximo que puede lograr una razón práctica finita, si bien dicha virtud jamás puede verse colmada en cuanto capacidad naturalmente adquirida, porque en tal caso la seguridad nunca se torna una certeza apodictica y como persuasión resulta algo peligrosa».

² Vd. *Rel.*, I, p. 54.

³ Vd. *Fortsschr.*, XX, p. 295: «[La] autonomía de la razón pura práctica es aceptada al mismo tiempo como autocracia, es decir como facultad de alcanzar incluso aquí, en la vida terrena, lo concerniente a la condición formal de esa facultad, es decir, la eticidad, a pesar de todos los impedimentos que las influencias de la naturaleza puedan producir en nosotros como seres sensibles, en cuanto que al mismo tiempo somos seres inteligibles»; cfr. *MS, Tugendl., Introd.*, II, p. 383.

⁴ Vd. *Rel.*, I, pp. 50-1; cfr. J. Nabert, *Essai sur le mal*, p. 185.

⁵ Vd. *KrV*, A 551/B 579 y A 554/B 582-A 555/B 583.

⁶ Vd. *Rel.*, I, pp. 42-3.

confirmación de argumentos meramente conceptuales— atribuye la caída del primer hombre a la seducción (*Verführung*), por lo que no concibe a éste como corrompido desde el fundamento (*vom Grund aus verderbt*), sino como alguien siempre susceptible de mejora (*einer Besserung fähig*), en el que conviven (*mitwohnen*) e inhabitan (*einwohnen*) un corazón corrompido (*verderbtes Herz*) —el estado del mal en él no será ya el de la caída (*Verfall*), sino el de una deuda (*Schuld*) insalvable, contraída por su propensión (*Hang*) al mal— y una buena voluntad (*guter Wille*), el cual alberga (*hegt*) la autorizada esperanza (*Hoffnung*) de un retorno (*Widerkehr*) al bien del que se ha apartado (*abweichen*) haciendo uso de su libertad. Cómo pueda hacerse el hombre bueno alguien naturalmente malo sobrepasa todos nuestros conceptos (*übersteigt alle unsere Begriffe*), pero esa limitación no puede tolerar que la caída del bien en el mal que ha sufrido nuestro género (*Gattung*) emboce el mandato (*Gebot*) —expresión del vínculo que nos liga a la ley— que dice que debemos hacernos hombres mejores y que reunimos las condiciones para conseguirlo, pues nunca hemos perdido del todo el motivo impulsor que conduce al bien — si lo perdiéramos algún día resultaría imposible recuperarlo (*wiedererwerben*)—, por lo que el restablecimiento del dominio (*Herrschaft*) del principio bueno sobre el malo representará la producción restauradora (*Wiederherstellung*) de la pureza (*Reinheit*) de ese motor moral como fundamento supremo de todas nuestras máximas¹. Por ello, la formación moral (*moralische Bildung*) del hombre tiene que comenzar, no con una mejora de las costumbres (*Besserung der Sitten*), sino más bien con la transformación y conversión del modo de pensar (*Umwandlung der Denkungsart*) y por la fundación (*Gründung*) de un carácter, luchando, no contra vicios particulares, sino contra la raíz universal de los mismos.

Si, por un lado, la culpa o deuda (*Schuld*) y la obligatoriedad (*Schuldigkeit*)² que conlleva hacen del ser racional finito alguien susceptible de enmienda moral, por el otro, habrá que detenerse en que la coexistencia y contraposición permanente en el hombre de la ley moral y del ideal del amor de sí no desdibuja la diferencia entre el hombre bueno y malo, entre el justo y el pecador. Como ya se señaló en apartados anteriores, la raíz del mal, lejos de remitir a la sensibilidad o a la mera irracionalidad, conduce a un fenómeno puramente racional, a saber, la inversión (*Umkehrung*) con la que el arbitrio libre concede a los resortes del amor a uno mismo el predominio sobre el respeto hacia la ley. Por su parte, la regeneración será concebida como el corregimiento de esa jerarquía equivocada de motores —a consecuencia de una revolución del modo de pensar—, que resulta de una decisión intemporal y única, capaz de fundar un nuevo carácter, en cuanto modo de ser del arbitrio libre³. En cuanto acontecimiento de la libertad deberá

¹ *Vd. Rel.*, I, pp. 52-3 y p. 55; acerca de cómo una reforma de las costumbres (*Reform der Sitten*) puede contribuir al afianzamiento de la moralidad *cfr. MS, Tugendl., Pröl.*, p. 376; *cfr. prag. Anthropol.*, II parte, § 69, *El gusto encierra una tendencia a fomentar exteriormente la moralidad*, § 70; *cfr. KU*, § 41. Se trata de textos que en buena parte remiten al trabajo que llevaremos a cabo en la última parte de esta tesis doctoral con el fin de establecer cuál sea la relación propia de belleza y moralidad y cómo ésta queda instaurada por el principio *a priori* del gusto.

² *Vd. KprV*, A 147 y 152.

³ J. Nabert ha identificado este fenómeno de la vida moral con una consecuencia de la creencia kantiana en una finalidad providencial de la naturaleza, en la que todo ha sido establecido con vistas a algún fin —*vd. KrV*, A 743/B 771—, de modo que no habrá contradicción entre el resultado del juicio ético-religioso, por lo que concierne al individuo, y el del juicio ético-teleológico, por lo que respecta al progreso de la especie humana, pues el primero se acerca al segundo cuando se habla de la posibilidad de un progreso como combate para el restablecimiento del principio bueno en nosotros. Nabert —*vd. op. cit.*, pp. 187-8— estima que desde el punto de vista del género humano el mal puede ser considerado un medio para alcanzar el bien, como resultado, por ejemplo, de la discordia y la lucha, mientras que en el individuo el arraigo del principio del mal restringe el optimismo de la filosofía de la historia, al denunciar la evidente escisión entre el progreso, que señala el paso del estado de naturaleza al de civilización, y la maldad persistente en el corazón humano; *cfr. H. Birault, op. cit.*, pp. 105-6.

volver a subrayarse con respecto a la conversión que se trata de un fenómeno incomprensible, cuyas condiciones de posibilidad remiten inevitablemente a la estructura formal del modelo de solución del tercer conflicto antinómico¹. El principio de la revolución que se produce en el individuo al repudiar el carácter que le ha proporcionado su propensión al mal, dando lugar a una suerte de *re-creación* de su personalidad, escapa a toda explicación posible y trasciende en la radicalidad de su determinación cualquier decisión consciente. Dado el carácter transcendental, es decir, no sometido a las condiciones del tiempo, de la *personalidad*, el único cauce de modificación posible para este estado metafísico de nuestra existencia será una revolución producida mediante un uso total de la libertad, cuya viabilidad nunca perdemos del todo, que abre una magnífica perspectiva suprasensible —la libertad concierne al hombre como ser inteligible— que la determinación natural con toda su fuerza es incapaz de restringir (*beschränken*)². Por lo tanto, la perversión del corazón (*Verkehrtheit des Herzens*) será compatible con una voluntad buena en general, desde el momento en que la fragilidad (*Gebrechlichkeit*) de la naturaleza humana en lo que atañe al cumplimiento de la ley moral, junto con la inextirpable impureza (*Unlautbarkeit*) que habita incluso en las acciones conformes *según la letra* a esa ley, habilitan las condiciones de esa doble posibilidad de la libertad humana. Esa peculiar constitución de la libertad de la facultad de desear provocará que hacer el bien en un determinado momento no garantice que no se cometa el mal con posterioridad y, de la misma manera, no habrá criminal suficientemente recalcitrante como para ser capaz de enterrar algo que supera al conjunto de sus fuerzas físicas, como es el respeto (*Achtung*) que debe a la ley moral, pues el corazón humano no se encuentra corrompido en su raíz, sino que siempre deja un resquicio de esperanza para el retorno al bien del que se ha alejado, al que apela toda una infraestructura moral del ánimo humano³. Este germen (*Keim*), que permite el acuerdo del mal radical con la vida moral, representa la condición de que la transgresión de la ley no se lleve a cabo más que a disgusto (*ungern*), si bien, al mismo tiempo, el mal que hemos contraído (*zugezogen*) libremente seguirá siendo, en todo caso, la mancha pútrida de nuestro género (*fauler Fleck*) que impedirá que aquel germen se desarrolle con la facilidad y rapidez que serían deseables. Pero la imposibilidad de extirpar (*vertilgen*; *ausrotten*) el mal aunando el conjunto de las fuerzas humanas, puesto que el fundamento subjetivo supremo de todas las máximas se considera corrompido ya de antemano, no prohíbe percibir y defender el final predominio, conseguido mediante la lucha en la que consiste la virtud, del principio bueno sobre el malo. Precisamente este predominio es lo que se juega en el fenómeno libre de la conversión, en virtud del cual todo rendimiento de la propensión al mal, como *peccatum in potentia*, es susceptible de suspenderse, de modo que no llegue a actualizarse, restableciéndose a la postre el oden moral originario de los motores y modificando el *principio interior supremo* que determina la admisión de las máximas conformes a la ley moral⁴. A su vez, ese cambio deberá adquirir el aspecto, no de una reforma sucesiva, que difícilmente podría conciliarse con lo intempestivo de la libertad —a la que los pretendidos procesos de maduración no favorecen—, sino de una auténtica revolución interna. Como era de prever, nuestro carácter inteligible nos obliga a tener a la vista este fenómeno libre, pero, al mismo tiempo, nos impide explicarlo. Como la elección del mal, la regeneración resulta del arbitrio libre y, así, de la misma decisión intemporal por la que determinamos la ley de causalidad de nuestro querer, de modo que, así como el carácter empírico no nos descubre los misterios

¹ Vd. KrV, A 539/B 567-A 540/B 568; A 551/B 579; A 553/B 581 y A 555/B 583-A 556/B 584.

² Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 123.

³ Vd. Rel., I, pp. 36, 48 y 54; cfr. J. Havet, *op. cit.*, pp. 199-200; cfr. B. Carnois, *op. cit.*, p. 174.

⁴ Vd. Rel., I, pp. 60-1 y 42.

del inteligible —sólo es su signo sensible—, el progreso moral que pueda constatar en nuestra vida sensible no bastará para garantizar la autenticidad de la regeneración¹. Pero no contamos con otros medios, a falta de una intuición intelectual que nos permita conocer —y no sólo presuponer— nuestra vida sensible como el fenómeno único de un carácter inteligible —para aquel que penetra con la mirada el fondo inteligible del corazón la infinitud del progreso en el acercamiento a la santidad constituirá una unidad²—, de verificación de ese cambio radical que el perfil que va adquiriendo en su curso nuestra vida moral, que el trabajo, siempre ingrato por definición, de la conciencia moral y que la garantía de la distancia que tomamos con respecto a nuestro propio carácter, lo que trae consigo el mantenimiento de la veracidad, auténtico principio lógico-transcendental que sustenta el progreso de la vida moral, impidiendo que la hipocresía, la mentira y los distintos tipos de falsedades que enumera la doctrina de la virtud recojan el testigo del fatalismo y el creacionismo y conviertan a aquélla en mera imitación y disfraz de la persona. Ya vimos, de la mano de la cuestión de la realizabilidad de la obra de la autonomía en un mundo fenoménico, el carácter problemático en el que ésta debía permanecer, a falta aún de un concepto mediador en el abismo abierto entre naturaleza y libertad y dadas las limitaciones intrínsecas a la naturaleza humana, y, al mismo tiempo, su garantía y sostenimiento en virtud de la intervención de proposiciones teóricas revestidas de autoridad y alcance práctico, a saber, los postulados de la razón práctica, que nos descubrían el respecto de la libertad como un principio inteligible destinado a modificar las series de acontecimientos mecánico-naturales que encontramos en el mundo y el motor impulsor de una naturaleza lábil, para la que el conocimiento de sí —de su finitud— en la *autocracia*, y no una supuesta santidad, será el espejo de su carácter moral. Pero, a diferencia de la libertad postulada, la esperanza en la regeneración no es susceptible de convertirse en creencia, desde el momento en que carecemos de penetración en la profundidad (*Tiefe*) del corazón humano, es decir, de un conocimiento cierto de que el orden moral haya sido efectivamente reestablecido en nuestras máximas. Sin embargo, es seguro que contamos con razones suficientes —ante todo, con la autonomía, en cuanto principio supremo de la moralidad— para esperar una renovación radical por obra de nuestra libertad, sin necesidad de presuponer intervención divina alguna, pues hacerse mejor significa en efecto devenir un hombre distinto al que se es, pero —contra la opinión defendida por el teólogo Spener, mencionado en el *Streit*³— esa modificación no supone ningún milagro (*Wunder*) —lo que requeriría la cesión de la vida moral del hombre a un Maestro todopoderoso capaz de re-crear efectivamente una vida

¹ Vd. J. Nabert, *op. cit.*, p. 187: «[D]e su autenticidad no nos podemos asegurar de otro modo que por la continuidad del progreso que le simboliza y le expresa en la vida sensible y en nuestra conducta. Tenemos la certeza de que esta regeneración es posible por la libertad y de que es un deber; pero, si no queremos recaer en el mal radical, engañarnos acerca de la verdad de nuestra intención, es necesario deletrear en el tiempo, en acciones sucesivas, la simplicidad del acto del que pensamos que ha cambiado nuestro corazón, y sustituir a la unidad de la intuición intelectual de la que carecemos, una verificación inacabada, un progreso sin fin. La sola garantía de la que disponemos por lo que concierne a la profundidad de la conversión es la historia que escribimos nosotros mismos con nuestras propias acciones».

² Vd. *Rel.*, I, p. 55.

³ Vd. *Streit*, VII, pp. 54-5 y 59, donde Kant se opone a las tesis del teólogo Spener, el cual, si bien habría acertado en determinar que el hombre no está solamente destinado a hacerse mejor, sino a devenir otro, tomó lo suprasensible en nosotros, a saber, la libertad, como algo sobrenatural, fuera de nuestro poder, que, en caso de pertenecernos, será en virtud de un espíritu superior —al estilo del “miserable recurso” criticado en la *kritische Beleuchtung* de la *KprV*—, de modo que solamente un milagro podría realizar lo que debe resultar, sin embargo, de nuestra razón práctica. B. Carnois sostiene —vd. *op. cit.*, pp. 177-8— al respecto la orientación kantiana hacia el pelagianismo, en virtud de la presuposición de la ayuda divina para compensar las insuficiencias de nuestra facultad racional en la consecución del sumo Bien; cfr. *Streit*, pp. 44-5.

individual—, y si se acerca en algún momento a esa idea será en un sentido metafórico, derivado de nuestras dificultades para comprender el *tiempo inteligible* de la conversión:

«[L]a conversión de la intención del hombre malo en la de un hombre mejor ha de ser puesta en el cambio del supremo fundamento interior de la adopción de todas sus máximas de acuerdo con la ley moral, en cuanto este fundamento nuevo (el corazón nuevo) es ahora inmutable él mismo. Empero, ciertamente, el hombre no puede llegar a convencerse de esto de modo natural, ni por conciencia inmediata ni por la prueba de la conducta de vida que ha llevado hasta el momento; pues lo profundo del corazón (el fundamento primero subjetivo de sus máximas) es insondable para él mismo; pero es preciso que pueda *esperar* llegar mediante el empleo de sus *propias* fuerzas al camino que conduce a ello y que le es indicado por una intención mejorada en su fundamento; pues debe llegar a ser un hombre bueno, pero sólo según aquello que puede serle imputado como hecho por él mismo ha de ser enjuiciado como *moralmente* bueno»¹.

Porque nada puede ser imputado (*zugerechnet*) al hombre si no es producto de su libertad, éste deberá invertir todos sus esfuerzos en hacerse mejor en sentido moral, fructificando sus talentos, sin preguntarse de antemano lo que Dios pueda hacer con respecto a su beatitud (*Seligkeit*), sino atendiendo sólo a la observancia y cumplimiento del mandato de la ley moral, ya que no le debe interesar cómo se produzca esa ayuda inteligible, sino únicamente como se hará digno de recibir una ayuda venida de lo alto². Ayuda sobrenatural que seguirá siendo de todos modos problemática, especialmente por lo que concierne a su realización, permaneciendo las observaciones acerca de sus esperadas manifestaciones como una suerte de *parerga* de una obra acerca de la religión dentro de los límites de la mera razón³. Así pues, el hombre debe intentar hacerse mejor con todos los recursos a su mano, tras lo cual podrá esperar «*que lo que no está en su capacidad sea suplido (ergänzt) por una cooperación más alta (höhere Mirwirkung)*»⁴, acerca de la que sin embargo nada sabe ni puede saber, como si tratara de una sinopsis en cuya trama ni él mismo ni el trabajo moral en el que habita y crece su dignidad intervienen como partes de la acción. Si volvemos ahora a la presentación del fenómeno de la conversión (*Umwandlung*) en la *Observación general* a la primera parte de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, descrito en el texto que citamos arriba como la modificación del fundamento subjetivo supremo de las máximas, deberá señalarse que aquélla lo considera una *revolución en la intención* del

¹ Vd. *Rel.*, I, pp. 60-1: «[D]ie *Umwandlung der Gesinnung der bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hiervon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf dem Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er in ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst getan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurteilen ist*».

² Vd. *op. cit.*, I, pp. 62-3; cfr. *Carta a Lavater de 1775 en Lettres sur la morale et la religion*, ed. de J.-L. Bruch, pp. 30-1 —que citamos en bibliografía—, *Ak.* X, pp. 179-180.

³ Vd. *Rel.*, I, p. 63, nota; cfr. sentido de la noción de *parerga* (*Zierarten*) en *KU*, §14, A 42-3/B 43. Un trabajo en el que, desde el propósito de leer la *Crítica del Juicio* como una auténtica obra de arte, se profundiza especialmente en el sentido de la noción de *parerga* es *La vérité en peinture* de J. Derrida. En esta línea, remitimos igualmente a la reciente publicación del trabajo de seminario de G. Böhme acerca de esa obra, *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht* —centrado en una lectura de las *Leçons sur l'Analytique du sublime* de Lyotard—, ambos citados en nuestra bibliografía; cfr. Bruch, *op. cit.*, cap. IV, *La grace et la justification*, pp. 95-128. La doctrina de los postulados de la razón práctica rechazaba ya la intervención de una teodicea en la moral, con el propósito de que el hombre adquiriese toda la responsabilidad de sus actos; cfr. *Rel.*, III, pp. 148-9.

⁴ Vd. *Rel.*, I, p. 62.

hombre, concebida como una transición (*Übergang*) de ésta a la máxima de la santidad¹ que supone un cambio del corazón (*Herzensänderung*), a saber, una decisión única e inmutable, por ello, una auténtica revolución en la intención, que habilitará una reforma paulatina del modo de sentir (*allmähliche Reform für die Sinnesart*)² —en una progresión inaprehensible para nosotros—, cuyo carácter intemporal conviene a la perfección a la imagen evangélica del renacimiento:

«Pero [en el cambio de intención] como determinación intelectual no están contenidos dos actos morales separados por un intervalo de tiempo, sino que es solamente un acto uno, pues el abandono del mal sólo es posible mediante la buena intención, que produce el ingreso en el bien, e inversamente. Así pues, el principio bueno está contenido tanto en el abandono de la intención mala como en la adopción de la buena»³.

La regeneración parece, así, estar obligada a tomar la forma de una auténtica revolución, constituyendo una modificación moral de la intención, no de las costumbres, puesto que una mejora progresiva de éstas o un avance en el conocimiento de nosotros mismos, si bien pueden contribuir a aquélla de diversas maneras, resultan impotentes para modificar nuestro carácter. Pero, a pesar de su carácter intemporal, deberá acontecer en un progreso continuo, es más, quien haya convertido a la bondad en principio supremo de sus máximas en virtud de una única resolución inmutable, no será aún por ello un hombre bueno moralmente —entre la máxima y la acción efectiva seguirá habiendo una distancia notable—, sino que se habrá convertido en un sujeto dispuesto y receptivo hacia el bien (*fürs Gute empfängliches Subjekt*)⁴, es decir, habrá convertido su propensión hacia el mal en una disposición hacia el bien (*Anlage zum Guten*). En virtud de su capacidad finita de introspección, el hombre no tendrá tampoco certeza completa de la moralidad de sus intenciones ni podrá apreciar la fuerza moral de sus máximas mas que según la supremacía que vayan adquiriendo con el tiempo sobre los resortes del amor a uno mismo, criterio que exige necesariamente una aprehensión progresiva de la reforma gradual de la propensión al mal⁵. En la medida en que el individuo está obligado a descifrar la autenticidad de esa revolución interior mediante los efectos fenoménicos que genera, la interpretación de los mismos será siempre subjetiva, sin que tampoco pueda aproximarse a sí mismo por medio de un sentimiento elevado (*vornehmen*) o suprasensible que pudiera asegurarle la pureza de su intención⁶. Sin embargo, hay algo en esta incertidumbre del hombre acerca de la cualificación moral de su querer que no puede compatibilizarse con las exigencias de la acción moral, que solicita —partiendo de la base de que el conjunto de nuestro comportamiento (fenoménico) es un signo sensible del carácter inteligible del mismo— el apoyo de una cierta confianza resultante de la comparación de la conducta anterior con cada resolución tomada, de modo que, a la vista de un número suficientemente convincente de muestras de progreso en la moralidad de su conducta,

¹ Vd. *Rel.*, I, p. 54.

² Vd. *op. cit.*, I, pp. 53-4.

³ Vd. *op. cit.*, II, p. 98: «In ihr aber als intellektueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Aktus enthalten, sondern sie ist nur ein einziger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Prinzip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten».

⁴ Vd. *op. cit.*, I, pp. 54-5.

⁵ Vd. *op. cit.*, p. 55: «[P]ara el enjuiciamiento de los hombres, que sólo pueden estimarse ellos mismos y la fortaleza de sus máximas según el dominio que consiguen sobre la sensibilidad en el tiempo, dicho cambio sólo puede considerarse como una permanente aspiración (*Streben*) a lo mejor, por lo tanto, como una paulatina reforma de la propensión al mal en cuanto modo de pensar perverso».

⁶ Vd. *op. cit.*, II, pp. 78 y 87.

pueda presumirse (*vermutungsweise*) una mejora de la intención, así como esperar de un modo justificado la continuación de ese progreso, lo que convertirá a la recaída en un indicio de la inautenticidad de la conversión¹. La demostración llevada a cabo por la segunda *Crítica* de que la ley moral, en cuanto *ratio cognoscendi* de la libertad, garantiza la autonomía del ser racional, de modo que aquélla no deja de imponerse incluso al transgresor, viene a facilitar la compleja comprensión de cómo un hombre malvado pueda convertirse en alguien bueno —dada la infinita distancia entre el hombre caído y la santidad del legislador—, comparable a la de cómo un árbol malo pueda llegar a suministrar buenos frutos². Como hecho (*faktum*) de la razón, que no hecho empírico, la ley práctica implica un juicio sintético *a priori* y exige que se investigue críticamente su posibilidad, permitiendo que cada sujeto racional reconozca en sí mismo una libertad que sin ella permanecería embozada y desconocida —«la ley moral no expresa otra cosa que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad»³—. Es necesario reparar en que el trabajo de preparación del fundamento de la moralidad que constituye la *Grundlegung* afirmará que, aun en el caso de que no se hallara ninguna virtud verdadera en el mundo, el imperativo categórico seguiría teniendo validez. En efecto, el deber nos manda devenir hombres de bien y no nos ordena nada que no sea hacedero para nosotros⁴, perspectiva que queda muy lejos de la esperanza de alcanzar algún día una disposición inaccesible al individuo, a saber, la santidad de la voluntad, perteneciente a un sueño tan extravagante como contradictorio, pues en realidad nuestra voluntad está destinada a realizar un progreso moral en cuanto medio de conciliación de la perversión inicial, libremente contraída, y la exigencia moral del deber. El hecho de la conversión moral o regeneración de la naturaleza humana da fe de la presencia en nosotros de una ley práctica, mediante la que nuestra razón ordena categóricamente, sin prometer (*geheißen*) ni amenazar (*drohen*) con nada, produciendo, en virtud de la original disposición moral que habilita esa ley, una elevación en nosotros por encima de lo sensible. El restablecimiento de la intención buena mediante nuestras propias fuerzas y la tesis acerca de un estado de corrupción innata (*angeborene Verdorbenheit*) del hombre no concuerdan fácilmente ante la inteligencia finita humana, incapaz de inteligir (*einsehen*) ese proceso, pero ésta no se opone en modo alguno a la posibilidad de lo que no está en condiciones de explicar, a saber, el restablecimiento mismo.

Sin duda alguna la mayor parte de las dificultades concernientes al fenómeno de la conversión provienen de la indecisión acerca de su pertenencia a la temporalidad⁵, desde el

¹ Vd. *Rel.*, II, pp. 87-8: «[S]in ninguna confianza en la propia intención, una vez adoptada, difícilmente sería posible una constancia para continuar en la misma. Esta confianza se encuentra, empero, sin entregarse al fanatismo dulce o angustiado, en la comparación de la conducta que se ha llevado hasta ahora con el propósito tomado.— Pues el hombre que, desde la época en que ha adoptado los principios del bien, ha percibido a través de una vida bastante larga el efecto de estos principios sobre la acción, esto es: sobre su conducta, que progresa hacia lo cada vez mejor, y encuentra por ello motivo para inferir, sólo a modo de suposición, un mejoramiento fundamental en su intención, puede también esperar razonablemente que —dado que tales progresos, con tal que su principio sea bueno, aumentan siempre de nuevo la fuerza para los progresos siguientes— en esta vida terrena no abandonará ya ese camino, sino que avanzará sobre él cada vez con mayor demuedo [...]; pues, según lo que ha percibido en sí desde entonces, puede tener su intención por mejorada desde el fundamento». Acerca de la dificultad que supondría para Kant la aceptación de una continua oscilación entre elecciones buenas y malas, tras haber expuesto la ya complicada admisión de una sucesión de dos elecciones fundamentales y contrarias, vd. J.-L. Bruch, *op. cit.*, pp. 83-4.

² Vd. *Rel.*, I, p. 49 nota y II, p. 84.

³ Vd. *KprV*, A 59; cfr. *op. cit.*, A 54 y 56; cfr. Bruch, *op. cit.*, p. 85.

⁴ Vd. *Rel.*, I, p. 54 y II, p. 85.

⁵ L. Brunschvicg reparó en el escollo que representaba para la filosofía moral kantiana la suposición, tras la elección de un carácter inteligible, de una elección contraria que sucedería a éste, sospechando tras ese paso un uso transcendental del tiempo —lo que recuerda a la crítica de Schopenhauer—, que le introduciría subrepticamente en el carácter inteligible, cuando en realidad sabemos que para la razón, en tanto que condición constante de todas las

momento en que obliga a introducir una carga de profundidad que exige ser leída en términos temporales, antes desconocida en la definición de la libertad en su significado transcendental. La carencia de una intuición intelectual —como decíamos antes— será lo que conduzca a la razón humana a establecer distinciones temporales allí donde se trata de traducir a conceptos la eficacia de la relación entre un fundamento suprasensible y su efecto fenoménico, como es el caso del fenómeno libre de la conversión y la mejora de la vida moral que lleva consigo. Pero, en propiedad, esa revolución del modo de pensar nos traslada a la eternidad —espacio de sentido del postulado de la inmortalidad del alma—, donde la promesa de la beatitud y la colaboración divina de la que nos hacemos dignos al obrar moralmente nos proporcionan la confianza suficiente para pensar que nunca caeremos tan bajo en el orden del tiempo como el lugar en el que nos habría dejado el pecado original. Por medio de la conversión cimentamos el trabajo de la autonomía de la voluntad y nos situamos en camino de convertirnos en miembros de un reino de los fines, en un fortalecimiento constante de la intención virtuosa que no llegará a ser nunca la certeza dogmática del mantenimiento futuro de esa intención, sino una confianza racional en la necesidad de que así sea¹. Nos parece que la imposibilidad del principio bueno y del malo desemboca, así, en la combinación de ambos en el acto inteligible de la conversión, que les hace converger en su acto regenerador, engendrando en su lucha e incompatibilidad «la temporalidad real de nuestro devenir moral»². En virtud de la distinción del ser racional finito en fenómeno y

acciones arbitrarias no hay ni antes ni después. En *Progrès de la conscience dans la philos. occidentale*, t. I, pp. 329-331, este autor considera que las exposiciones sobre el pecado original y la justificación *de iure* del hombre regenerado no contradicen los ejes del concepto doctrinal del idealismo transcendental, sin embargo la conversión *de facto* tiene que acontecer necesariamente fuera del tiempo, pero, al mismo tiempo, reducida a su expresión verbal, implica el tránsito entre un antes y un después, es decir, presupone el paso del tiempo; vd. la tesis del mismo autor acerca de la imposible enunciación del misterio de la conversión en *L'Idée critique et le système kantien*, p. 194. Por su parte, J. Lachelier —en las sesiones de la *Société française de philosophie* dedicadas a la teoría kantiana de la libertad, concretamente la sesión del 27-X-1904, recogida posteriormente en las *Oeuvres de J. Lachelier*, Paris, 1933, t. II, pp. 131-9— lleva hasta el final el intento de situar fuera del tiempo el acto de conversión, dado que se trata de una Idea de fe y esperanza «visible sólo a Dios, que nos justifica ante él, dejándonos ante nuestros ojos tal y como estamos hechos». Pero su postura desemboca en un *simul peccator et justus*, que difícilmente podría aceptar Kant, para el que la conversión suspende hasta tal punto el efecto de la caída que resulta francamente difícil reconocer como pecador al hombre regenerado; en este sentido Bruch —en *op. cit.*, p. 89, nota 36— traza una relación entre esta lectura y el pensamiento expuesto por Lutero en su *Comentario a la epístola de los Romanos*, según el cual Dios vería de un modo transparente el corazón humano, sin que ninguna gracia recubriera al pecado, que, si bien desaparece para el hombre, sigue siendo manifiesto a los ojos de la divinidad —Reboul, sin embargo, no opondrá esta tesis luterana, según la cual la conversión no suprime el pecado, sino lo que el pecado tiene de mortal en nosotros, al pensamiento kantiano; cfr. *op. cit.*, p. 111—. Suscribimos la tesis de Bruch, según la cual la concepción de la fenomenalidad del tiempo sería demasiado rígida en Brunschvicg y Lachelier, los cuales identifican demasiado rápido el “estatus noumenon” con lo permanente e inmutable, cuando más bien éste toma prestados para su comprensión elementos del tiempo fenoménico: fuera de la sucesión empírica es posible distinguir un antes y un después, a saber, el tiempo inteligible del pecado y el de la conversión.

¹ J. Havet, vd. *op. cit.*, p. 203 y pp. 225-6, establece una importante cercanía entre el paso del hombre viejo al nuevo y la reflexión acerca del cambio contenida en la tercera hipótesis del *Parménides* de Platón —vd. 156 d-e—, por cuanto el espacio del intervalo entre el movimiento y la inmovilidad, propio de algo que no es ni móvil ni inmóvil, podría servir para presentar la acción de la libertad en ese cambio radical que es la conversión. La conclusión de Havet, aceptada por Bruch —vd. nota anterior— vendrá a decir que, si bien el fenómeno libre de la conversión no puede ocupar ningún lugar concreto en el tiempo, aunque su posibilidad esté dada en cada instante de nuestro perfeccionamiento temporal, no niega la temporalidad, sino que, más bien, «presenta su indivisibilidad como la fuente de la multiplicidad del tiempo», p. 203. Así, por una inversión singular en la concepción del tiempo, en el instante de la conversión aprehendemos algo así como un tiempo que se constituye a sí mismo —espontaneidad pura de una inteligencia—, escapando a la temporalidad que nos determina como fenómenos.

² Vd. J. Havet, *op. cit.*, p. 205.

noúmeno, el hombre nuevo —identificado analógicamente con el Hijo de Dios, personificación del principio bueno— aceptará el castigo que merece por su conducta anterior en nombre del antiguo. Por lo tanto, el análisis del establecimiento del dominio del principio bueno sobre el malo en la naturaleza humana nos conduciría a un nuevo respecto del tiempo, que ya no vendrá a determinar el orden natural como necesario contraejemplo del inaugurado por la libertad, sino que señala en dirección al tránsito continuamente emprendido desde una voluntad sometida al dictado de sus inclinaciones y tendencias sensibles hasta una voluntad autónoma, cuyo ideal será la santidad, es decir, el tiempo de una libertad que se convierte efectivamente en naturaleza¹. Desde esta novedosa perspectiva, el tiempo no se manifestará ni como unidad absoluta, ni como pluralidad indeterminada, sino como unión de dos contrarios fundada por un acto en el que se instaura la compatibilidad de los mismos —que no anula su enfrentamiento según una oposición real—, es decir, nuestra conversión, en cuanto salvación, a medio camino entre el pecado y la santidad, se produce en el tiempo de las cosas, pero es nuestra conciencia moral la que capta su sentido inteligible y eterno. Se trata de dos temporalidades, pues, que se pertenecen mutuamente y definen el dinamismo de la razón humana, a la que, en cuanto perteneciente a un ser finito, le corresponde habitar entre ambas, así como detentar el privilegio de *fundar su relación*, escuchando la apelación del principio que la aborda y la impulsa, a saber, la libertad, que plantea el problema de la relación de lo inteligible —como causa— con lo sensible —como su efecto—.

V.4 La ironía del mal: el poder de la mentira en cuanto negación del contrato originario fundador de la humanidad.

Una de las notas más originales de la concepción kantiana del mal como perversión del corazón humano reside en que atribuye el mal de los males —lo que el racionalismo reducía a mero error— a la mentira, a saber, a una suerte de ceguera *libremente* admitida, la cual deja traslucir una *mala fe* que viene a traducirse en un rechazo a cumplir la letra del contrato que vincula *a priori* a cada sujeto racional con la humanidad entera². Estrechamente ligado a esta atribución se encuentra el hecho de que el mal radical haga acto de presencia, no tanto en crímenes escandalosos —ni el cinismo ni el sadismo en su maldad gratuita serán representativos de la naturaleza humana a entender de Kant, a excepción de los enfermos mentales o los desesperados³—, como en el silencio que deja tras de sí la conciencia apacible de la mayor parte de los hombres al indagar su carácter moral, paz que encubre el fondo terrible del mal que el hombre contrae libremente al intentar situar a la ley moral de su lado, del lado de su propio provecho, por medio de una deshonestidad y mala fe (*Unredlichkeit*) para consigo mismo, que

¹ Cfr. J. Havet, *op. cit.*, pp. 205-6.

² Vd. *Rel.*, I, p. 37: «[La] perfidia del corazón humano (dolus malus), [consiste] en engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres (de conciencia escrupulosa según su opinión) siempre que en medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas; e incluso la imaginación de mérito consistente en no sentirse culpables de ninguno de los delitos de los cuales ven afectados a otros, sin indagar si ello no es acaso mérito de la suerte [...]. Esta deshonestidad consistente en mostrarse a sí mismo fantasmagorías, que impide el establecimiento de una genuina intención moral en nosotros, se amplía al exterior en falsedad y engaño de otros; lo cual, si no debe ser llamado maldad, merece al menos llamarse indignidad, y reside en el mal de la naturaleza humana, el cual [...] constituye la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle, como sin duda haría en otro caso».

³ Vd. *Rel.*, I, p. 28.

constituye el vicio fundamental¹ —pretenden justificar lo injustificable (Nabert) para su propia conciencia—, y da lugar a una indebida subordinación de móviles. Seguramente haya sido la lectura de H. Arendt la más atenta a la dificultad, que manifiestan los textos kantianos de filosofía de la historia, religión y política, de desenmascarar al peor de los males, a saber, aquél revestido de sentido común y normalidad —al que el pensamiento debe contribuir a sacar a la luz en la plenitud de su infamia—, pues se trata de la forma más astuta que tiene de presentarse, a saber, introduciéndose como un elemento de organización más en la convivencia civil de los hombres, pero impidiendo de esa manera algo así como que la ley de la libertad pueda implantarse en un mundo de fenómenos, es decir, malogrando que la historia constituya una narración de la actividad libre de los hombres y no de su desdichado sometimiento a instancias exteriores a su propia razón. El mal, que sibilamente sabe disfrazarse de normalidad, constituye, así, el obstáculo más eficaz para que pueda desarrollarse y aplicarse ninguna de las máximas del entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*), auténticas reglas de la proyección comunitaria y política de la razón humana. En consecuencia con esta firme sospecha, Kant convertirá el descubrimiento de la mancha del género humano que constituye la mentira, derivada de la experiencia de la impureza del corazón, en el primer crimen de la humanidad para consigo misma:

«En las *Cartas sobre las montañas, la historia de la tierra y los hombres* del señor de Luc, recuerdo haber leído el siguiente resultado de su, en parte antropológico, viaje. El filantrópico autor partió con la presuposición de la bondad originaria de nuestro género y buscó la confirmación de la misma allí donde la opulencia urbana no podía tener tal influjo como para corromper los ánimos: en las montañas, de las suizas al Harz; y, luego de que su fe en la inclinación desinteresada a prestar ayuda fuera debilitada por cierta experiencia en las primeras, extrajo al final, sin embargo, esta conclusión: *¡que el hombre, en lo que concierne a la benevolencia, sería suficientemente bueno* (¡nada de que admirarse!, pues esto se basa en una inclinación innata, de la que Dios es el autor) *si no residiera en él una propensión mala al fino engaño* (lo que tampoco es de admirar; pues impedir esto corresponde al carácter que el hombre debe formar en sí mismo)! Un resultado de la investigación que cualquiera podría haber encontrado, incluso sin haber viajado a las montañas, entre sus conciudadanos, aún más cerca, en su propio pecho»².

La ceguera del filántropo corre el riesgo de no atender a aquello que todo ser racional finito tiene ante sí como tarea moral, a saber, no extender el bien por donde pasa como si se tratara de una inclinación innata o don divino, sino como el resultado de todo un lento y difícil trabajo moral, de la forja intransferiblemente personal de un carácter. Y eso, curiosamente, no conlleva un decidido aislamiento en un mismo, sino que exige el cultivo de la relación con los demás, en tanto que también dotados de voluntad. La misma maldad, cuya realidad efectiva denuncia irónicamente Kant, manifestada en la tendencia a ocultar las propias intenciones

¹ Vd. O. Reboul, *op. cit.*, pp. 99-105.

² Vd. *Über das Mißlingen*, VIII, p. 271: «In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Üppigkeit nicht solchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben: in Gebirgen, von den schweizerischen an bis zum Harze; und nachdem sein Glauben an uneigennützig hülffleistende Neigung durch eine Erfahrung in den ersten etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlußfolge heraus: daß der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei (kein Wunder! Denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei bewohnte (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selbster in sich bilden muß)! – Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiset zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinen eigenen Busen, hätte antreffen können».

mostrando otras adquiridas como impostura, nos remite a los inicios de la tarea cultural de la civilización, en los que ese esfuerzo mimético pudo resultar muy beneficioso para la especulación, pero cuyos envites sufre el método crítico en el campo de la especulación, donde el falseamiento de los propios pensamientos puede resultar enormemente perjudicial para la razón misma y la solución de sus conflictos internos:

«Hay cierta falta de nitidez en la naturaleza humana, falta que, al final, como todo cuanto procede de la naturaleza, tiene que contener una disposición para fines buenos, a saber, una tendencia a disimular sus verdaderas inclinaciones y a mostrar ficticiamente ciertas otras adoptadas que uno tiene por buenas y honrosas. Con toda seguridad, los hombres no sólo se han *civilizado* mediante esta propensión, tanto a disimular como a adoptar una apariencia ventajosa, sino también *moralizado*, hasta cierto punto [...]. Me duele percibir la misma falta de nitidez, el mismo disimulo e hipocresía, incluso en las manifestaciones del modo de pensar especulativo, donde los hombres encuentran muchos menos obstáculos para revelar el propio pensamiento franca y abiertamente, como es debido, y ello no reporta ninguna ventaja [...]. [N]ada hay en el mundo más incompatible con el propósito de afirmar una buena causa que la perfidia, el disimulo y el engaño. Lo mínimo que uno puede exigir es que todo se desarrolle con honradez al sopesar los fundamentos racionales de una mera especulación. Si se pudiera, empero, contar de seguro con dicho mínimo, la disputa de la razón especulativa acerca de las importantes cuestiones de Dios, de la inmortalidad (del alma) y de la libertad, o bien haría tiempo que se habría resuelto, o bien llegaría pronto a su fin. Por eso con frecuencia la pureza de la intención guarda una relación inversa con la bondad de la causa, la cual posee quizás más adversarios sinceros y honestos que defensores»¹.

El texto perteneciente a la *Disciplina de la razón pura* viene a confirmar que una investigación que pretenda averiguar y determinar las posibilidades de la metafísica como ciencia, como es la *Crítica*, deberá tener en cuenta la referencia irreductible que vincula a la razón humana con el *logos* y su respecto comunicativo, pues «*das Denken ist ein Sprechen und dieses ein Hören*»². Este estrecho vínculo se observa en la exigencia de universalización de las máximas conforme al tipo de las leyes naturales que constituía la clave del imperativo categórico, de modo que una máxima inmoral se caracterizaría —como más adelante confirmará *Hacia la paz perpetua*— por ser inconfesable e inexplicable. Por esta razón, la veracidad (*Wahrhaftigkeit*)

¹ *Vd. KrV, A 748/B 776-A 750/B 778: «Es gibt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nämlich eine Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verhehlen, und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau tragen. Ganz gewiss haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vorteilhaften Schein anzunehmen, sich nicht bloß zivilisiert, sondern nach und nach, in gewisser Maße, moralisiert [...]. Es tut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den Äußerungen der spekulativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständnis ihrer Gedanken billiger Maßen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hindernisse und gar keinen Vorteil haben [...]. [S]ich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler, als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Daß es in der Abwiegung der Vernunftgründe einer bloßen Spekulation alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das wenigste, was man fordern kann. Könnte man aber auch nur auf dieses wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der spekulativen Vernunft, über die wichtigen Fragen von Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freiheit, entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst, und diese hat vielleicht merh aufrichtige und redliche Gegner, als Verteidiger».* En definitiva, la crítica parte de la certeza de que la sofistería no abre nuevas posibilidades de sentido, sino que traiciona la única labor irrenunciable de la razón en el mundo, a saber, comprender lo que en él se juega, en el plano tanto especulativo como pragmático. *Cfr. el único modo de ficción permisible para favorecer el arraigo de la moralidad, en prag. Anthropol., § 69, El gusto encierra una tendencia a fomentar exteriormente la moralidad, BA 191-2; cfr. KU, § 41.*

² *Vd. O.P., XXI, p. 103.*

supondrá «*el trazo principal y lo esencial de un carácter*»¹, y la mentira, su destrucción, puesto que conduce a tratar al otro como un simple medio, haciendo, así, del hombre un objeto de desprecio y menoscabando el respeto y la confianza que cada cual debería tener para consigo mismo², lo cual desemboca en la reducción de su valor por debajo de las cosas, de las que al menos puede esperarse algo con seguridad, en virtud de su carácter *vorhanden*. Mediante la mentira el hombre hace del fin en sí mismo que es, por la humanidad que le constituye, una parodia, a saber, comete una suerte de crimen contra su propia persona³ —y así de *suicidio* de su persona moral—. La dificultad del culpable para descubrir e identificar el origen de su mala acción y lo injustificable de ésta contribuye, a su vez, a fortalecer la raíz inextirpable del mal, enterrando en nosotros el germen del bien (*Keim des Guten*). Por el contrario, la veracidad constituye una suerte de referencia fundadora de lo humano —y, en cuanto tal, un principio fundamental o ley transcendental de comunicación—, que la mentira se ocupa de negar, imitando las condiciones de la comunicación veraz —en ese fingir que se las respeta reside lo que denominamos la ironía del mal—, así como aniquila del modo más perverso la Idea transcendental de un acuerdo racional originario entre los hombres⁴. De este modo, la prohibición de mentir será radical puesto que proviene de un principio fundador, debiendo distinguir con todo rigor en el acto de mentir la injusticia concreta que pueda resultar para otro y la injusticia *principal* cometida con él con respecto a toda la humanidad en la persona de un individuo determinado, de ahí que la expresión «*tener un derecho a la verdad*» constituya un enunciado sin sentido, pues la verdad no es una posesión que pudiera otorgarse a uno y negarse a otro, sino que el hombre tiene un derecho a su propia veracidad (*veracitas*), es decir, a la verdad subjetiva en su persona, que, puesto que la idea de deber es inseparable de la derecho, como deber será incondicionado⁵. Deberá exigirse, por lo tanto, un rigor radical en lo que concierne al principio, por lo que se denunciará como engañosa ilusión la creencia de poder introducir en el principio mismo lo que no puede sino destruirlo, a saber, la excepción a su universalidad y la introducción de elementos empíricos en lo que debe ser definido *a priori*⁶. La mentira se convertirá, según Kant, en el origen de un buen número de vicios y demás obstáculos a la moralidad, de los que se hará mención en la *doctrina de la virtud*. Tal es el caso de la falsa humildad (*Kriecherei*) moral (*humilitas spuria*), por cuanto alberga, bajo una aparente renuncia del individuo a la pretensión de tener por sí mismo algún valor, como sujeto de una razón práctico-moral, el deseo de alcanzar un fin oculto, en un intento de adquirir el favor de otro mediante una degradación (*Herabsetzung*) del propio valor moral que se opone al deber mismo y nada tiene que ver con la verdadera

¹ *Vd. Päd.*, A 107-8.

² *Vd. op. cit.*, A 120.

³ *Vd. J.-L. Bruch, op. cit.*, p. 48: «Sólo la mentira es imperdonable, porque al minar la veracidad, la arruina. Es suficiente que el hombre mienta alguna vez para que la confianza que le tenemos se vea irremediabilmente comprometida».

⁴ *Vd. las objeciones contra la imitación, considerada como síntoma de una ausencia de carácter moral en prag. Anthropol.*, II parte, III, A 268/B 266ss.; *cfr.* el estudio de A.-M. Roviello acerca del lugar decisivo que ocupa el principio de la veracidad en la doctrina kantiana de la libertad, en *op. cit.*, cap. II, § 7 *El deber incondicional de veracidad —el “rigorismo” kantiano*.

⁵ *Vd. vermeintes Recht*, VIII, pp. 424-5 y 428.

⁶ E. Weil pasa de largo de esta importante distinción kantiana cuando considera que, en el caso de la mentira emitida ante un asesino, el hombre de buen carácter no tendría nada de qué preocuparse, pues aquél ya se habría encargado con antelación de romper el contrato que vincula a cada hombre con la humanidad en él, de modo que podría afirmarse que, allí donde la violencia ha negado ya toda legitimidad, carece de sentido hablar de comportamiento legítimo, lo que nos parece un ejercicio de maquiavelismo ilegítimo en el interior del kantismo, y una reducción de la moral política a la mera pragmática; *cfr.* al respecto la imposibilidad de hacer de la máxima de realizar falsas promesas una ley universal que mandara mentir en *GMS*, BA 19-20.

humildad, que resulta de la sincera comparación de nuestra constitución fenoménica con la ley moral (*humilitas moralis*)¹. Asimismo, con el principio transcendental de veracidad se fundamenta —lo que contribuye a subrayar su importancia arquitectónica en una doctrina de la virtud— el deber del hombre para consigo mismo, considerado como su propio juez innato, es decir, como portador de una conciencia moral. En efecto, si el hombre incrementara el número de ilusiones que padece por la fragilidad de su propia constitución moral con engaños conscientes en su fuero interno, abortaría el sentido de su autorizado desdoblamiento en un *homo phaenomenon* y un *homo noumenon*, en cuanto *numero idem*, pero *specie diversus*. La conciencia moral, por el contrario, se muestra extremadamente escrupulosa en sus juicios —no hay conciencia moral ancha y exige un profundo conocimiento de sí—, lo que quiere decir que sus disputas no podrán terminar con una solución amigable (*per amicabilem compositionem*), sino que habrán de resolverse con el rigor del derecho. Por otro lado, las limitaciones inherentes a la naturaleza humana impiden que pueda repartir premios (*Belohnung*) —en todo caso permitirá el contento (*Zufriedenheit*) de haber escapado al castigo—, sino que su propósito será más bien el de absolver (*lossprechen*) o condenar (*verdammen*)² al agente. Por otro lado, entre los deberes para con los demás por el respeto que les debemos se incluirá un rechazo frontal a la murmuración (*Nachreden; obstrectatio*) y a la maledicencia (*Afterreden*) —que competen a la ética, a diferencia de la difamación—, así como la costumbre de espiar los usos ajenos (*allotrio-episcopia*), por lo que tiene de curiosidad ofensiva para la humanidad y de violación de la dignidad de los demás, incluso la tendencia a propalar (*Verbreitung; propalatio*) algo que menoscaba (*schmälern*) el honor ajeno, aunque pueda ser verdad. Una vez prevenida y alejada la práctica de estos vicios, haciéndose cargo la razón práctica del hombre de su deber de conocerse y juzgarse a sí misma en nombre de lo inteligible en él, el ejercicio reflexivo de la conciencia moral no dejará de presuponer una tarea infinita, regulada por el rigor del principio de la veracidad, que, lejos de conducir a un quietismo de la razón práctica, se opondrá, con una exigencia que es un postulado —que sabe que no puede concluir en una certeza—, al probabilismo, para el que basta la opinión de que una acción pueda ser buena para emprenderla. Un conocido ejemplo kantiano pone de manifiesto, de un modo especialmente acertado, que la investigación acerca de la justicia moral de una acción no acaba nunca para los hombres:

«Supóngase por ejemplo un inquisidor, firmemente apegado a la exclusividad de su fe estatutaria, hasta el martirio quizás, que tiene que juzgar a un presunto hereje (por lo demás, buen ciudadano) acusado de incredulidad, pregunto yo: si en el caso de que lo condene a muerte uno puede decir que ha juzgado en conformidad con su conciencia moral (la cual ciertamente yerra) o si uno puede más bien culparlo sencillamente de *falta de conciencia moral*, haya errado o haya obrado de modo conscientemente injusto, pues se le puede echar en cara que en un caso semejante nunca podría estar totalmente cierto de no obrar de un modo quizás injusto»³.

¹ Vd. *MS, Tugendl.*, § 11, pp. 434-6; cfr. *KprV*, A 139-140; A 130 y A 132.

² Vd. *MS, Tugendl.*, § 13, pp. 437-440.

³ Vd. *Rel. IV*, pp. 288-9: «Man nehme z.B. einen Ketzerichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens bis allenfalls zum Märtyrertum fest hängt und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihm zum Tode verurteilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtsein unrecht getan haben, weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einen solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er tue hierunter nicht vielleicht unrecht»; cfr. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 156: «Fundar la moral sobre la idea del deber implica la necesidad de una lucha permanente contra el mal, pero igualmente el reconocimiento del hecho irreductible del mal»; cfr. *op. cit.*, pp. 158-161.

El ejemplo del inquisidor que se atreve a condenar a muerte al presunto hereje sirve de motivo para denunciar y recordar que el peligro de *Selbsttäuschung* no abandona nunca a la conciencia moral humana —que hará del *juicio final* el arquetipo (*Urbild*) de sus juicios fenoménicos¹—, impulsándola de continuo a proseguir su trabajo. Sin duda, este freno que nuestra finitud opone a las pretensiones de instituir un tribunal moral humano sobre la tierra permite observar en el tantas veces denostado rigorismo kantiano el auténtico fundamento de una actitud de tolerancia² —por otro lado, elevar la tolerancia (*Toleranz*) a principio de acción resultaría a ojos kantianos también algo pretencioso—, arma con la que la razón se defiende frente al fanatismo pseudo-ilustrado que sostiene que el mal es un accidente que puede ser extirpado, por ejemplo, mediante la educación, y, al mismo tiempo, frente al prejuicio puritano que pretende eliminar y arrancar la raíz de la maldad en la naturaleza humana, cuando más bien se trata de una fundamental manifestación de la libertad, que introduce una incertidumbre principal en el fundamento de la moralidad. Pero la tendencia a la imitación (*Nachahmung*), el gusto por el disfraz y lo irresistible del autoengaño que reside en la naturaleza humana no agotan todo lo que podría decirse acerca de la mentira, sino que nos parece que su complejidad y extrema coherencia con los ejes que sostienen el concepto doctrinal del idealismo transcendental van bastante más allá. Podemos comenzar recordando que la *Crítica de la razón pura*, encargada de fundamentar la ontología sobre la base de dos fuentes del conocer, a saber la sensibilidad y el entendimiento, impedía desde su inicio —con la salvedad de una mención tan misteriosa como fructífera al final de su *Introducción* a una “desconocida raíz común” de las mismas— la posibilidad de que los conceptos puros del entendimiento suministraran ellos mismos la materia intuitiva legítimamente proporcionada sólo por la sensibilidad, haciendo indispensable la mirada al mundo para superar el estado “natural” de ignorancia y reconociendo en el trabajo conjunto —cuyo concepto más significativo será el de *síntesis a priori*— de ambas fuentes cognoscitivas el camino hacia la producción de saber (*Wissen*). Pues bien, precisamente en la transgresión de estas reglas de la *lógica transcendental*, sencillas pero cargadas de consecuencias, viene a manifestarse otro respecto fundamental de la mentira, derivada esta vez, no tanto del espíritu carnavalesco del espíritu humano, especialmente dominado por los que se erigen en presuntos defensores de “lo humano”, sino de su pretensión de eludir la ignorancia de la que le obliga a partir su propia finitud, resistiéndose así a reconocer la seriedad de la incertidumbre a la que está sometido:

«Una mentira, empero, ya sea interior o exterior, es de una doble especie: 1) cuando uno da por *verdadero* aquello de lo que, sin embargo, es consciente como no verdadero; 2) cuando uno da por *cierto* algo de lo que es consciente como subjetivamente incierto»³.

Aquella misma obra crítica nos enseñaba que, si bien la creencia en una fertilidad de la ignorancia conduciría a la destrucción de la razón y a la muerte de toda filosofía (*Tod der Philosophie*), los ataques de ciertos contrincantes en la especulación —peligrosos no por los absurdos que defienden, sino por los bienes que pueden arrebatarse a su paso a la razón humana—,

¹ *Vd. Rel.*, I, p. 40.

² *Vd. WIA?*, VIII, p. 40, donde Kant afirma que un príncipe que no considere indigno de sí el abstenerse de prescribir nada a los hombres en el campo de la religión, dejando más bien entera libertad a sus súbditos en esa materia, y que incluso decline el pretencioso nombre de tolerancia para definir su comportamiento, será él mismo ilustrado, y merecerá ser recordado y alabado por haber puesto fin a la minoría de edad del género humano en lo que respecta al gobierno.

³ *Vd. Verkündigung*, VIII, pp. 421-2: «Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äußerlich sein, ist zweifacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man sich doch bewußt ist subjektiv ungewiß zu sein».

por ejemplo, los del escéptico, autorizan (*Befugnis geben*) al filósofo transcendental a presentar como una evidencia apodíctica algo de lo que no se tenga plena certeza, pero que sí constituya el objeto de una fe moral, reconociendo, así, el buen empleo de ciertas estrategias en la argumentación y el uso de elementos sofisticados con el fin de neutralizar los sofismas del adversario. Kant —que trazará un límite a este permiso en la argumentación especulativa mediante la suposición de que los lectores «no quieran que una buena causa sea defendida injustamente»— autoriza, por lo tanto, el derecho κατ' ἀνθρώπον —que no κατ' ἀλήθειαν— de utilizar las mismas armas de guerra que el oponente¹. Sin que este recurso tenga que entrar en contradicción con la distinción antes apuntada entre un orden principal-transcendental y otro empírico, que sustenta la prohibición de la mentira, el pensamiento kantiano tiene a bien reconocer que la mentira puede ser un medio muy eficaz para la consecución de lo justo, lo que no deja de tildarla de medio injusto en sí, que por ello mismo jamás podría constituir un derecho o un deber y, así, tampoco una ley en la que el hombre pudiera hallar el principio para la institución de su humanidad. La razón humana nos proporciona todos los medios necesarios para distinguir entre la lucha especulativa contra ciertos oponentes, donde el manejo de argumentos relativos en cuanto a su certeza tiene como fin oponer armas de guerra suficientemente fuertes —eso serán las *hipótesis de la razón* en la definición kantiana, armas de guerra—, en condiciones de frenar el pernicioso avance del enemigo, y la prohibición de la mentira desde la exigencia racional de una fundación de lo humano. Esta distinción ratificará el hecho de que el mal radical comienza por la consideración de la bondad de nuestras intenciones, de la que, a pesar de las apariencias, en el fondo pueden no estar revestidas, que representa un fortalecimiento ilusorio del carácter de las mismas que aumentará las posibilidades de que se transgreda la ley moral. De ahí que el primer mandato de todos los deberes para uno mismo, incluido en una *doctrina de la virtud*, sea el socrático “conócete a ti mismo”, pues el autoconocimiento beneficiará el estado moral del individuo, a pesar de constituir un deber imperfecto y sin término visible, desde el momento en que el fundamento último de las acciones nos es inaccesible². Pero, así como el ejercicio de la mentira contra uno mismo resulta fácil de constatar, es, sin embargo —en cuanto acto en el que interviene la libertad, aunque sea para negarse a sí misma—, difícil de explicar. La misma narración bíblica, que en tantos casos —como en el relato del pecado original— ha acertado, a entender de Kant, a señalar lo insondable de la libertad humana, considera a la mentira —no al fratricidio— como el primer delito por el que el mal entró en el mundo, si bien la razón carece de fundamento alguno para penetrar esa originaria propensión (*Hang*) de los hombres a la hipocresía (*Gleisnerei; esprit fourbe*), pues, como decíamos, se trata de un acto de

¹ *Vd. KrV*, A 749/B 777-A 750/B 778; *cfr. KU*, § 53, A 213/B 216 y A 215/B 217, nota, donde se observa acerca de la *elocuencia* (*Beredtheit*), definida como arte de engañar por una bella apariencia, que, al intentar negar la personalidad del interlocutor, reposa en la negación de la libertad. Quizás se encuentre tras ese entrar en el juego del oponente, defendido en la *disciplina* de *KrV* como un medio para alcanzar la verdad, el deber de respetar al entendimiento del otro, que prohíbe el desprecio dirigido a los motivos enarbolados por el contrincante en una discusión en tanto que comportamiento contrario al deber; *vd. MS, Tugendl.*, § 39, *Obs.*, p. 463: «Sobre esto [el respeto debido a otros hombres en cuanto tales] se funda un deber de respetar al hombre mismo en el uso lógico de su razón: no censurar sus pasos en falso calificándolos de absurdo, de juicio disparatado y cosas similares, sino más bien presuponer que algo tiene que ser verdadero en tal juicio y entresacarlo; pero descubriendo a la vez con ello la apariencia engañosa (lo subjetivo de los fundamentos de determinación del juicio que, por error, se consideró como objetivo), de modo que, al explicar la posibilidad de errar, se conserve en él todavía el respeto por su entendimiento. Porque si usando aquellas expresiones se niega al oponente todo entendimiento en un determinado juicio, ¿cómo se le va a dar a entender después que se ha equivocado?»; *cfr. op. cit., loc. cit.*, § 9, p. 429.

² *Vd. MS, Tugendl.*, § 14, p. 441; *cfr. KrV*, A 557/B 585; *cfr. Rel.*, p. 7, nota.

libertad que no se somete a los mismos cauces explicativos que un acontecimiento físico¹. Pero podemos afirmar que, en ese caso, el hombre, en cuanto ser nouménico, se sirve de sí mismo sólo como ser fenoménico, como si se tratara de una máquina, haciendo de su *logos* un instrumento, no de comunicación efectiva, sino de traición del pensamiento. Al destruir el principio en el que se fundamenta toda la vida moral, a saber, la sinceridad (*Redlichkeit*), no sería de extrañar que la mentira haga perder al hombre todo carácter y engendre todos los vicios. Las inmensas consecuencias de la transgresión (*Übertretung*) de la veracidad no tardarán en hacerse sentir en el espacio en el que la libertad proyecta su obra, a saber, en la unión y convivencia civil de los hombres conforme a un cuerpo coercitivo de leyes, cuya constitución más deseable será la republicana, basada en la *libertad legal* —conforme a la cual pueden regularse en justicia los diferentes arbitrios—, y la *igualdad e independencia civiles*. Un ensayo como *Hacia la paz perpetua* reconocerá en la publicidad (*Öffentlichkeit*), en el hecho de la exposición y exponibilidad pública de las tesis, la esencia del concepto transcendental de *derecho público*, sobre el que se asienta la fundación de un Estado, poniendo así fin a un presunto predominio *de iure* del maquiavelismo y su casuística en política mediante la exposición de las condiciones —propuestas por la misma razón— para que moral y política puedan hallar una unanimidad (*Einhelligkeit*) en aquel concepto transcendental. Así, una máxima perderá su valor jurídico desde el momento en que se muestre que no es susceptible de ser declarada públicamente sin perder todas las posibilidades de realizar su propósito, pues lo que no se puede publicar y divulgar (*lautwerden werden*) en el plano jurídico y lo inconfesable en el ético convergen en su común pertenencia a la mentira, en cuanto destrucción de principio de toda comunicación verdadera y expresión de la perversión del corazón humano:

«Si abstraigo de toda *materia* del derecho público, tal como suelen concebirlo los juristas, (según las diferentes relaciones, empíricamente dadas, de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, porque sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*), ni tampoco derecho, que sólo se otorga a ésta [...]. Después de una abstracción tal de todo lo empírico, que contiene el concepto de derecho político y de gentes (como lo es, por ejemplo, la maldad de la naturaleza humana, que hace precisa la coacción), se puede denominar *fórmula transcendental* del derecho público a la siguiente proposición: «Son injustas todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas» [...]. [P]ropongo otro principio transcendental y afirmativo del derecho público, cuya fórmula sería: «Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política»².

¹ Vd. *MS, Tugendl.*, § 9, *Obs.*, p. 431.

² Vd. *ZewF*, VIII, pp. 381: «Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt mir noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde [...]. Nach einer solchen Abstraction von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösertige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang notwendig macht), kann man folgenden Satz die transcendente Formel des öffentlichen Rechts nennen: «Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht»; cfr. *op. cit.*, p. 386: «[S]chlage ich ein anderes, transscendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Recht vor, dessen Formel diese sein würde: «Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen»».

No es demasiado difícil reconocer en la fórmula del principio supremo del derecho público, en cuanto criterio para averiguar si una ley es justa o no, un necesario vínculo con el derecho a la libertad de expresión¹, en cuanto admisión legal de un espacio público en el que puedan intercambiarse libremente los pensamientos, a distinguir cuidadosamente de las pretenciosas opiniones, y salvaguardarse así la Idea de derecho de su amenaza en la realidad y en la práctica jurídico-política. En efecto, dicho principio ideal se opondrá radicalmente a la censura despótica, que mediante un cuerpo de leyes, de controles e intervenciones impide tanto el surgimiento como el asentamiento de la auténtica publicidad, a diferencia de un Estado republicano, en el que la forma de ésta pone de manifiesto que el conjunto de los ciudadanos se retiran en su individualidad, pero haciendo abstracción de sus intereses privados, con el fin de permitir la aparición de la cosa misma, a saber, en este caso, la *res publica* —la republicana es la única constitución que proviene de la Idea de un *contractus originarius* y lo renueva²—. En este sentido, un gobierno que tome sobre sus espaldas la tarea de la Ilustración deberá proteger la libertad pública en la que crece el pensamiento, regulando la emancipación de espacios públicos de toda tutela estatal, en los que, ya se trate de un espacio institucional —las facultades superiores, en palabras de Kant— o no institucional —las diferentes ágoras que se convoquen en la sociedad civil—, la comunidad intelectual pueda producir libremente un saber capaz de regularse a sí mismo, de ser su propia piedra de toque, lo que sólo puede ocurrir en un saber que trace sus propios límites y distinga la ignorancia de las condiciones de su progreso cognoscitivo. Se trata de defender una *ética del pensar* que garantice la libertad de su ejercicio, que en su necesaria proyección práctica advierta de que la política tiene que trascender sus propósitos meramente pragmáticos para atender a la ética como su horizonte transcendental. Recordaremos en este punto que la representación filosófica del triunfo (*Sieg*) del principio bueno sobre el malo en la obra kantiana sobre la religión se manifiesta como la fundación de un reino de Dios bajo leyes éticas, considerando al concepto de una comunidad ética como el de un pueblo de Dios bajo leyes éticas, es decir, como una Iglesia —algo opuesto a lo que vendría a ser una banda (*Rotte*) del principio malo que tiene como fin la extensión del mal³—, a lo que deberemos volver más adelante. Puesto que la *ironía del mal* produce no solamente terribles consecuencias por lo que concierne al estado de moralidad de cada uno, sino también una lenta destrucción de la política y la función que está destinada a realizar en el mundo, no estará de más que procedamos a reparar mínimamente en lo que kantianamente resultan los dos modos fundamentales del rendimiento político del mal, a saber, por un lado, la versión *pragmatista*, para la que la justicia supone una Idea transcendental e inaccesible para la práctica política, que viene a ser también una postura *inmovilista*, que mide la Idea de la moral y del derecho a partir de la mera realidad empírica y estatutaria; por el otro, el *moralismo despótico*, que sostiene que ha llegado el momento para la instauración de una suerte de reino de Dios sobre la tierra, independientemente de las condiciones empíricas.

Lejos de reconocer la legitimidad de estas ideologías, Kant recurrirá de nuevo a la distinción entre lo empírico y lo transcendental para sostener, mediante la analogía del orden cosmopolita fundado sobre la ley “natural” del equilibrio entre las naciones con la endeble casa

¹ Vd. *WhDo?*, VIII, p. 144-5; cfr. *WiA?*, VIII, pp. 36-7. Remitimos asimismo para un tratamiento más en profundidad de esta cuestión —si bien deberemos volver a ella en la última parte de esta tesis doctoral— al excelente trabajo, tanto al nivel hermenéutico como de investigación, de N. Hinske, *Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa (pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant)*, que incluimos en nuestra bibliografía.

² Vd. *ZewF*, VIII, p. 380 y p. 350.

³ Vd. *Rel.*, III, pp. 137-140.

de Swift¹, la destrucción del derecho político en virtud de su reducción a un mero arte o técnica. Por el contrario, resultaría más beneficioso para la razón humana presuponer una suerte de *astucia de la naturaleza* —como vemos en *Idee*— encargada de conciliar la búsqueda de la satisfacción de los intereses de cada cual y el bien común. El peor de los males en política negará de forma determinante la función de los principios *a priori* en el derecho precisamente como medio para ocultar la injusticia y violencia en que un régimen alejado de las fórmulas fundamentales del derecho público inevitablemente incurre², ya sea mediante la reducción del principio transcendental de la fundación de una república a una quimera —lo que venimos denominando *Selbsttäuschung*—, ya sea fingiendo someterse a ese principio, mientras que en realidad escapa con astucia al mismo. Sin embargo, esta defensa de la subordinación del derecho a los intereses de un individuo o grupo determinado, si bien encierra la traducción política más temible del mal, es incapaz de mostrar la posibilidad de una comunidad política instituida sobre la base de la *Rechtlosigkeit*, en virtud del papel transcendental que el derecho está destinado a desempeñar³.

En lugar de descansar ante la elevada posición de este concepto transcendental, el filósofo crítico —haciéndose cargo de las tareas y preocupaciones del *político moral*— deberá desenmascarar la maldad que encierra la extendida opinión, fortalecida por toda clase de sofismas, según la cual la debilidad de la naturaleza humana justifica las transgresiones del

¹ *Vd. Th.Pr.*, VIII, p. 312: «La naturaleza humana en ninguna otra parte se muestra menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre pueblos. No hay un Estado que se encuentre seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o a su patrimonio. Siempre existe en el uno la voluntad de sojuzgar al otro o de reducir sus posesiones; y los pertrechos defensivos, que frecuentemente hacen a la paz todavía más agobiante y ruinosa para el bienestar interior que la propia guerra, nunca disminuyen. Ahora bien: contra esto ningún otro remedio es posible —por analogía con el derecho civil o político de los hombres tomados individualmente— salvo el de un Derecho internacional fundado en leyes públicas con el respaldo de un poder, leyes a las cuales todo Estado tendría que someterse, pues una paz universal duradera conseguida mediante el llamado equilibrio de las potencias en Europa es una simple quimera, igual que la casa de Swift, tan perfectamente construida por un arquitecto de acuerdo con todas las leyes del equilibrio que, al posarse sobre ella un gorrión, se vino en seguida abajo»; *cfr. ZewF*, VIII, p. 375, nota.

² Frente a este ataque de los realistas o pragmatistas una obra como *ZewF*, tiene que decir lo siguiente, VIII, pp. 375-6: «De todos estos circunloquios de una doctrina inmoral de la prudencia, con el fin de llevar a los hombres del estado natural de guerra al de paz, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto de derecho en sus relaciones privadas ni en las públicas, y que no se atreven a fundar públicamente la política en medidas de prudencia, ni a rescindir, pues, toda obediencia al concepto de un derecho público (lo que es llamativo, sobre todo, en el derecho de gentes), sino que le tributan todos los honores debidos, aunque deban inventar cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al artero poder la autoridad de ser el origen y la unidad de todo derecho [...], bien estará pensar en la quimera con que se engañan y engañan a los demás»; *cfr. A.-M. Roviello, op. cit.*, pp. 207-215.

³ *Vd. ZewF*, VIII, p. 355: «A propósito de la maldad de la naturaleza humana, que se manifiesta sin tapujos en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno), es muy de admirar que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, por pedante, y que ningún Estado se haya atrevido aún a sostener públicamente esta opinión; pues se sigue citando ingenuamente a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (¡dichoso consuelo!), aunque sus códigos redactados filosófica o diplomáticamente no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla (pues los Estados como tales no están bajo una coacción exterior común), como justificación de una agresión militar, pues no se ha dado caso alguno de que un Estado haya desistido de sus propósitos por causa de argumentos armados de tan ilustres hombres. Este homenaje que todos los Estados rinden al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más amplia, latente por el momento, a dominar el principio malo que hay en él (que no puede negar) y a esperar lo mismo de los demás»; no en vano el derecho estricto constituye para Kant un concepto transcendental de nada difícil esquematización, por medio de la ley de una coacción recíproca, *vd. MS, Rechtsl., Introd.*, § E, pp. 232-3.

derecho. Semejante denegación (*Verweigerung*) de la libertad, en aras de la falsa opinión que, o bien la toma por una quimera, o bien remite a su inacabable proceso de maduración, constituye la más nítida expresión de la ironía del mal, que hunde en sí misma la facultad para la libertad y representa el primer sofisma del que resultará el resto, en el que se apoyan realistas y pragmatistas en su pretensión de fundamentar todo orden político sobre la tesis, según la cual la naturaleza humana no es más que fenoménica, por ello, incapaz de trascender el limitado espacio de los intereses individuales:

«[El auténtico valor de la virtud] no consiste tanto en oponerse con firme intención a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, sino en mirar de frente al principio del mal, peligrosamente engañoso y traidor, aunque también sutil, pues simula la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda transgresión, y vencer su astucia»¹.

El recuerdo de los comentarios favorables que merece para Kant una obra como la *República* de Platón contribuirá en mucho al desenmascaramiento de esa astucia, que disuelve asimismo en una comprensión unilateral del mundo el problema de la metafísica que expresa la cuestión de la libertad. Así pues, habrá que reconocer la necesidad de que la Idea de una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que compatibilicen los arbitrios ejerza de arquetipo para el proyecto de una constitución política y para todas las leyes, de modo que merecerá la pena hacer abstracción de los obstáculos naturales que pudieran encontrarse, para avanzar bajo la estela de ese *maximum*, y abstenerse de determinar el lugar en el que ese progreso debería detenerse, pues no en vano se trata de la libertad, es decir, aquello que es capaz de franquear todo límite predeterminado². Luego la pretendida técnica política que es el pragmatismo olvida que la tarea del gobierno es la más compleja que encuentra ante sí el género humano, junto con la de la educación, del mismo modo en que desatiende la esencial imprevisibilidad e indomeñabilidad de las acciones del arbitrio humano. El espacio público que se ganará mediante un estudio crítico acerca de qué pueda ser lo político no nos devolverá una *Verbindung* mecánica de una serie de átomos sociales, sino más bien el tejido constituido en torno a una serie de alianzas (*Bünde*) entre los pueblos, que, a diferencia de la constitución indisoluble (*unauflöslich*) de un Estado, tendrá lugar como una *sociedad cooperativa*, una alianza susceptible de ser rescindida en cualquier momento, por lo que deberá renovarse cada cierto tiempo. La ganancia política del desenmascaramiento de la mentira en sus consecuencias públicas proporcionará, así, la constitución republicana como «una coalición constantemente amenazada de división (*Entzweiung*) que sin embargo constituye un progreso universal hacia una sociedad

¹ Vd. ZewF, VIII, p. 379: «[Der wahrer Muth der Tugend] nicht sowohl darin besteht, den Übeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hiebei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Übertretung vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen»; cfr. *Rel.*, IV, p. 292, nota; cfr. las observaciones de A.-M. Roviello acerca de lo que denomina un uso indebido e ideológico del concepto de finitud humana a manos de los pragmatistas en *op. cit.*, pp. 210-3; vd. p. 213: «Al invocar la finitud humana para justificar el quietismo frente a las injusticias existentes o a las imperfecciones de la justicia establecida, se pervierte, por ese poder sofista que es un poder “natural” de la razón humana, el sentido transcendental de la finitud en una categoría empírica; se transforma la finitud en un dato positivo, en una propiedad “natural” del hombre, y correlativamente, se transforma en una división positiva la división originaria de lo transcendental y de lo empírico, cuya línea de demarcación no es ninguna parte. Así el pragmatismo político se acompaña de un uso dialéctico de la razón: el pragmatismo es indisolublemente un pensar y una práctica fundados sobre la contradicción de la libertad humana, una contradicción que reposa ella misma sobre la obnubilación de la división originaria de lo empírico y lo transcendental».

² Vd. *KrV*, A 316/B 373-A 317/B 374.

*cosmopolita*¹. Pero, sin duda, alguna el peligro más temible que esta denegación del carácter público de la libertad lleva consigo estriba en que las falsas expectativas del político pragmático acerca de la naturaleza humana acaben produciendo efectivamente una humanidad a la medida de esos prejuicios, a saber, una suerte de masa de ciudadanos pasivos que obrarían maquinalmente:

«Por mucho que los moralistas políticos reflexionen sobre el mecanismo natural de una masa humana que entra en la sociedad, a la que debilitarían aquellos principios y cuyo propósito se frustraría; y por mucho que intenten demostrar sus afirmaciones con ejemplos de constituciones mal organizadas, de viejos y nuevos tiempos (por ejemplo, de democracias sin sistema representativo), no merecen ser oídos; sobre todo, porque tal teoría perniciosa produce el mismo mal que predice, según el cual se arroja al hombre a una misma clase con las demás máquinas vivientes, a las que se les podría crear la conciencia de no ser libres, para que se considerasen en su propio juicio los seres más miserables del mundo»².

Estas palabras kantianas encierran una terrorífica verdad —no sabemos bien si por la seriedad de su amenaza o por la persistencia de su imposición— acerca de la realidad y la práctica política en nuestras sociedades occidentales, hasta el punto de que nos parece apuntar precisamente al escollo, insuperable por otros medios que no sean los filosóficos, por el que la renovación arendtiana —por parte de una magnífica lectora de la obra kantiana— de la política y de la acción no encuentra cauces efectivos de expresión y realizabilidad. Un buen moralista político siempre podrá encerrar a un conjunto de hombres libres en una “sociedad del espectáculo”, políticamente estéril, de modo que únicamente un político moral sea capaz de denunciar y desentrañar críticamente, sorprendiendo y despertando el recelo de sus artífices, los medios y estrategias de la estructura de aquella retención y represión del rendimiento político que acompaña a todo ejercicio del pensar. Resulta muy significativo para la amplia visión que esperamos obtener, a lo largo de este trabajo que presentamos, del problema de la metafísica en Kant el hecho de que un capítulo que decidimos dedicar a presentar y analizar el alcance del problema del mal con respecto a su concepción de la libertad haya desembocado en estas observaciones acerca del estatuto transcendental del derecho y de las consecuencias políticas de la *Selbsttäuschung* que deniega hipócritamente la capacidad para la libertad de los ciudadanos. De esta manera hemos conseguido localizar en los mismos textos kantianos una denuncia del proceder general que sigue la *ideología*, la cual comienza por tratar a los hombres como meros medios y propagar esta visión del mundo, adquiriendo el poder y la apariencia de legitimidad suficientes como para terminar por generar una sociedad que se considera a sí misma incapaz de modificar sus condiciones de vida mediante libertad —por la que, en su justa comprensión kantiana, debemos entender la indisociabilidad de una libertad del pensamiento y una libertad de la acción—. Ante semejante espectáculo el filósofo transcendental diagnosticará que la obra de la libertad ha resultado abortada en su mismo espacio de juego, limitando a partir de entonces su

¹ Vd. *prag. Anthropol.*, II, *Principios de la descripción del carácter de la especie humana*, A 331; cfr. *MS, Rechtsl.*, § 54, p. 344; cfr. observaciones de F. Proust acerca del sentido de la constitución republicana como una experiencia pública de la libertad en Kant, *vd. op. cit.*, cap. VI, pp. 200-221.

² Vd. *ZewF*, VIII, p. 378: «Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z.B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Classe geworfen wird, denen nur noch das Bewußtsein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen».

manifestación a la conciencia desdichada de un individuo al que le han sido arrebatados todos los medios de control sobre su vida y de decisión relevante en la misma. Pero la definición de lo que deba ser una sociedad civil en opinión de Kant no se limita a su definición en negativo, subrayando —como hemos hecho— el contraste con el pragmatismo, sino que el proyecto positivo acerca de cómo deba ser un espacio público y de cuáles sean sus condiciones de posibilidad deberá perseguirse precisamente en una *Crítica del Juicio* —que supone una auténtica culminación de la reflexión metafísica acerca del tránsito (*Übergang*) de lo sensible a lo suprasensible por principios—, en la cual habrá que explicar y justificar por qué la preocupación kantiana por el destino de la presunta ciencia que es la metafísica desemboca necesariamente en lo que podemos denominar sin ambages un estudio sobre la política y el ser en común. Nos parece que el material proporcionado por el mal, a nivel individual y colectivo, constituye sin duda una inmejorable introducción a semejante tarea, a saber, la de *cómo hacer mundo* y *cómo constituir una comunidad*, desde el momento en que evita que olvidemos la realidad de la autoaniquilación de la libertad incluso en sus más elevadas tareas y proyectos.

VI. La “Crítica del Juicio” como el “otro Inicio” del pensamiento kantiano de la libertad: la necesidad de una historia esencial de la libertad desde el Juicio reflexionante para la determinación de las condiciones de realización del fin final de la libertad en el mundo.

«Hay metafísica a partir del momento en que, cesando de vivir en la evidencia del objeto —se trate de objeto sensorial o de objeto científico—, apercibimos indisolublemente la subjetividad radical de toda nuestra experiencia y su valor de verdad» (Merleau-Ponty, *Lo metafísico en el hombre*).

Desde el primer momento nos ocupamos de señalar como propósito de este trabajo el contribuir a traer algo de claridad —si es que lo atractivo y tentador de lo intrincado del camino trazado no constituyera realmente el principal motivo impulsor— al pensamiento kantiano de la libertad, acerca del cual no nos faltan estudios y análisis concernientes a lo que nos atrevemos a recoger bajo la rúbrica de respecto metafísico-transcendental de la cuestión. Lejos de alejarnos de la responsabilidad de tratar en su debido y merecido alcance dicho respecto de la concepción kantiana de la libertad —nada menos que los primeros cinco apartados de esta tesis están consagrados a dar cuenta de nuestra ocupación con la libertad transcendental, la libertad práctica y la libertad para el mal—, lo que planteamos desde las primeras páginas de esta tesis doctoral conducía al inevitable delta del Criticismo representado por la “Crítica del Juicio”, en el que con renovado brío las relaciones en las que entran las facultades de conocer humanas nos muestran una virtualidad y un respecto de lo libre antes imposible de atisbar, al quedar inevitablemente embozada por la seriedad de la legislación sobre objetos. La libertad, cuyas ocurrencias en el camino de la crítica nos han conducido a analizar su introducción tan inesperada como indispensable como Idea de la razón, su función de sostenimiento con respecto al entero edificio de la razón práctica, así como de clave de bóveda del entero sistema de la razón, y la demasía propia de aquello que es capaz de franquear todo límite predeterminado —demasía que puede venir a concluir en la *hybris* del mal—, solicita con la misma insistencia que reclaman para sí estos momentos apenas citados el trazado de una suerte de “historia esencial” de sí misma, de la que se esperan importantes resultados en relación con la suerte final de la ciencia buscada que no deja de ser la metafísica en el pensar kantiano. Las complejas, pero fructíferas, relaciones entre Razón y Libertad que caracterizan al idealismo transcendental nos han orientado a lo largo de la realización de este trabajo. A partir de ellas algo así como el tránsito —ya resulte pensado como paso transcendente (*Überschritt*) dogmático-práctico o como tránsito (*Übergang*) crítico— de lo sensible a lo suprasensible por principios no deja el gusto de quien es consciente de haber abandonado definitivamente los territorios de la *physis* para perderse por prometedoras brumas suprasensibles, sino que más bien la reflexión acerca de las condiciones de su realización demarcan la seriedad (*das Ernsthafte*) de un pensar que se topa y se mide con su mismo límite, sin que ninguna de sus coreografías conceptuales olviden la necesaria referencia de toda representación conceptual e inteligible al *bathos* de la experiencia. Creemos no exagerar ni cargar injustificadamente las tintas si afirmamos que una obra como la tercera *Crítica* y el espacio de reflexión acerca de la libertad que brinda al lector atento nos hablan de la doble tarea, llena de sabiduría fenomenológica por un lado, ardua por el otro, de *gustar de la libertad del mundo* y de *hacer mundo mediante la libertad*, de modo que en ella quede, si no plenamente demostrado para los más exigentes, al menos indicado y trazado un camino o senda que estreche con fuerza los vínculos entre el llevar el pensar hasta los principios más originarios que lo acogen, en los que

habita y crece —qué otra cosa podría ser en principio el *sentido común*, que tan sabiamente sabe disimular el empaque de su función bajo el aspecto del inadvertido efecto de un juego entre facultades—, y la exposición (*Darstellung*) del compromiso, ineludible para una ciencia que pretende conectar el conjunto de nuestros conocimientos con los fines de la razón humana, del proyecto crítico kantiano con la implantación mundanal de un fundamental y estratégico principio puro *a priori* de la razón, a saber, la libertad. Dicha relación delimitará el avance de la lectura que proponemos de la “*Crítica del Juicio*”, partiendo de la vía abierta por la libertad con que manifiesta operar el Juicio reflexionante. Esta obra crítica, de la que nos ocuparemos a lo largo de este último capítulo de nuestro trabajo, recoge el testigo de la enjundiosa tarea de ofrecer una solución suficiente a un problema derivado de la *Crítica de la razón pura*. Precisamente esta última, en cuanto presentación de una ciencia encargada de establecer los límites de la razón pura¹ —que define el concepto doctrinal de la experiencia del límite de la que hablábamos en el apartado 1.3—, había habilitado desde la perspectiva del entendimiento un espacio destinado desde el principio a ser determinado como una especie de validez distinta de la teórica, estableciendo de esa manera la estructura formal necesaria para un reparto de legislaciones de nuestra razón, en virtud del cual no tuvieran cabida posible ni injerencias ni intromisiones mutuas entre dos esferas distintas, a saber, la de la naturaleza y la de la libertad². Pero por ese mismo camino venía a abrirse paso un abismo inabarcable (*unübersehbare Kluft*) que impedía la realización de un tránsito posible desde el uso teórico de la razón, incapaz de contar con influjo alguno en la legislación práctica, si bien la razón práctica no dejaba de exigir la implantación de un sumo Bien en el mundo fenoménico:

«El concepto de libertad *debe* realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes; y la naturaleza, por tanto, tiene que poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines según leyes de la libertad que se han de realizar en ella»³.

Puesto que mucho se juega la razón humana en la viabilidad y realización de ese gesto, adelantamos que habrá que agudizar las facultades e invertir buena parte de las fuerzas disponibles en el rastreo de señales (*Winke*) y huellas (*Spuren*) que den pruebas efectivas de la unidad que en profundidad ha de vincular a ambas legislaciones de la razón. Ese mismo trabajo permitirá la entrada en juego de una facultad destinada a llevar a término el proyecto crítico, que no es otra que el Juicio, a cuyo paso el motivo de la construcción de puentes, de pasajes, de pasarelas interfacultativas, viene a convertirse en un justificado hilo conductor para pensar el

¹ Vd. *KrV*, A 758/B 786-A 769/B 797.

² Vd. *KU*, *Einl.*, IX, A LI-LII/B LIII-LIV: «El concepto de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de la naturaleza, igualmente nada referente a las leyes prácticas de la libertad: y, en tal sentido, es, pues, imposible lanzar un puente de una a otra esfera»; G. Deleuze interpreta de la siguiente manera la función mediadora de la facultad de juzgar en el seno del proyecto crítico kantiano: «[E]s preciso pensar que el juicio reflexionante en general hace posible el paso de la facultad de conocer a la facultad de desear, del interés especulativo al interés práctico, y prepara la subordinación del primero al segundo, al mismo tiempo que la finalidad hace posible el paso de la naturaleza a la libertad o prepara la realización de la libertad en la naturaleza», en *La philosophie critique de Kant*, pp. 95-6.

³ Vd. *KU*, *Einl.*, II, A XIX-XX/A XIX-XX: «[N]ämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme».

problema de la metafísica en el pensamiento kantiano¹. El proyecto irrenunciable de la razón sometida al *krinein* kantiano, a saber, la modificación de una estado de cosas por obra de la «causalidad de la autodeterminación del sujeto para conciencia de su personalidad»², no atentará en absoluto contra la sentencia acerca de la plena independencia de ambas esferas de legislación según sus leyes esenciales. En efecto, la relación entre una causa inteligible y un efecto sensible que caracteriza al principio de la libertad tendrá lugar en el mundo fenoménico, el único territorio (*Boden*) de la experiencia y el único espacio de juego apropiado para la implantación de la libertad:

«El efecto según el concepto de libertad es el fin final, que (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, a saber, como hombre) es presupuesta. Aquello que la presupone *a priori*, y sin consideración alguna de lo práctico, el Juicio, proporciona el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la legalidad, según la primera, al fin final, según la última, en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza; pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser efectivamente real»³.

El avance fenomenológico —en el que nos detendremos— hacia una suerte de concepto ampliado (*erweiterter Begriff*) de naturaleza, a la vez que implicará un paso más allá de lo que una analítica del entendimiento puro pudo establecer acerca de la naturaleza y su legalidad, anunciará un espacio de coincidencia contingente entre la forma de ciertos objetos de la naturaleza y del arte y la representación de los fines que deberán efectuarse en la primera por libertad, o si se prefiere, el hallazgo y casi destilación de un estrato formal de *finalidad* en la misma naturaleza, que en nada modifique las coordenadas instauradas por la ontología o filosofía transcendental, será el único modo de avistar la realización posible en ella del *fin final* de la libertad en cuanto fenómeno. La cuestión del tránsito, por su parte y mostrando una peculiaridad que habrá que subrayar, no se identificará con ciencia alguna, puesto que «significa sólo la

¹ Vd. E. Weil, *Problèmes kantienues*, pp. 64-7; así como el trabajo de F. Marty acerca de la necesidad de atender a la estrecha relación en el pensamiento kantiano entre las nociones de *analogía*, *tránsito*, *hipótesis* y la contribución de las mismas a la constitución del discurso crítico de la validez a lo largo de las tres *Críticas*; vd. *Le jugement esthétique* en el volumen colectivo *Kants Ästhetik*, editado por H. Parret —citado en bibliografía—, pp. 66-83.

² Vd. *O.P.*, XXI, p. 24; cfr. observaciones al respecto en el estudio preliminar de J. Gómez Caffarena a la edición bilingüe, en latín y castellano, de la *Dissertatio* (1770), C.S.I.C., Madrid, 1996, p. LVI, que incluimos en nuestra bibliografía.

³ Vd. *KU*, Einl., IX, A LII/B LIV-A LIII/B LV: «Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urteilskraft, gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt». En esta misma línea introductoria de la cuestión del tránsito situamos la aclaración kantiana acerca de que el reconocimiento en la naturaleza de una fuente de obstáculos para la realización de la obra de la libertad no debe trasladarse de plano o densidad —recordemos las reglas humeanas de la analogía que Kant hace suyas— e identificarse con una afirmación de la influencia de la naturaleza sobre la libertad, pues «[l]a resistencia o la ayuda no está entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera, como fenómeno, y los efectos de la segunda como fenómenos en el mundo sensible; y la misma causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una causa natural que le está sometida (del sujeto, como hombre, consiguientemente considerado como fenómeno)», en *op. cit.*; *loc. cit.*, IX, A LII/B LIV, nota; cfr. *Über den Gebrauch*, VIII, pp. 182-3.

articulación u organización del sistema y no ha lugar alguno en el mismo»¹. El camino que proponemos pretende identificar a lo largo de este capítulo las estaciones críticas que Kant reserva para el cumplimiento de esa tarea de la que tan íntimamente depende la suerte de la metafísica, entendida desde la exigencia de la libertad de contar con condiciones de aplicación en el mundo. La primera de ellas nos conducirá a la justificada presuposición de la unidad de las formas empíricas bajo un mismo principio sistemático, que nuestro ánimo experimentará como *finalidad subjetiva*, cuya viabilidad comenzará a cobrar visos de certeza en la medida en que observemos a la naturaleza con un *studium*² apropiado. En virtud de un nuevo descubrimiento (*Entdeckung*) crítico, la facultad de juzgar, que ejercerá de fundamento de un sustrato indeterminado de los fenómenos, permitirá pensar la posibilidad, aún *de iure*, de un tránsito entre modos de validez abismáticamente separados, del carácter *sensible* del primero al *inteligible* del segundo. Con este propósito, el Juicio dirigirá el retroceso de la misma razón humana al seno matricial del que proviene y recibe sustento, que, con respecto a las proyecciones debidamente objetivas de cada una de las legislaciones racionales, se traducirá en una suerte de espacio de juego (*Spiel*) previo a la posición (*Setzung*) respectivamente teórica o práctica. Ese parentesco desenterrado por la paciente labor de una *Crítica del Juicio* iluminará la función mediadora de la facultad de juzgar —se trata de una facultad «que sólo sirve para la conexión (*Verknüpfung*)»— entre el entendimiento y la razón, la cual, si bien carece de esfera (*Gebiet*) propia —pues debe su surgimiento a la crítica y a su mirada retrospectiva hacia el fundamento del trabajo realizado, no a la elaboración del sistema—, sí poseerá algún *territorio* sobre el que mostrar la validez del principio subjetivo *a priori* que enarbola, habilitando el paso entre esferas y proporcionando, en esa misma medida, una *determinabilidad* (*Bestimmbarkeit*) para el sustrato indeterminado de los fenómenos mediante la razón. Desde su inicio la investigación crítica del Juicio apuntará hacia lo determinante de que parezca no haber una indiferencia ontológica de la naturaleza en relación a la compatibilidad de principio entre su estructura formal y una teleología moral, lo que advierte la sensibilidad crítica del filósofo transcendental, dando cauce así a una vía de fundamentación de la metafísica que culminará en una nueva aproximación, que será definitiva en nuestro trabajo, al estatuto de la fe moral por medio de una ético-teología. En esta parte concluyente, la perspectiva que una mirada teleológica gana con respecto al mundo servirá de preámbulo en clave reflexionante para la presuposición de un *fin final* como efecto de la libertad, antes de cuya exposición desde el recurso a una prueba moral de la existencia de Dios introducirá el producto límite de la tópica en clave reflexiva que da pie a la tercera *Crítica*, a saber, un *entendimiento arquetipo* como causa de las distintas formas finales de la naturaleza —finalidad enjuiciada en su respecto objetivo—, concepto-límite que subraya la impotencia de nuestro entendimiento discursivo para determinar tan sólo desde sí mismo lo particular dado en cada caso, es decir, su incapacidad para engendrarlo operando con intuiciones conceptuales. En vista de ello estaremos obligados a partir de la finalidad subjetiva mostrada por la naturaleza y su contingente concordancia con nuestro Juicio, adscribiéndole una causa divina como condición de su comprensión, de manera que ni modifiquemos su legalidad ni dictemos fines objetivos a aquélla, sino que simplemente reflexionemos sobre su unidad final, hasta alcanzar la beneficiosa idea del propio límite de nuestro entendimiento:

¹ Vd. KU, § 79, A 360/B 364.

² Vd. *op. cit.*, *Einkl.*, VI, A XXXVIII/B XL: «Hay, pues, algo que hace atender, en el enjuiciamiento de la naturaleza, a la finalidad de la misma para nuestro entendimiento, un estudio: que trae las leyes heterogéneas de aquélla en lo posible bajo otras más elevadas, aunque siempre empíricas, para, cuando ello se realice, experimentar placer en esta concordancia de los mismos con nuestra facultad de conocer, concordancia que nosotros consideramos como meramente contingente».

«Según la constitución peculiar de mis facultades de conocer, no puedo juzgar sobre la posibilidad de esas cosas y su producción de otro modo que pensando una causa para ellas que actúa según intenciones, un ser, por tanto, que es productivo, según la analogía con la causalidad de un entendimiento»¹.

La hipótesis necesaria de un entendimiento intuitivo, que autoriza a considerar la legalidad mecánica con la que determinamos a la naturaleza como una máxima de la investigación natural, al mismo nivel que la mirada teleológica que lancemos sobre aquélla, permitirá proceder al aislamiento transcendental de una estructura conforme a fin presente en la naturaleza que desbroce finalmente el camino hacia la concepción de un fin que no necesite ya de ningún otro como condición de su posibilidad². En evidente contraste con el territorio receptor de la deseable obra posible por libertad, a saber, la naturaleza, incapaz de escapar a una economía de medios y fines, la disposición e infraestructura moral del ser racional finito le singulariza como la única criatura en condiciones de determinarse a fines según una ley que se representa como incondicionada e independiente de las condiciones naturales. La existencia del hombre bajo leyes morales, es decir, la observancia del deber en cuanto principio suprasensible de determinación a la acción, le sitúan en condiciones de someter y cortocircuitar la legalidad de la naturaleza, en tanto que sistema final o, al menos, de reducir a la nada los obstáculos que aquélla pudiera oponer a la implantación de las condiciones del fin final:

«[S]in éste [el hombre] la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el hombre, pero también en éste sólo como sujeto de la moralidad, puede encontrarse la legislación incondicionada en consideración de los fines, legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final, al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida»³.

¹ Vd. KU, § 75, A 329/B 333: «[I]ch kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches, nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist»; cfr. el siguiente pasaje de op. cit., § 77, A 343-4/B 348: «Nuestro entendimiento tiene, pues, esto de peculiar para el Juicio: que en el conocimiento que elabora lo particular no es elaborado mediante lo universal, y no puede ser deducido sólo de éste; sin embargo, lo particular, en la diversidad de la naturaleza, debe concordar con lo universal (mediante conceptos y leyes), para poder ser subsumido bajo él, y esa concordancia, en circunstancias semejantes, tiene que ser muy contingente y sin principio determinado alguno para el Juicio. Ahora bien: para poder, sin embargo, pensar, al menos, la posibilidad de la concordancia de las cosas de la naturaleza con el Juicio (concordancia que nos representamos como contingente y, por tanto, sólo posible mediante un fin enderezado a ello), debemos, al mismo tiempo, pensar otro entendimiento en relación con el cual y, por cierto, antes de todo fin que le sea atribuido, podamos representarnos como necesaria aquella concordancia de las leyes naturales con nuestro Juicio, que para nuestro entendimiento es sólo posible mediante el medio de enlace de los fines».

² Vd. op. cit., § 86, A 406-7/B 411: «Así pues, tiene el hombre que ser ya presupuesto como fin final de la creación, para tener un fundamento de razón por el cual la naturaleza deba coadyuvar a su felicidad, cuando la naturaleza es contemplada como un todo absoluto según principios de los fines».

³ Vd. op. cit., § 84, A 394/B 398-9: «[O]hne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist». Un pasaje de los Fortschr. subraya que la tarea racional de salvaguardar la realización del fin final impide tanto la reducción del hombre a un mero juguete de las astucias de la naturaleza como su conversión en un instrumento en manos de Dios; vd. Fortschr., XX, p. 306: «Pero la condición suprema —aunque no sea la entera condición— de la perfección del mundo es la moralidad de los seres racionales, que, a su vez, descansa en el concepto de la libertad, de la que, como autoactividad incondicionada, estos seres del mundo deben, a su vez, ser ellos mismos conscientes para poder ser moralmente buenos; bajo esta presuposición es empero sencillamente imposible conocerlos técnicamente según su finalidad como seres organizados por creación, o

La capacidad humana de obrar por libertad suspende, así, en el momento de su acontecer las reglas de la legislación natural con el propósito de refigurar en clave moral a la naturaleza, señalando de ese modo la incapacidad de la cultura, en su uso racional de todo aquello que presente una finalidad externa o utilidad, para constituir algo más que un *fin último* de aquélla¹. La aproximación a esa estructura racional que representa el efecto de la libertad, a saber, el *fin final*, exige recorrer primero el horizonte trazado por los posibles de la naturaleza, para terminar mostrando el inevitable hiato que viene a establecerse entre la solución finalmente propuesta por la naturaleza en cuanto sistema interconectado de fines y por la libertad que actúa como invisible principio de la moralidad, de manera que el diferente sentido y alcance de una físico-teología y una ético-teología manifieste la imposibilidad de una continuidad entre ambas. El segundo estadio de contribución a la cuestión del tránsito entre naturaleza y libertad transcurrirá como un estudio de las relaciones entre la perspectiva teleológica de la reflexión y la teología práctica, así como de la determinación del justo sentido de la fe práctica para la habilitación del primero. Las observaciones concernientes al alcance y limitaciones de la prueba moral de la existencia de Dios propuesta en la *Doctrina del método del Juicio teleológico* coronarán, de acuerdo con las condiciones del primado de la razón práctica con respecto a la especulativa, un discurso que hasta ese momento se había venido desarrollando en un espacio, propiamente racional y humano, que debe mantenerse firme sin apoyarse en ningún momento ni en el cielo ni en la tierra². En efecto, la radical depuración de la noción de fin final, que terminará compartiendo con los fines positivos, realizables o únicamente deseables, sólo una leve homonimia, conducirá a que sólo tengamos noticia de tal estructura por medio del obstáculo o límite impuesto a las razones utilitaristas e instrumentales según las que actuamos en el mundo por parte de la propiedad inconcebible (*unbegreiflich*) de la libertad³. Permaneciendo aún en esta propuesta de solución al problema del tránsito, podremos afirmar que el discurso de la teleología desembocará en la moral, es decir, que la consideración de la naturaleza como un sistema de fines habilitará que la misma naturaleza ofrezca indicios y señales de que debe ser superada en su relatividad por la obra final de la libertad, aunque parece que esa obra, lejos de dejar al hombre a solas consigo

sea por la voluntad de otro, si bien en seres naturales carentes de razón se puede atribuir esta finalidad a una causa distinta del mundo [...], la causa moral-teleológica, en cambio, que tiene que estar fundada originariamente en el hombre mismo, no puede ser el efecto ni tampoco el fin que otro pudiera arrogarse efectuar».

¹ Vd. KU, § 86, A 407/B 411-2.

² Esta expresión tomada en préstamo de la GMS nos servirá para enmarcar dentro de una lectura de la KU anclada en lo que concierne a una *Weltwesen* —a diferencia del misterio propuesto por una *Vernunftwesen*— al magnífico estudio de G. Lebrun, *Kant et la fin de la metaphysique* —citado en nuestra bibliografía—, que ha determinado en buena parte la marcha del trabajo que presentamos, y especialmente de esta última parte del mismo. En efecto, dicho estudioso no oculta su malestar ante la decisión última kantiana de poner fin mediante una ético-teología al aislamiento del tratamiento de la cuestión del tránsito con respecto a fundamento teológico alguno, en el cual el hombre era considerado «lo suficientemente extramundano como para pensarse fuera del mundo creado, lo suficientemente intramundano para no entrar más que en una relación negativa con lo suprasensible», en *op. cit.*, p. 496; cfr. p. 496-7. A propósito de la tesis defendida por Lebrun remitimos al siguiente pasaje de KU § 86, A 407/B 411-2: «Así es que sólo la facultad de desear, pero no aquélla que hace al hombre dependiente de la naturaleza [...], sino el valor que él sólo puede darse a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, en cómo y según qué principios actúa, no como miembro de la naturaleza, sino en la libertad de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final».

³ Vd. MS, Tugendl., § 3, p. 418; cfr. *op. cit.*, *loc. cit.*, *Introd.*, III, p. 385; cfr. GMS, BA 65-6.

mismo y las fuerzas de su ánimo, llama en su ayuda, en último término, al trabajo conceptual de una teología¹.

El recuerdo de lo establecido en la segunda *Crítica* acerca de la estrecha relación del *faktum* de la ley de la libertad y de la cosmología práctica que la voluntad humana está llamada a traer al mundo fenoménico apuntará igualmente hacia la distancia irreductible entre la cultura de la disciplina y el fin final de la creación, el cual actuará como un horizonte ideal de la primera, en cuyo tajo y escisión se avía (*einräumen*) algo así como el espacio de la historia, en cuanto archivo de la refiguración de la naturaleza planteada por la libertad. El trazado preliminar de dicho pasaje o tránsito desde la perspectiva analógica del *tipo de la ley moral* y desde la consideración meramente formal de las condiciones racionales de la realización *de iure* del sumo Bien en el mundo se ocuparon de alejar la revolución estructural y de contenido que significaría para el idealismo transcendental la aceptación de que la esfera práctica representase el espacio de juego en el que la esfera teórica hallara su verdad. Si así ocurriera, aunque fuera produciendo el más mínimo desplazamiento del discurso arquitectónico kantiano en esta dirección, en un gesto que será caro al Idealismo posterior a Kant, el entero edificio crítico se vería trastornado en su estructura, de modo que de una mera conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) pasaríamos a la presentación de una actividad final (*Zwecktätigkeit*), lo que traería consigo como una de sus consecuencias más llamativas, la transición de la consideración de la historia como guarda y sostenimiento de una distancia esencial, en la que moramos en cuanto seres racionales, a un tratamiento de la misma como desenvolvimiento y resultado, ya sea de una evolución natural, ya sea de un plan divino. Nos parece, y así intentaremos ponerlo de manifiesto en las páginas que siguen, que la *experiencia de la libertad* que proporciona lo sublime aportará valiosas consideraciones acerca de la solución del tránsito entre naturaleza y libertad, que plantea, en un discurso extremadamente consecuente con la crítica y la relación arquitectónica entre las facultades, la fenomenología negativa de una facultad para la libertad en el ánimo humano. Por ello no hemos dudado en conferir al estudio de este “apéndice” de la *Analítica del Juicio estético* un lugar relevante en el tratamiento de la *facticidad de la libertad* que nos proponemos. Los capítulos anteriores de este mismo trabajo advirtieron acerca de la incomprensibilidad (*Unbegreiflichkeit*) de la libertad y de su carácter asimismo inexplicable (*unerklärlich*), al no poder deletrearse mediante leyes naturales. Así, vimos que la ley moral, por medio de la que se proporcionaba la realidad objetiva de la libertad, se imponía (*eindringen*) al ánimo por sí misma sin ulterior explicación, adquiriendo las mismas dificultades que provocaban la duda acerca de la validez del *kategoriein del exceso* (Nancy) que constituía su expresión como mandato (*Gebot*) en el imperativo categórico. De hecho, explicar cómo sea posible una causalidad libre supondría inevitablemente su transformación en un momento de la naturaleza, pues, si bien podemos reconocer en la experiencia la presencia de efectos que indican la efectiva causalidad de la libertad —como en el caso del *signum* histórico—, no nos es posible —somos una razón finita— comprender la relación de una causa inteligible con un efecto sensible, o lo que viene a ser lo mismo, la libertad se manifiesta en el mundo, pero no es ni se deriva de nada del mundo. Sin embargo, uno de los niveles de profundidad trazados por la reflexión descubrirá (*entdecken*),

¹ Nosotros nos preguntamos, por nuestra parte, si esa versión de la solución del cierre del abismo entre las esferas de la naturaleza y la libertad no implica una pérdida de autonomía de la realización por obra exclusiva de la razón humana de la obra de la libertad en aras de la existencia de Dios con fines prácticos, en lo que coincidimos plenamente con el diagnóstico de F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale*., vd. especialmente cap. IV. 7, *Teleologia morale ed etico-teologia*, pp. 147-153. Remitimos igualmente al trabajo de R. Rovira Madrid, *Teología ética (Sobre la fundamentación y construcción de una teología moral según los principios del idealismo transcendental)*, incluido junto al anterior en nuestra bibliografía.

mediante un largo proceso de deconstrucción de la constitución de los principios de la síntesis *a priori* de nuestra experiencia, la capacidad o disposición (*Anlage*) —cuyo develamiento inhabilitará cualquier ensayo deductivo que confirme su universalidad— del hombre para suspender la determinación natural a cuyo dictado se halla sometido en tanto que ser sensible y escuchar la apelación (*Aufruf*) de un principio invisible e iconoclasta. La descripción de una experiencia imposible, desde el momento en que la imaginación —que nos proponemos iluminar como la facultad de algo así como la *realidad de lo real*— se muestra incapaz de llevarla a figura por medio de una síntesis, suministrará una suerte de *Estética transcendental* —siempre negativa— de la nada, *pendant* de aquella con la que comienza la primera *Crítica*, en la que en lugar de exponer las afecciones que se encuentran en el origen de nuestras intuiciones, se procederá a considerar cómo la facultad de las imágenes por excelencia, a saber, la imaginación, participa en la muerte del trabajo sintético que la caracteriza y renuncia en un prometedor sacrificio (*Aufopferung*) a su habitual producto, en pro de la magnífica perspectiva de la libertad, que se encuentra tras la caída de toda figuración. De ese modo, la *Analítica de lo sublime* vendrá a comunicarnos fundamentalmente dos cosas que no nos gustaría perder de vista en estas páginas, a saber, por un lado, que el ánimo humano ha de aprender a mirar con otros ojos —no sólo a remontarse a la *infancia* de la posición de objetividad a la que está acostumbrado, como creemos que ocurre en el caso de la belleza— el entorno fenoménico en el que deberá introducir acciones libres, hasta el punto de que se halla en condiciones de lanzar una mirada hacia lo que hay que no lo aprehenda y determine ya bajo el aspecto de la objetualidad; por el otro, pondrá en evidencia —en una apuesta arriesgada, que esperamos poder justificar convenientemente— que la *experiencia del límite* de la que son capaces las facultades de conocer del ánimo humano —a cuyas principales manifestaciones en el seno de la propedéutica de la metafísica que constituye la *Crítica de la razón pura* dedicamos buena parte del primer capítulo de nuestro trabajo— quizás sea suficiente para ensayar una firme propuesta crítica que venga a complementar el camino que concluye a partir del fin moral, conocido *a priori* en todos los seres racionales, el concepto determinado de una Causa suprema del mundo.

VI.1 Reinterpretación de una “tópica transcendental”: el descubrimiento de un principio transcendental del Juicio como fundamento del replanteamiento crítico del modelo de unidad de las legislaciones de la razón desde el primado de la razón práctica.

La densidad ontológica contenida en una obra como la *Crítica del Juicio* se sospecha y anuncia ya desde el inicio de la primera versión de su *Introducción*, a saber, desde la revisión de la división de la filosofía en general en una parte teórica y otra práctica que persigue la preparación crítica del nivel transcendental en que vendrá a operar un nuevo principio *a priori* de una facultad peculiar en muchos sentidos como es el Juicio. Elevamos la naturaleza de esa suerte de trabajo preparatorio (*Vorübung*) al carácter de *tópica transcendental*, desde el momento en que nos parece que una investigación del estatuto transcendental de al menos el primer grupo de juicios de los que es capaz en su ejercicio reflexionante, a saber, los juicios de gusto, remitirá a lo que podemos denominar *espacio público en sentido transcendental* —en lo que vamos más allá de la letra kantiana, que, sin embargo, sí defiende la existencia de un principio transcendental de comunicabilidad, que sólo podría tener lugar bajo la presuposición del primero—, algo así como el elemento en el que arraiga y crece el pensar mismo, desde el que será necesario repensar la relación entre teoría y práctica. Una renovada tópica, concerniente al alcance de cada una de las esferas legislativas que podemos distinguir en la razón, habrá de comenzar por ratificar esa doble

legislación a partir del magnífico ejemplo brindado por una serie de *principios técnico-prácticos*, que se hace pasar ilegítimamente por *práctico-morales*, cuando en verdad sólo les distingue de las proposiciones teóricas su fórmula o modo de representación (*Vorstellungsart*) y sus consecuencias, no los principios y el contenido que podrían confirmar esa distinción a nivel transcendental. En primer lugar, una proposición técnico práctica se referirá a la producción de ciertos objetos de la que somos capaces por nuestro arbitrio (*Willkür*)¹, producción que resultará dirigida en todos sus pasos por el conocimiento de las condiciones en las que tengamos que llevar a cabo el proceso, lo que afianza la sospecha de su pertenencia al uso teórico de la razón. Éste será el caso de todos los corolarios de las ciencias —por ejemplo la parte práctica o experimental de la filosofía de la naturaleza—, de los que Kant trae a colación ejemplos derivados de problemas de la mecánica, de la geometría y de la agrimensura, en los cuales las aplicaciones a realizar con el propósito de solucionar alguna cuestión determinada —por ejemplo, el que «*dada una fuerza y un peso que han de estar en equilibrio, encontrar la relación entre los respectivos brazos de la palanca*»— no pueden deslindarse de ciertos conocimientos teóricos, como el que representa la siguiente proposición, a saber, «*en estado de equilibrio la longitud de los brazos es inversamente proporcional a las fuerzas*». En estos casos el arbitrio, el cual interviene en el mismo cumplimiento completo de ese enunciado teórico, «*toma prestado a la teoría su principio para poder traer a realidad la representación de un objeto*», de manera que sus acciones se apoyen en principios empíricos. En segundo lugar, además de las proposiciones referentes a la parte práctica de las ciencias, en las proposiciones que denominamos *pragmáticas*, las cuales según su definición se dirigen al cuidado de la felicidad, aconsejando lo que deba hacerse en cada caso para alcanzarla, no se representan otra cosa que la posibilidad de producir ciertas realidades mediante la facultad de desear en cuanto capacidad de obrar según causas naturales².

La primera versión de la introducción a la tercera *Crítica* incluirá en una nota final de su primer apartado una enmienda de la denominación de los imperativos hipotéticos referidos a un propósito posible, como es el caso de aquellos implícitos en las reglas de la habilidad (*Geschicklichkeit*), mediante la rúbrica de problemáticos, la cual sustituirá por la de *técnicos* o *del arte*. Los consejos de la prudencia, que mandan un fin efectivamente real y necesario en sentido subjetivo, formarán parte, así, de las proposiciones técnico-prácticas, desde el momento en que la prudencia (*Klugheit*) podrá reducirse a la habilidad para utilizar para las propias intenciones las disposiciones naturales e inclinaciones propias de hombres libres. De este modo, las proposiciones de la diplomacia (*Staatsklugheit*), la economía política (*Staatwirtschaft*), las reglas de la economía doméstica (*Haushaltungsregeln*) y las de la etiqueta, destinadas a hacer posible un efecto según leyes causales de la naturaleza, pertenecerán al uso teórico de la razón, al ocuparse de aquello que es posible por naturaleza, no por libertad. Sin embargo, mientras que esas proposiciones técnicas sólo tienen ante sí la resolución del modo de realización de un fin ya determinado de antemano, las pragmáticas necesitarán determinar en qué consista el fin buscado —la felicidad—, lo cual introduce una clara diferencia entre ambas a tener en cuenta. A pesar de ello, las reglas y leyes de la naturaleza no despliegan todo lo que puede la capacidad práctica de

¹ Nos permitimos remitir por lo que respecta al tratamiento de esta noción en el pensamiento kantiano al apartado inicial del capítulo quinto de este mismo trabajo.

² Kant había hablado ya en otro lugar, concretamente en la segunda sección de *GMS*, BA 39-44, de la distinción entre la conexión sintética que lleva consigo el imperativo *categorico* y la meramente analítica que caracteriza a los imperativos *hipotéticos*, los cuales mandan una acción por cuanto es buena como medio para alguna cosa que aparecerá como un propósito *posible*, y entonces el imperativo será *técnico* o *problemático* —denominación esta última que será posteriormente desechada por el mismo Kant—, o bien como un propósito *real*, de modo que el imperativo pasará a ser *pragmático* o *asertórico*.

un ser racional finito, a cuya voluntad libre se referirán las proposiciones práctico-morales fundadas en el concepto de libertad, dado a conocer en la ley moral, la única que, por lo tanto, autoriza a ir más allá de la esfera de legislación teórica:

«En general, las proposiciones prácticas (ya sean puras *a priori* o empíricas), cuando afirman inmediatamente la posibilidad de un objeto mediante nuestro arbitrio, forman parte siempre del conocimiento de la naturaleza y de la parte teórica de la filosofía. Sólo aquellas que exponen directamente como necesaria la determinación de una acción simplemente por la representación de su forma (según leyes en general), sin tomar en consideración los medios de producción del objeto, pueden y tienen que tener sus propios principios (en la Idea de libertad)»¹.

La distinción de principios y contenidos —si es el concepto de naturaleza o el de libertad el que da la regla a la causalidad de la voluntad—, y no del modo de representación o de las consecuencias que puedan tener en la realidad, será el fundamento de la escisión de la filosofía en general en teórica y práctica. La denuncia de la pretendida adscripción a la práctica de un grupo de proposiciones que dependen principalmente de la teoría vendrá a constituir, así, el preámbulo para el nuevo uso de un vocablo ya existente, a saber, el de *técnica*, acerca del cual nos interesa mucho recoger la siguiente declaración de intenciones:

«Nos serviremos, empero, en el futuro, de la expresión técnica también allí donde los objetos de la naturaleza son a veces *enjuiciados* solamente *como si* su posibilidad se fundara en el arte, casos en los que los juicios no son ni teóricos ni prácticos (en el sentido señalado por último), ya que no *determinan* nada de la hechura del objeto ni del modo de producirlo, sino que por medio de ellos la misma naturaleza es enjuiciada, pero meramente según la analogía con un arte, y además en relación subjetiva con nuestra facultad de conocer, no en relación objetiva con los objetos. No llamaremos técnicos a los juicios mismos, sino a la facultad de juzgar en cuyas leyes ellos se fundan, y en conformidad con ella también a la naturaleza, técnica que, al no contener proposiciones objetivamente determinantes, tampoco constituye una parte de la filosofía doctrinal, sino sólo de la crítica de nuestra facultad de conocer»².

Si bien todo lo que pueda decirse acerca del Juicio y su principio *a priori* pertenece, desde el mirador del sistema, a la legislación teórica de la razón, aquí la crítica, que decide sobre la legitimidad de las pretensiones cognoscitivas de cada una de las facultades, tiene ante sí un nuevo principio transcendental que desembozar, el cual generará importantes consecuencias por lo que respecta a la estructura del sistema de conocimientos puros de la razón y de sus partes

¹ Vd. KU, EE, I, Anm., p. 13: «Überhaupt gehören die praktischen Sätze (sie mögen rein *a priori*, oder empirisch sein), wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objekts durch unsere Willkür aussagen, jederzeit zur Kenntnis der Natur und dem theoretischen Teile der Philosophie. Nur die, welche direkt die Bestimmung einer Handlung, bloß durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt), ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objekts, als notwendig darstellen, können und müssen, ihre eigentümliche Prinzipien (in der Idee der Freiheit) haben».

² Vd. op. cit., loc. cit., p. 14: «Wir werden aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen bloß nur so beurteilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urteile weder theoretisch noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objekts, noch der Art, es hervorzubringen, bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber bloß nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen nicht in objektiver auf die Gegenstände beurteilt wird. Hier werden wir nun die Urteile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urteilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäß auch die Natur, technisch nennen, welche Technik, da sie keine objektiv bestimmende Sätze enthält, auch keinen Teil der doktrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unserer Erkenntnisvermögen ausmacht».

constituyentes¹. Por el momento, la introducción que corresponderá al Juicio en el sistema de las facultades cognoscitivas puras será de carácter *enciclopédico*, en cuanto «*introducción de la teoría misma en un sistema al que pertenece como parte*» —presupone la Idea de un sistema que sólo quedará completo (*vollständig*) con su integración en el mismo—, y la crítica en clave transcendental del gusto que realiza abrirá «*una perspectiva sorprendente y prometedora en el sistema completo de todas las facultades del ánimo*», que permitirá clarificar desde el discurso crítico la relación del conjunto de esas facultades con su sustrato suprasensible². En el apartado I.3.3 de este trabajo establecimos ya la estrecha relación entre la mención del ejercicio reflexionante del Juicio en la *Anfibolia de los conceptos de reflexión* y el aislamiento definitivo de dicha vertiente de esta facultad que se hacía esperar hasta la tercera *Crítica*. La reflexión condujo a la tabla de las categorías a un mirador que permitía divisar y determinar en clave subjetiva un concepto perteneciente a la división más elevada entre nociones opuestas de que es capaz el entendimiento humano, a saber, el de *nada*, cuya determinación según los cuatro momentos determinados por la tabla lógica de los juicios corre en paralelo a la constitución y exposición de los principios de la síntesis *a priori* que ha de presentar una *Crítica de la razón pura*. De la misma manera, el deber de la reflexión impulsa a meditar acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia como un sistema de leyes empíricas, no según la clave de la unidad *sintética* de los fenómenos, es decir, según los principios que rigen toda aplicación de las categorías a una multiplicidad empírica, sino según lo que esos conocimientos empíricos tienen en común, es decir, según una unidad *analítica* de la experiencia. En lugar de las categorías y su función determinante, requerirá ahora toda la atención del proyecto crítico la *finalidad* o adecuación de lo contingente de la naturaleza con respecto a nuestra facultad de captación o aprehensión (*Fassungskraft*), que, en lugar de determinar de modo objetivo la unidad sintética de las representaciones, suministra principios en sentido subjetivo que sirven de guía para la investigación natural sistemática. Una nueva *tópica transcendental*, esta vez operante en el seno de la facultad de juzgar, cuya estrecha colaboración con el entendimiento había conducido a denominar a este último *facultad de juzgar* (*Vermögen zu urteilen*), enlazará —como ocurría en su primer nivel de estudio— la tarea de retrotraer (*zurückführen*) la unidad sintética distributiva de la facultad de pensar a las condiciones de posibilidad de la posición de objetividad con una suerte de fenomenología de la presencia, a la luz de la cual la división estructural planteada por la tabla de la nada deberá ser recuperada y repensada.

Quizás podamos comenzar a indagar el alcance de la profundidad transcendental que sondea una *Crítica del Juicio* tomando como punto de partida dos imágenes especialmente acertadas acerca de la función que desempeña en el seno del proyecto crítico y de la nueva perspectiva que abre en relación al problema de la metafísica en el pensamiento kantiano. En

¹ Vd. *KU*, Einl., III, A XXIII/B XXV: «*Así pues, aunque la filosofía sólo puede dividirse en dos partes principales, la teórica y la práctica, aunque todo lo que podamos tener que decir sobre los principios propios del Juicio debe contarse en su parte teórica, es decir, en el conocimiento racional según conceptos de naturaleza: sin embargo, la crítica de la razón pura, que debe, antes de emprender aquel sistema, y, a favor de su posibilidad, establecer todo aquello, consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, la del Juicio puro y la de la razón pura, facultades que son denominadas puras porque son legisladoras a priori*»; cfr. *op. cit.*, loc. cit., IX, A LIV-LV/B LVI-LVII: «*El concepto del Juicio de una finalidad de la naturaleza pertenece también a los conceptos de naturaleza, pero solamente como principio regulativo de la facultad de conocer*».

² La presencia de ese sustrato será anunciada en diversos momentos a lo largo de una obra como la *Crítica del Juicio*, cobrando mayor importancia, como veremos, a partir de la *Dialéctica del Juicio estético*, en cuanto punto de llegada de la *génesis transcendental* de la necesaria complacencia que llevan consigo los juicios de gusto, iniciada en la deducción transcendental de los mismos, investigación de origen que conducirá a repensar la relación entre los discursos de la validez teórica y práctica.

efecto, la cuestión del tránsito de lo sensible a lo inteligible por principios que mantiene en vela a éste se corona curiosamente con una remoción del fundamento de la metafísica misma, que conducirá a una manera novedosa y al mismo tiempo fontanal de fundar, un fundar que, lejos ya del elevado carácter que le caracterizaba en las legislaciones teórica y práctica de la razón, tomará los caminos del juego:

Pues si un sistema semejante ha de llegar alguna vez a constituirse bajo el nombre general de metafísica (que es posible realizar en su completa integridad y es altamente importante en todo sentido para el uso de la razón), debe la crítica haber explorado antes el suelo para este edificio hasta la profundidad en donde está el primer cimiento de la facultad de principios independientes de la experiencia, para que no venga a hundirse por alguna parte, lo que produciría tras sí, inevitablemente, la caída del todo»¹.

El texto proporciona una primera imagen que aspira a diagnosticar la relación existente entre los posibles actuales de la metafísica y su posible venidero, en cuya determinación el filósofo deberá comportarse como un buen arquitecto o ingeniero (*technites*), en el sentido de que tendrá que ser capaz de asegurar un suelo para la fundación, viéndose obligado a sondear, excavar y preparar el terreno, en una suerte de búsqueda del primer cimiento (*erste Grundlage*) que conducirá a un problema que la naturaleza ha enredado notablemente y así oscurecido en buena parte. Una segunda imagen ya nos es suficientemente conocida en nuestro trabajo, se refiere a la obra arquitectónica y de ingeniería encargada de habilitar el tránsito (*Übergang*) en el abismo que separa a las dos legislaciones de la razón según los principios de la naturaleza y de la libertad². El proyecto crítico se basa, por lo tanto, en una cartografía del conjunto de lo que hay en la naturaleza según la suficiencia o insuficiencia (*Zulänglichkeit* y *Unzulänglichkeit*) de las facultades superiores de conocer para determinarlo. De acuerdo con este propósito, la primera pregunta que cabrá hacerse acerca del Juicio será la de si podremos encontrar principios *a priori* del mismo³ —en una carta dirigida a Reinhold¹ se anunciará el trabajo avanzado en que se

¹ Vd. KU, Vorrede, BA VI: «Denn, wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist); so muß die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Prinzipien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Teile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde»; cfr. Tugendl., Pröl., p. 375.

² Se trata de dos metáforas con las que J. Derrida, en el apartado *Le parergon* de su *La vérité en peinture*, que citamos en bibliografía, emprende su interpretación de la *Crítica del Juicio* como si se tratara de una auténtica obra de arte, intentando así elaborar un discurso que forme parte él mismo, que se inscriba, en la estructura del desinterés que Kant atribuye a los juicios estéticos de reflexión. Así, se dirá, de la mano de la lectura de ambas versiones de la introducción a la obra y de su presentación del lugar y alcance transcendental del Juicio, que en este punto del proyecto crítico la filosofía necesita proveerse de un *arte* del filosofar que saque a la luz —formando parte de un intento de dar explicación transcendental de un afecto puro— su propio deseo y pulsión (*Trieb*) hacia el fundamento, por ir al fondo del suelo en el que se funda la metafísica.

³ De esa manera podremos hablar de un *campo* (*Feld*) cuando nuestros conceptos se relacionen con objetos sin tomar en consideración si un conocimiento de los mismos es posible, de un *territorio* (*territorium*; *Boden*) para referirnos a aquella parte del campo en la que es posible un conocimiento para nosotros, de una *esfera* (*ditio*; *Gebiet*) en relación con la parte del territorio en la que esos conceptos y las facultades de conocer a las que corresponden pueden legislar, finalmente de un *domicilio* (*domicilium*; *Aufenthalt*) para referirnos a los conceptos de la experiencia, cuyo territorio se encuentra en ella, pero no son legisladores. A la vista de este monograma, nuestra facultad de conocer tendrá dos esferas, a saber, la de los conceptos de naturaleza y la del concepto de libertad, pero el territorio sobre el que ejercerá su acción legislativa será el mismo: el conjunto de objetos de la experiencia posible. Por otra parte, el Juicio, si bien no podrá poseer una esfera propia, sí tendrá *algún territorio y una cierta propiedad del mismo* en el que su principio subjetivo *a priori* sea valedero; cfr. KU, Einl., II-III.

encuentra una *Crítica del gusto*, a la que se preve más pobre en principios de determinación *a priori* que las otras dos facultades superiores del ánimo— y si, a su vez, éstos serán constitutivos o regulativos. Por su parte el *Prólogo* de la *Crítica del Juicio* afirmará que sin un estudio del Juicio en su ejercicio reflexionante una crítica de la razón pura quedaría incompleta, pues precisamente desde el acceso de la reflexión el pensar mismo será conducido al elemento en el que vive y arraiga, es decir, se retrotraerá (*zurückführen*) a su libertad². Así, el estudio del Juicio contribuirá al autoconocimiento de la razón, poniendo de manifiesto que, antes de constituir el fin final de la razón que es la metafísica, habrá que haber explorado con anterioridad el territorio (*Boden*) sobre el que se edificará esa construcción «hasta la profundidad en donde está el primer cimiento de la facultad de principios independientes de la experiencia, para que no venga así a hundirse por alguna parte, lo que produciría tras sí, inevitablemente, la caída del todo». Al mismo tiempo, ese trabajo de remoción y búsqueda del suelo firme para los “altos vuelos” de la metafísica se convertirá, de la mano del nuevo plano topológico de la reflexión, en una suerte de fenomenología de la presencia, que vendrá a desplegar una serie de discursos latentes y replegados en los discursos legisladores de la razón³. Como tercera apreciación acerca de lo peculiar del Juicio reconoceremos en esta facultad una nueva instancia transcendental, pero carente de posesión en el sistema, pues —a diferencia del entendimiento y de la razón— no tiene *esfera* que determinar. De hecho, sus principios no pueden constituir una parte especial de la filosofía pura, entre los teóricos y los prácticos, sino que en todo caso serán referidos ocasionalmente a unos y a otros, haciendo gala de una función mediadora (*vermittelnd*) que mostrará su auténtico alcance desde el horizonte del conflicto antinómico que surge en el gusto. Así, la facultad de juzgar del ánimo humano se ocupará, por un lado, de determinar la subsunción de multiplicidades sensibles según los conceptos puros *a priori* del entendimiento —sacrificando su independencia para servir como mediador a la facultad de los conceptos—, por el otro, demostrará que es capaz de darse a sí misma un concepto que le sirva de regla, en lo que radica el ejercicio de su *heautonomía*. Todas estas características que lleva consigo la facultad de juzgar deberán compadecerse con la conocida afirmación kantiana, que en referencia a una crítica del gusto sostiene que «aquí la crítica sirve de teoría»⁴.

Las fructíferas conclusiones que el sometimiento a crítica del Juicio reportará a nuestra consideración del pensar mismo serán anunciadas por la primera versión de la *Introducción* a la tercera *Crítica*, en la que se contribuye a la indagación de la posibilidad y viabilidad de la

¹ Vd. carta a Reinhold del 28/31-XII-1787.

² Nos ha resultado muy útil para la comprensión de esta nueva tarea crítica la lectura de la primera parte de la *op. cit.* de A.-M. Roviello, *L'institution de la pensée en son autonomie*, pp. 12-88, en la que además se conecta el estudio de la apariencia transcendental en la *Dialéctica* de *KrV* con el descubrimiento de la *libertad del pensar* en *KU*.

³ Suscribimos plenamente en este sentido las palabras de J. de Gramont —en *Kant et la question de l'affectivité*, que incluimos en nuestra bibliografía— según las cuales «[c]on la Crítica del Juicio Kant habrá escrito, por tanto, su verdadera introducción a la Metafísica», p. 142, pues no en vano el discurso en clave reflexiva acerca de la belleza libre nos introduce de lleno en la cuestión de la donación libre de lo que hay como naturaleza, preparada mediante las notas de desinterés y desprendimiento de la objetividad características del juicio de gusto. Gramont afirmará más adelante en la misma obra que «[u]na misma historia eleva al hombre hacia la tarea del pensar y la inminencia de la libertad, pero esos comienzos no son los mismos», p. 264, como prueba de la fidelidad de la crítica a la finitud de la razón humana, que no puede contemplar la naturaleza en su estado naciente, como *physis*, y, al mismo tiempo, experimentar su propia libertad.

⁴ En este sentido puede acudir también al final del § 79, el primero de la *Metodología del Juicio teleológico*, donde leemos lo siguiente: «La teleología no forma parte, en tanto que ciencia, de ninguna doctrina, sino únicamente de la crítica, y, por cierto, de la de una facultad particular de conocer, a saber, del Juicio», A 361/B 366; cfr. la observación en *op. cit.*, § 74, A 325/B 329 acerca de la distinción entre un proceder de modo *dogmático* y *crítico* con un concepto.

clasificación en nuestros conocimientos de la naturaleza, de modo que unas leyes menos generales sean subsumidas bajo otras más generales, es decir, a la investigación transcendental que garantice que encontremos siempre una afinidad suficiente entre leyes, de la misma manera en que una analítica del entendimiento puro ha determinado una serie de leyes concernientes a la afinidad transcendental entre los fenómenos. En caso de no realizarse dicha tarea, la amenaza de un desorden cualitativo al nivel del contenido empírico, acabaría inhabilitando las condiciones de posibilidad de la experiencia, así como el proceder del entendimiento, es decir, de la posibilidad misma de pensar¹. En efecto, sin la consideración del agregado de experiencias particulares como un sistema, según una conexión sistemática de las leyes empíricas, el ejercicio subsumidor del Juicio de lo particular bajo lo general, hasta alcanzar leyes superiores, correría el riesgo de verse interrumpido en algún momento, de modo que en ausencia de aquella presuposición quedaría fuera del alcance del ánimo humano el trazado de una conexión legal completa. La irreductibilidad de semejante duda —de no ser solucionada podría venir a dar *a posteriori* la razón al escepticismo— obligará a descender, no sin sorpresa para el filósofo transcendental, a las profundidades del estudio crítico de la *natura materialiter spectata*. Como manifestará la *Primera Introducción* a la tercera *Crítica*, la física de Newton y la clasificación natural de Linneo no remiten al mismo tipo de procedimiento racional ni se constituyen en el mismo nivel transcendental, es decir, no nos hallamos ante el estudio de regiones ontológicas homogéneas, sino que más bien la segunda exigirá el estudio de aquello que para la primera no resultaba problemático, lo que obligará a un descenso hacia el suelo de la metafísica. La analítica del entendimiento puro concluía el carácter legislador de un sistema de principios transcendentales para la experiencia, a partir de los cuales podía derivarse *a priori* la referencia de los juicios objetivos a la unidad sintética de apercepción, la cual no debía tener en cuenta la multiplicidad y heterogeneidad, en principio infinita, de los objetos presentes en la experiencia². Es más, el

¹ La obra de F. Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, de la que nos interesa su bien interesante propuesta de lectura de la primera *Crítica* como una ontología —en relación con la cual el discurso consagrado a la *Dialéctica*, tan decisivo para la constitución del discurso que aquí defendemos, constituiría algo así como el despliegue, no productivo ontológicamente, de un concepto-límite, que wittgensteinianamente podríamos colocar bajo la rúbrica de “aquello que no conocemos, por lo tanto, de lo que es mejor callar”— ha reparado en la necesaria inscripción de la posibilidad de la conceptualización en el centro de lo constitutivo, *vd. op. cit.*, p. 116: «[N]o hay fin alguno, pero si hay finalismo en general. Y esto, ciertamente, no tiene carácter meramente regulativo ni es un «como si», porque es ni más ni menos que el que toda la diversidad de lo empírico haya de poder ser expresada en conceptos, exigencia de la que precisamente acabamos de decir que no sólo no es «regulativa» ni «como si», sino que está en el centro mismo de lo constitutivo, más «en el centro» incluso que las condiciones de la posibilidad de un determinado modo de validez del discurso». Postura que se enfrenta claramente a la consideración de Cassirer, en su *Filosofía de la Ilustración*, según la cual una obstaculización o imposibilidad en un momento dado de proceder a la generalización y especificación de los conocimientos no tendría por qué convertir a la naturaleza en un caos, pues, si bien la interrelación entre objetos se haría mucho más difícil, uno contaría aún con el apoyo de las leyes del entendimiento puro y, aunque no observaríamos un orden *a priori* al nivel de los contenidos empíricos, seguiría siendo posible el conocimiento de la naturaleza con arreglo a su legalidad formal. Sin embargo, lo que pretende mostrar nuestra lectura del texto de *KrV* y *KU* desestima necesariamente esta última propuesta, puesto que la organización final formal de la naturaleza actúa *ex post facto* como una presuposición transcendental necesaria para el mismo establecimiento de las condiciones de la experiencia posible. Justamente por ello nos parece acertada —si bien no desprovista de objeciones y matizaciones— la observación de G. Lebrun, *vd. op. cit.*, pp. 234-5, acerca de la *EE* de la *KU* como una nueva versión del *Apéndice a la Dialéctica transcendental* de *KrV*, para fundamentar la cual acude a la carta a Beck de 18-VIII-1793, en *Ak.-Ausg.*, XI, p. 441, que apunta a lo particular y extraño que lleva consigo la presuposición de una técnica de la naturaleza, según la cual ésta especifique sus leyes empíricas de modo conforme a nuestras facultades de conocer.

² De entre los pasajes de ambas introducciones a *KU* que subrayan la prelación de lo que será el principio transcendental del Juicio con respecto al orden de la experiencia establecido en la filosofía transcendental de la *KrV*,

concepto de un sistema según esas leyes empíricas debería resultar totalmente ajeno al entendimiento, el cual, en todo caso, esperaría a que la razón preparase el terreno a la unidad sistemática de sus leyes, alcanzadas distributivamente. Esta función preparatoria del sistema por parte de la razón remite a una tarea ya ensayada en la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*, que lograría desencubrir un uso inmanente de los conceptos trascendentales de la razón o Ideas destinado a proporcionar una dimensión de globalidad y sistematización al conjunto de los conocimientos empíricos de la experiencia. Sin embargo, la suerte de *arqueología del saber* que parece ensayar la *Crítica del Juicio* en sus inicios dará un paso más allá del uso inmanente de las Ideas racionales, al localizar en la *finalidad* descubierta en la naturaleza —en un estadio de transcendentalidad que concierne a la unidad analítica de las representaciones en que repara el Juicio reflexionante— el principio que señale hacia una presuposición implícita en todo conocimiento.

Pero, antes de adentrarnos en lo que los caminos de la reflexión nos permiten descubrir en el seno de la organización conforme a fin de la naturaleza, convendrá que nos detengamos brevemente en la función que caracteriza al Juicio a la luz de la prueba central de la primera *Crítica*, es decir, precisamente aquella que fundamenta la validez *a priori* de los conceptos puros del entendimiento o categorías con respecto a los datos de la sensibilidad. Justamente esta prueba deductiva (*quid juris?*) mantiene en un segundo plano la investigación acerca de la posibilidad de pensar (*Vermögen zum denken*) para subrayar la importancia de la demostración de que el entendimiento puede conocer con independencia de la experiencia, tal y como anuncian las dos definiciones que se incluyen en aquella obra acerca del *conocimiento transcendental*¹. A la luz de lo demostrado por esta prueba legal, una *Doctrina transcendental del Juicio*, pues al fin y al cabo es la facultad de juzgar en su ejercicio determinante la que habilita la aplicación de las categorías a las percepciones empíricas, presentará a esta facultad como la capacidad de subsumir bajo reglas proporcionadas por el entendimiento —y así «*de distinguir si una cosa cae o no bajo una regla dada (casus datae legis)*»—, atendiendo al canon que representa para la misma el sistema de los principios del entendimiento². Con respecto a esta función determinante del Juicio la *Analítica de los principios* de la primera *Crítica* incluirá una serie de notas antropológicas acerca

elegimos, en virtud de su tratamiento exhaustivo del asunto, el siguiente, perteneciente a *EE*, IV, p. 21: «*Hemos visto en la Crítica de la razón pura que la naturaleza entera, como la completitud (Inbegriff) de todos los objetos de la experiencia constituye un sistema según leyes transcendentales, es decir, tales que el entendimiento mismo proporciona a priori [...]. De aquí no se sigue, empero, que la naturaleza sea también un sistema aprehensible (fäBlich) para la facultad de conocimiento humano, según leyes empíricas, y que la interrelación sistemática completa de sus fenómenos en una experiencia y, con ello, ésta misma como sistema, sea posible para los hombres. Porque la multiplicidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande, que aunque nos fuera posible en parte conectar percepciones en una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, nunca podríamos, empero, reducir nunca estas leyes empíricas mismas a la unidad de la afinidad bajo un principio común, en el caso, perfectamente posible en sí (al menos por lo que el entendimiento puede discernir a priori), de que la multiplicidad y heterogeneidad de estas leyes, así como de sus formas naturales correspondientes, fuera infinitamente grande y se mostrara en ellas un agregado caótico y bruto, que no presentara la más mínima huella de un sistema, aunque debemos presuponerlo según leyes transcendentales*»; cfr. *KrV*, A 100s., A 103 y 110, textos pertenecientes a la primera exposición de la prueba acerca de la validez objetiva de las categorías que muestran cómo ese trabajo probatorio no sustituirá la investigación transcendental propuesta al inicio de la tercera *Crítica*, así por ejemplo, la *ley de reproducción de la imaginación* de la que habla A 100 subraya que, desde un punto de vista meramente formal, los fenómenos se hallan sometidos a una secuencia reglada, sin la cual la imaginación ni siquiera podría ser descubierta, sino que permanecería oculta en nuestro ánimo, privada como estaría de ocasión para su ejercicio.

¹ *Vd. KrV, Prólogo a la primera edición*, A XVI-XVII.

² *Vd. op. cit.*, A 132/B 171.

de dicha facultad, que no permitirán avanzar demasiado en su estudio transcendental con respecto a lo que la *Antropología en sentido pragmático* podría aportar, al sopesarla como la aptitud o habilidad para encontrar el caso adecuado, una vez que la regla ha sido proporcionada, tarea que podrá realizar con menor o mayor acierto según que el ánimo posea el *buen sentido* o el *ingenio* deseables para ello, así como en cuanto *sagacidad* o don natural de juzgar anticipadamente (*iudicium praeivum*), que, en esa medida, sabrá dónde debe buscar a partir de los menores indicios de parentesco¹. De ahí, que la capacidad de juzgar sea incluida entre los talentos naturales, inalcanzables mediante enseñanza alguna —en tanto que *liberalidad* de la sensibilidad en la recíproca comunicación de pensamientos—, pues, si así fuera, «tendría que haber reglas generales conforme a las que pudiera discernirse si algo es o no es un caso de la regla, lo que implica un regreso al infinito»².

En contraste con estas consideraciones más o menos superficiales del Juicio —si las comparamos con la profundidad del puesto que ocupará entre las facultades superiores de conocer—, la *Primera Introducción* a la *Crítica del Juicio* partirá del hallazgo de un espacio de sentido previo al conocimiento de toda regla, al que apuntarán todas las figuras críticas de la reflexión, que tematiza las condiciones de posibilidad del pensar antes de su aplicación cognoscitiva, en un estudio que traerá importantes consecuencias por lo que concierne a la cuestión de la unidad sistemática de nuestros conocimientos. Habrá que comenzar por anunciar la autonomía de una virtualidad no determinante del Juicio, que tendrá que presuponerse y colocarse a la base del ejercicio determinante del mismo que recoge una Doctrina transcendental del Juicio:

«Con respecto a los conceptos generales de la naturaleza, sólo bajo los cuales en general es posible un concepto de la experiencia (sin determinación empírica particular), la reflexión tiene ya su guía en el concepto de una naturaleza en general, esto es, en el entendimiento, y el Juicio no requiere ningún principio particular de la reflexión, sino que la *esquematiza a priori* y aplica estos esquemas, sin los cuales no sería posible ningún juicio de experiencia, a cada síntesis empírica. Aquí el Juicio en su reflexión es, a la vez, determinante, y el esquematismo transcendental del mismo le sirve, al mismo tiempo, como regla, bajo la cual se subsumen intuiciones empíricas dadas. Pero para estos conceptos que deben encontrarse en principio para intuiciones empíricas dadas y que presuponen una ley particular de la naturaleza, sólo según la cual la experiencia *particular* es posible, el Juicio necesita un principio propio e igualmente transcendental de su reflexión; y uno no puede remitirla de nuevo a las leyes empíricas ya conocidas y convertir la reflexión en una mera comparación con formas empíricas para las que uno ya tiene conceptos»³.

¹ Vd. *prag. Anthropol.*, I, § 56. Asimismo en los §§ 42-44, donde se afirma que un entendimiento justo, en cuanto facultad de las reglas, un Juicio ejercitado, en cuanto facultad de descubrir lo particular como un caso de estas reglas —cfr. *KU, Einl.*, V— y una razón profunda constituyen algo así como el despliegue máximo de la capacidad de conocer de la razón, relación en la que el Juicio se limita a acompañar al sano entendimiento y a habilitar la unión del mismo con la razón. Allí se define también al ingenio como la facultad de dar con lo universal que corresponde a lo particular; cfr. §§ 54-59, en los que se afirma acerca del *genio* que se trata de una capacidad para asimilar representaciones heterogéneas, a las que aparentemente une, según una ley de la imaginación, es decir, como «una peculiar facultad de asimilación que pertenece al entendimiento (como facultad del conocimiento de lo universal), en cuanto subsume los objetos bajo determinados géneros. Necesita además del juicio para determinar lo particular bajo lo universal y aplicar la facultad de pensar al conocer», BA 153. Así entendimiento y Juicio, en su colaboración con el fin de alcanzar conocimiento, parecen seguir dos caminos diferentes, de modo que, mientras que uno se encauza al hallazgo de diferencias en lo que parece idéntico, el otro se dirige al encuentro de lo idéntico en lo diferente, aunque el talento más elevado en ambas estribará en la capacidad de observar las menores semejanzas y desemejanzas, llevando hasta los más extremos límites el tejido de generalización y especificación máxima que ya había establecido como problema el texto del *Apéndice a la Dialéctica transcendental* de *KrV*.

² Vd. *prag. Anthropol.*, § 42; cfr. *KrV*, A 133/B 172.

³ Vd. *KU, EE*, V, pp. 25-6: «In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer

Hasta la propuesta de una crítica exclusivamente centrada en el Juicio y su *heautonomía*, las obras críticas han subrayado la posición subsidiaria del mismo, como una suerte de facultad que subsume ciertas representaciones bajo conceptos recibidos, bien del entendimiento, bien de la razón¹, es decir, que, ante su carencia de conceptos propios, estará destinada a mediar entre facultades. Pero precisamente esa labor mediadora será la que saque a la luz el despliegue completo de su actividad, ya sea con el fin de subsumir un particular bajo un universal previamente dado, ya sea con el propósito de hallar un universal apropiado para un particular dado, doble ejercicio con el que ofrecemos los dos respectos —determinante y reflexionante— del Juicio. La última de estas virtualidades aportará un concepto, para el que en principio no nos habían preparado los discursos legisladores anteriores, cuyo auténtico alcance habrá que investigar, a saber, el de una *naturaleza que se conforma a nuestro juzgar*, y a la que en virtud de ello podemos considerar, pues, organizada de un modo concordante con nuestra facultad de subsunción de leyes particulares bajo otras que aún no están dadas, en un proceder del Juicio en el que éste ya no obedece al entendimiento —como su necesario instrumento determinante—, sino que requiere un principio propio de actuación. Así, si bien es totalmente cierto que una meditación acerca de lo que la tradición ha venido llamando *gusto* será el hilo conductor de la auténtica profundidad transcendental de la que es capaz la reflexión, será una meditación acerca del espacio de pre-objetividad en el que se cuestiona la posibilidad *de facto* de la conceptualización, el trabajo preliminar necesario para aislar la instancia transcendental del Juicio. En este sentido, una decisiva nota al principio de la *Crítica del Juicio* distinguirá, poniendo en relación la unidad de la experiencia asentada por la primera *Crítica* con la que vendrá a tematizar el Juicio, entre una unidad *sintética* y una unidad *analítica* de aquélla. Por lo que respecta a la primera, serán los juicios sintéticos *a priori* los que hagan posible, a partir de principios de la unidad sintética de los fenómenos, el conocimiento empírico o la experiencia, en un nivel de investigación transcendental en el que el entendimiento como facultad legisladora abstrae la variedad de leyes empíricas posibles, para tomar únicamente en consideración las condiciones de posibilidad de una experiencia en general según su forma². Sin embargo, según lo que los conocimientos empíricos tienen en común conforman una unidad analítica de la experiencia, en relación a la cual la misma función que competía a la categoría con respecto a cada experiencia particular, será cumplida por la noción de finalidad (*Zweckmäßigkeit*) o de adecuación (*Angemessenheit*) de la naturaleza, también en consideración de sus leyes particulares, a nuestra facultad de juzgar. De ese modo, contaremos con una representación de esas mismas leyes en clave *técnica*, ya no *mecánica*, en virtud de la introducción del principio

Natur überhaupt, d.i. im Verstande, schon ihre Anweisung und die Urteilskraft bedarf keines besondern Prinzips der Reflexion, sondern schematisiert dieselbe a priori und wendet diese Schemata auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurteil möglich wäre. Die Urteilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend und der transzendentale Schematism derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumiert werden. Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, danach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urteilskraft eines eigentümlichen gleichfalls transzendentalen Prinzips ihrer Reflexion und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen und die Reflexion in eine bloß Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln».

¹ Vd. KU, EE, II, p. 15.

² Vd. op. cit., loc. cit., IV, p. 23: «Podemos muy bien comprender (einsehen) que la naturaleza se acomode (sich richten) a nuestro entendimiento en sus leyes meramente formales (por medio de las cuales es un objeto de la experiencia en general), pero con respecto a las leyes particulares, a su multiplicidad y heterogeneidad, está libre de limitaciones de nuestra facultad legisladora de conocimiento y es una mera presuposición del Juicio a favor de su propio uso».

subjetivo de finalidad, hilo conductor de la investigación natural. Por medio de dicha distinción la crítica kantiana viene a denunciar que de la unidad de la experiencia según leyes transcendentales (*nomotética de la naturaleza*) no se sigue que la naturaleza sea un sistema aprehensible (*fäßlich*)¹ según leyes empíricas para la facultad de conocer humana, es decir, que venga a constituir un contexto (*Zusammenhang*) sistemático de sus fenómenos, duda que justificaría la necesidad y exigencia (*Bedürfnis*) de introducir en el juego de las representaciones y facultades del ánimo la presuposición subjetiva, aunque transcendental, de una estructura formal de finalidad. Sin semejante presuposición el conjunto de la experiencia resultaría al fin un «agregado caótico y tosco (*roh*)»², en el que no habría la más mínima huella de una constitución sistemática. La facultad de juzgar será aquella concernida por la tarea de garantizar, en caso de ser posible, la coincidencia recíproca (*Übereinstimmung untereinander*) de las formas de la naturaleza con leyes empíricas superiores, así como de averiguar si las percepciones particulares se cualifican (*sich qualifizieren*) para una ley empírica, así como si las diversas leyes empíricas convienen (*sich schicken*) a la unidad sistemática del conocimiento, concordancias que en el nivel de estudio de la primera *Crítica* no habrían podido sino ser diagnosticadas como fruto de la mera casualidad, ante la falta de un principio *a priori* de finalidad de la naturaleza³. El principio que autorice a esperar la determinación, sin fin previsible, de conceptos para todos los objetos de la naturaleza será aquél que el Juicio se dé a sí mismo para su reflexión⁴, de manera que no pueda ser identificado en ningún momento con una proposición tautológica o perteneciente a la mera lógica general — como apunta el final del apartado quinto de la primera versión de la introducción a la *Crítica del Juicio*—, pues, por el contrario, se trata de un principio *sintético y transcendental*. La lógica transcendental compara, reflexiona y abstrae representaciones, a partir de las que construye un concepto con vistas a un uso universal y objetivo de las mismas, pero es incapaz de afirmar nada con seguridad acerca de si la naturaleza seguirá proporcionando objetos que sean susceptibles de esa comparación, de manera que pudiera afirmarse que todas las formas de la naturaleza fueran conceptualizables y lo diverso en ellas susceptible de ser clasificado en géneros y especies.

¹ Precisamente en la distinción entre *aprehender* (*fassen*) y *comprender* (*begreifen*) se juega la pertenencia del Juicio a la pregunta por la posibilidad del pensar mismo, con anterioridad a todo ejercicio de conceptualización propio de una *lógica transcendental*.

² Volveremos a la compleja significación de esta *tosquedad*, en la que no es reconocible ninguna finalidad cuando nos detengamos en la *analítica de lo sublime*, donde retornará esa expresión de la mano de una naturaleza, cuya mera contemplación es capaz de despertar en nuestro ánimo la conciencia de una disposición hacia la moralidad.

³ Vd. KU, EE, IV, pp. 22-3: «Sólo el Juicio, al cual incumbe poner las leyes particulares, también según lo que tienen de diferente bajo las mismas leyes generales de la naturaleza, bajo leyes superiores, aunque todavía empíricas, tiene que situar a un tal principio a la base de su proceder. Si buscamos a tientas entre las formas naturales, cuya coincidencia recíproca con leyes empíricas, pero superiores, sería considerada por el Juicio como totalmente casual, resultaría aún más casual si percepciones particulares tuvieran la fortuna de adaptarse alguna vez a una ley empírica; empero, sería aún más casual que leyes empíricas múltiples convinieran a la unidad sistemática del conocimiento de la naturaleza en una experiencia posible en su interrelación total, sin presuponer una forma tal en la naturaleza mediante un principio *a priori*»; cfr. *op. cit.*, *loc. cit.*, V, p. 25: «Porque si no pudiéramos presuponer esto [el principio de finalidad de la naturaleza] y no pusiéramos este principio como fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, todo reflexionar se realizaría azarosa y ciegamente y, por ello, sin esperanza sólida de encontrar su concordancia con la naturaleza».

⁴ En lo que concierne a esta decisiva noción del Criticismo kantiano remitimos a lo comentado y apuntado acerca de ella en el apartado I.3.3 de esta tesis doctoral —lo que esperamos también afiance el sentido de la estructura interna que hemos intentado guardar a lo largo de dicho trabajo—, donde incluimos un análisis más o menos pormenorizado de los sentidos que el término adquiriría en la obra crítica kantiana, así como lo relacionábamos con las consideraciones que merecía a pensadores como Locke, Berkeley, Hume y a los compiladores de la *Lógica de Port-Royal*, véase especialmente p. 48, nota 2 y p. 49, nota 2.

Por lo que respecta al orden sistemático de la naturaleza en sus leyes empíricas, el Juicio ya no esquematiza *a priori* la reflexión¹ —como ocurría en el seno de la razón teórica—, ni procede *mecánicamente*, en cuanto instrumento de la *sensibilidad* —rúbrica que debe adscribirse al entendimiento, a decir de la hermenéutica de la metafísica ensayada en los *Fortschr.*— sino *técnicamente* —en lo que finalmente se observa el uso crítico anunciado de un término que pertenece, por lo que concierne al sistema, a la teoría— o *artísticamente* (*künstlich*) según un principio indeterminado en un sistema a favor (*zu Gunsten*) de nuestro Juicio, y donde quizás el término arte deba leerse a la luz de su definición aristotélica como disposición productiva acompañada de razón verdadera². La indeterminación del principio de una *técnica de la naturaleza* radica en que tiene como fin su propio uso, en cuanto principio de la heautonomía de su reflexión. Así, mientras que la nomotética de la naturaleza puede demostrarse válida en cuanto ley, la técnica de la naturaleza sólo podrá serlo en cuanto presuposición subjetiva necesaria, que establece que *la naturaleza se especifica a sí misma* según la idea de un sistema interconectado, en analogía con el término jurídico de *especificación*, cuando se refiere a cierta materia tosca con el fin de elaborarla mediante diversas determinaciones en especies y subespecies. En ausencia de tal presuposición, la reflexión descubre que sería incapaz de emprender algo así como la tabla clasificatoria de Linneo, que habría quedado en agua de borrajas si su compilador se hubiera visto interrumpido a cada momento para preocuparse acerca de las posibilidades de distinción en que cada objeto se encontraba en relación a los demás³. La presuposición transcendental de una *técnica de la naturaleza* no solamente nos permite, así, profundizar en el *elemento* en el que habita y crece nuestro pensar, sino que garantizará la interpretación teleológica del conjunto de la naturaleza como un todo organizado, donde la *organización* desempeñará la función de un *analogon* de la inclasificable —desde las coordenadas de un entendimiento discursivo— *vida*.

En virtud de su carácter meramente reflexivo el principio *a priori* del Juicio no aportará nada acerca de la finalidad efectivamente real de los productos de la naturaleza o de su aptitud para la producción de sistemas, desde el momento en que únicamente presupone la finalidad de su relación (*Verhältnis*) mutua y la conveniencia (*Schicklichkeit*) de su diversidad para un sistema

¹ Vd. KU, EE, XII, p. 64: «Para dividir una crítica del Juicio [...] hay que basarse en la distinción de que, no el Juicio determinante, sino sólo el reflexionante, tiene principios propios *a priori*; de que el primero sólo procede esquemáticamente, bajo leyes de otra facultad (del entendimiento), y el segundo, empero, sólo procede técnicamente (según leyes propias)». Más adelante, especialmente en el apartado VI.1.5.1, observaremos la relación existente entre la noción de una *técnica de la naturaleza* y el asombroso arte del *esquematizar sin concepto*; vd. op. cit., § 35.

² Vd. op. cit., loc. cit., VI, pp. 30-1: «La naturaleza procede, con respecto a sus productos como agregados, mecánicamente; pero, con respecto a ellos mismos como sistemas, por ejemplo, formaciones cristalinas, todo tipo de formas de flores o la constitución interna de plantas y animales, procede técnicamente, esto es, a la vez como arte. La diferencia entre estos dos modos de enjuiciar los seres naturales la habilita solamente el Juicio reflexionante, el cual puede y quizás también tiene que desentenderse de aquello que, con relación a la posibilidad de los objetos mismos, no le ceda el Juicio determinante (bajo principios de la razón), y quizás sepa retrotraer todo ello a un modo mecánico de explicación; porque muy bien puede ser simultáneamente cierto que la explicación de un fenómeno, que es un asunto de la razón según principios objetivos, sea mecánica, y la regla para enjuiciar ese mismo objeto, según principios subjetivos de la reflexión sobre él mismo, empero, sea técnica»; cfr. op. cit., Einl., V, A XXIX/B XXXI-A XXX/B XXXII.

³ Se trata del principio peculiar del Juicio, el cual se enuncia de la siguiente manera: «la naturaleza especifica sus leyes generales en leyes empíricas, de acuerdo con la forma de un sistema lógico, para el fin del Juicio», vd. KU, EE, V, p. 29. La práctica científica le parece a Kant un buen ejemplo de las terribles consecuencias que tendría la ausencia de una reflexión *técnica* de la naturaleza, pues si ésta no quedara garantizada de antemano para la investigación, aunque no pudiera ser demostrada ni determinada, al estudioso le quedarían tan sólo cosas singulares y aisladas para el entendimiento, para las que no sería posible dar con un género o especie que las subsumiese; vd. op. cit., loc. cit., *Randbemerkung*; cfr. observaciones acerca del alcance de esta nota en A. Philonenko, *Science et opinion dans la Critique de la faculté de juger*, en D. Janicaud (ed.), *Sur la troisième Critique*, pp. 86-8.

lógico de conceptos empíricos, es decir, su finalidad de acuerdo con las condiciones subjetivas del juzgar¹. Dado que el principio de unidad sistemática de la naturaleza en sus leyes empíricas es de carácter *transcendental*, no dependerá en modo alguno de la verificación empírica de la presencia en la naturaleza de seres organizados sistemáticamente —apreciación que concierne especialmente al Juicio teleológico—, sino que sólo una vez que la reflexión lo presuponga podrán realizarse experiencias de un modo sistemático². Tampoco tendrá mucho sentido la pregunta por los límites de la conveniencia de la naturaleza para nuestra facultad de aprehenderla con vistas al conocimiento, pues la permanencia del principio de la reflexión en el *bathos* de lo empírico —en la *natura materialiter spectata*— conduce a que aquél únicamente mande proceder tan lejos como se pueda, dejando sin embargo indeterminado hasta qué punto se extenderá esa finalidad ideal³. Nos interesa especialmente, con el fin de poner en relación este proceder fenomenológico del pensar con respecto a sus condiciones de ejercicio y la autonomía del mismo⁴, reparar en el hecho de que es la facultad de juzgar la que se da a sí misma un principio propio (*eigentümlich*) y originario (*ursprünglich*), sin tomarlo de otro lugar, como ocurría en el caso de su ejercicio determinante. En virtud de esta función no es difícil prever que una investigación psicológica no estará en condiciones de aportar nada acerca de las máximas del Juicio que preceden a todo estudio de la naturaleza y se fundan en el principio de la finalidad de la misma. Aquéllas —como veremos más adelante acerca de los juicios estéticos de reflexión— poseen una *necesidad lógica subjetiva*, que dice, no cómo se juzga, sino *cómo debe juzgarse*, es decir, requieren una *deducción transcendental*. En efecto, sólo si desembozamos y ponemos en juego, en la debida prueba transcendental, las fuentes *a priori* del conocimiento, podrá afirmarse con seguridad lo que se venía introduciendo desde su primera tematización, a saber, que el Juicio es portador de un principio *a priori*, que, al no pertenecer en propiedad ni a los conceptos de la naturaleza ni al de libertad, nada añade a la determinación del objeto, sino más bien a la reflexión del mismo, representando el modo en que ésta deberá proceder en relación a los objetos de la naturaleza⁵. Mediante la noción de una *técnica de la naturaleza* en consideración de sus leyes

¹ Vd. KU, EE, V, p. 29: «Las leyes de la naturaleza, empero, que están constituidas y relacionadas con otras como si el Juicio las hubiera proyectado para sus propias necesidades, guardan similitud con la posibilidad de las cosas, que presupone una representación de estas cosas como fundamento de las mismas [...]. Pero no por ello se piensan estas formas mismas como conformes a fines, sino sólo la relación mutua de las mismas y su conveniencia (Schicklichkeit) en su gran multiplicidad para un sistema lógico de conceptos empíricos»; cfr. op. cit., loc. cit., VI, p. 30 y op. cit., Einl., A XXVI/B XXVIII: «La finalidad es, pues, un concepto particular a priori que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante. Pues uno no puede atribuir a los productos de la naturaleza algo así como una relación de la naturaleza en ellos con fines, sino tan sólo usar este concepto para reflexionar sobre ella, en consideración de la conexión de los fenómenos en ella, que es dado según leyes empíricas»; cfr. KrV, A 646/B 674.

² Vd. KU, EE, IV, p. 23 y Einl., IV, A XXIV/B XXVI-A XXV/B XXVII: «El Juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede extraer de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo otros, igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros».

³ Vd. op. cit., Einl., VI, A XXXIX/B XLI-A XL/B XLII.

⁴ Vd. A.-M. Roviello, op. cit., I, § 6, *L'auto-institution transcendente de la pensée en son autonomie. Le jugement réfléchissant comme son lieu de dévoilement*, pp. 39-43.

⁵ Vd. KU, Einl., V, A XXXV/B XXXVII-A XXXVI/B XXXVIII: «El Juicio tiene, pues, también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo en respecto subjetivo, en sí, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí mismo (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla, que puede llamarse la ley de la especificación de la naturaleza en consideración de sus leyes empíricas, que no conoce ella a priori en la naturaleza, sino que admite a favor de una ordenación de la misma, cognoscible para nuestro entendimiento, en la división que ella hace de sus leyes generales, cuando quiere subordinar a éstas una multiplicidad de lo particular. [...] [S]e quiere tan solo que cualquiera que sea la organización de la naturaleza según sus leyes universales, haya que rastrear sus leyes empíricas según aquel principio y las máximas que en él se

particulares parece recuperarse —como decíamos un poco más arriba— todo un discurso regulativo que cerró la *Doctrina transcendental de los elementos* de la primera *Crítica*, no sin plantear importantes problemas concernientes al carácter y estatuto del orden natural allí esbozado, que ahora parece haber hallado su lugar de tematización más adecuado, desde la presuposición del Juicio que dirige la investigación natural en orden a introducir la mayor conexión sistemática posible en el agregado de leyes empíricas:

«El concepto que surge originariamente del Juicio y su concepto propio, es, por lo tanto, el de la naturaleza como *arte*, en otras palabras, el de la *técnica de la naturaleza* en consideración de sus leyes *particulares*, concepto que no fundamenta ninguna teoría y contiene tan poco conocimiento de los objetos y su constitución como la lógica, sino que sólo proporciona un principio para proseguir según leyes de la experiencia, mediante lo cual hace posible la investigación de la naturaleza. Pero, con ello, el conocimiento de la naturaleza no se enriquece con ninguna ley objetiva particular, sino que sólo se funda una máxima para el Juicio, según la cual observar aquélla y unificar las formas de la naturaleza»¹.

Empleamos, o más correctamente, nuestro Juicio emplea la noción de una *técnica de la naturaleza* para enjuiciar el conjunto de lo natural *como si* se tratase del resultado de un entendimiento arquetipo —como habrá ocasión de observar especialmente de la mano de la teleología—, en analogía con la actividad técnica propia del hombre². Una serie de máximas del Juicio atestiguan el carácter transcendental del principio de la finalidad de la naturaleza, una finalidad que, como veremos, quedará restringida a su sentido más modesto, designando una conveniencia de la naturaleza a la clasificación reflexiva del Juicio, que funcionará como la condición de posibilidad de la conceptualización misma, garantizando al mismo tiempo la subordinación sin trabas de leyes empíricas particulares bajo otras más generales, en un proceso cuyo final no podemos vislumbrar, pues de su no acabamiento depende la pervivencia de nuestra razón. Ya no se recurrirá, pues, al lenguaje de un antropomorfismo simbólico, según el cual Dios habría ordenado el mundo como un buen relojero, sino que se dirá repetidamente que la naturaleza se especifica ella misma —mediante un arte— en leyes empíricas convenientes para un sistema lógico en beneficio (*zum Behuf*) del juzgar³. De este modo, esperamos haber puesto de

fundan, porque solamente en la medida en que aquello tenga lugar podremos progresar en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y adquirir conocimiento».

¹ Vd. KU, EE, II, p. 17: «Der ursprünglich aus der Urteilskraft entspringende und ihr eigentümliche Begriff ist also der von der Natur als Kunst, mit andern Worten der Technik der Natur in Ansehung ihrer besonderen Gesetze, welcher Begriff keine Theorie begründet und, eben so wenig wie die Logik, Erkenntnis der Objekte und ihrer Beschaffenheit enthält, sondern nur zum Fortgange nach Erfahrungsgesetzen, dadurch die Nachforschung der Natur möglich wird, ein Prinzip gibt. Hierdurch aber wird die Kenntnis der Natur mit keinem besondern objektiven Gesetze bereichert, sondern nur für die Urteilskraft eine Maxime gegründet, sie darnach zu beobachten und die Formen der Natur damit zusammen zu halten». Un texto perteneciente a EE, XII, p. 67 resulta decisivo para la determinación de lo que Kant entiende aquí por arte: «Aun hay que observar: que es la técnica de la naturaleza y no la de la causalidad de la facultad de representación del hombre lo que se llama arte (en el sentido propio de la palabra), en consideración de la cual se investiga aquí la finalidad como concepto regulativo del Juicio, y no se busca el de la belleza artística o de una perfección artística, aunque esté permitido llamar a la naturaleza en su proceder, si se la considera como técnica (o plástica), técnica, es decir, en cierto modo artística, en virtud de una analogía según la cual se tiene que representar su causalidad con la del arte».

² Vd. F. Duque, *Causalidad y teleología en Kant*, en *Kant después de Kant* —volumen colectivo que incluimos en bibliografía—, pp. 285-309, vd. el siguiente pasaje de p. 304: «De acuerdo con ello la Naturaleza, como un Todo, es subjetivamente considerada como un Artesano que obrara sobre sí [...]. De esta manera, lo contingente de la naturaleza (la mera empiria) es visto como algo sujeto a una legalidad fantástica que ya no sería ajena al territorio de aplicación. Así la teleología es la reflexión de la libertad sobre la causalidad natural».

³ Vd. op. cit., EE, V, p. 29; cfr. op. cit., Einl., A XXXV/B XXXVI.

manifiesto al menos la carga de profundidad con la que la tercera *Crítica* somete a duda el que el establecimiento de las leyes de la naturaleza en general haya solucionado la cuestión de la unidad sistemática analítica de las mismas, hecho por el que el pensar no podrá dejar de sentirse concernido, lo que desembocará en una suerte de sustitución de la pregunta acerca de lo que podemos conocer por aquélla que cuestiona cómo podemos pensar. En efecto, un total desorden cualitativo impediría el ejercicio del entendimiento y, así, la realidad *de facto* de la experiencia y la posibilidad del mismo pensar¹. Justamente el alcance de la pregunta que nos ha ocupado en estas páginas nos ha conducido a avanzar notablemente en lo que respecta a nuestro acceso al elemento desde el que el pensar es capaz de actuar, a saber, no otro que el Juicio, la facultad — cuya relación con la comprensión kantiana de la libertad deberá clarificarse en los próximos apartados — que toma a su cargo la esencia de aquél.

VI.1.1 Crítica y subjetividad: el aislamiento transcendental de un sentimiento puro.

El sentimiento —que, en definitiva, no señala otra cosa que el sentimiento de la vida, el *Lebensgefühl* al que quedarán referidas las representaciones en los juicios de gusto—, llegará a afirmar Kant hacia la primera mitad de la *Crítica del Juicio estético*, puede estar ligado en sentido subjetivo, aunque sea de una manera casi desapercibida, a todas las representaciones que se hallen en el ánimo humano, ya sean éstas en sentido objetivo meramente sensibles o intelectuales². No escapa tampoco al desarrollo de la misma posición de objetividad a lo largo de la primera *Crítica* la presencia, casi como un *pendant* inextirpable de la misma, de un estrato sentimental en las representaciones que intriga a las facultades de conocer, y al que se localiza como aquello subjetivo de las representaciones que no sirve para fines cognoscitivos, al indicar

¹ Introducimos como breve apunte la tesis de E. Husserl —de la que hemos tenido noticia por G. Lebrun, *op. cit.*, pp. 268-270— que denuncia la presunta *abstracción* de la lógica transcendental kantiana, en el sentido de que ésta sería portadora de las condiciones de posibilidad de una naturaleza *posible*, pero no de una naturaleza *de hecho*, siendo esta facticidad el campo propio, no de la fenomenología o de la lógica, sino de la metafísica. Pues bien, nos parece que la propuesta husserliana de que el entendimiento debe dar razón del origen de su racionalidad queda totalmente cumplida por un texto como la *EE*, en cuya lectura nos hemos detenido en estas páginas, donde el principio supremo de todos los juicios sintéticos viene a ser complementado *a tergo* por un principio del Juicio reflexionante que garantiza la coherencia de la experiencia; cfr. *KrV*, A 654/B 682: «Según este principio transcendental se presupone necesariamente una homogeneidad en la multiplicidad de una experiencia posible (si bien no podemos determinar a priori su grado), porque, sin la misma no sería posible ningún concepto empírico ni, consiguientemente, experiencia alguna».

² Otros textos, no pertenecientes a *KU* —vd. §§ 3 y 29, *Allg. Anm.*— que inciden sobre este mismo punto nos conducirían a la *prag. Anthropol.*, § 61: «Lo subjetivo en mis representaciones, aquello que no puede ser objetivo, concierne a mi estado (Zustand). Sean cuales sean el origen y la especie de una representación, ella pone el ánimo en un cierto estado, del que el sujeto toma conciencia en el sentimiento, ya sea bajo la forma de una inconveniencia que pide su eliminación (displacer), puesto que, según la definición empírica que procura la experiencia psicológica, el sentimiento es la conciencia que tenemos de la vida en cuanto es favorecida u obstaculizada»; cfr. *Logik-Jäsche, Introd.*, V, A 40: «Todo nuestro conocimiento comporta una doble razón; ante todo, una relación con el objeto, después una relación con el sujeto. Desde el primer punto de vista se refiere a la representación, desde el segundo, a la conciencia, condición universal de todo conocimiento en general. Hablando en propiedad, la conciencia es una representación de que otra representación es mía»; cfr. *KU*, § 8, donde se pone de manifiesto que el suelo de la crítica que debe de ser puesto en libertad, a saber, lo subjetivo, no puede producir él mismo, genéticamente, un modo de validez. Acerca de lo que puede dar de sí una lectura de la presencia de la *afectivität* en el pensamiento kantiano remitimos al magnífico trabajo de J. de Gramont, *Kant et la question de l'affectivité*, citado en nuestra bibliografía.

meramente la referencia de las mismas al sujeto¹. Sin el sentimiento corporal la vida se vería reducida a la mera conciencia de su existencia sin el menor concepto, sin la compañía de sentimiento alguno de bienestar o malestar (*Wohl- y Übelfinden*), es decir, relativo al fomento (*Beförderung*) o interrupción (*Hemmung*) de las fuerzas vitales (*Lebenskräfte*), pues no es el ánimo otra cosa sino *vida* —según la definición de la segunda *Crítica*, la capacidad de un ser de actuar según leyes de la facultad de desear— o principio vital (*Lebensprinzip*), cuyos obstáculos o estímulos habrá que buscarlos en relación a la corporalidad. Sin embargo una inabarcable distancia separa al sentimiento del conocimiento, sin que operación conceptual alguna sea capaz de revivir el mito de su unidad, introduciendo una continuidad entre ellos. Sin embargo, al inicio de la tercera *Crítica* se apuntará, quizás como el primer indicio de la vinculación que guardará el Juicio con respecto al sentimiento de placer y displacer, a una originaria ligazón, digna de una búsqueda arqueológica, entre conocimiento y placer. Uno de sus signos podría ser el hecho de que la naturaleza exhibe ante los ojos del hombre una finalidad lógica que la revela adecuada a nuestra capacidad de conocerla, descubrimiento que, aunque no se hallara acompañado por la unidad determinante que proporciona el entendimiento, tendría que maravillar (*bewundern; thaumazein*) notablemente al filósofo transcendental, puesto que las leyes generales de la naturaleza no contienen fundamento alguno para que aquella unidad sistemática se produjera. A diferencia del mecanismo ciego —como es ciega la facultad del alma que lo produce— por el que varias percepciones son conducidas a unidad según leyes, en el que el entendimiento procede sin propósito alguno (*unabsichtlich*), el descubrimiento de la posible reunión de dos o más leyes naturales empíricas bajo un principio que las aprehenda será fundamento de un notable placer (*merkliche Lust*) y, con frecuencia, incluso de una admiración (*Bewunderung*) que no disminuye con la adquisición de conocimiento y familiaridad con respecto a los objetos a que se refieren. Nosotros, sin embargo, llegamos siempre demasiado tarde para sentir algún placer notable a medida que nos reconocemos capaces de aprehender la naturaleza según especies y géneros. A pesar de lo cual, «éste ha existido seguramente en su tiempo» para más tarde comenzar a mezclarse con el “mero” conocimiento².

Igualmente, y con el fin de cerrar el círculo de la obra crítica, también la segunda *Crítica* tendrá algo que decir en relación a esta compleja cuestión. En efecto, al decir de esta obra crítica la presuposición transcendental de una finalidad formal de la naturaleza ensanchará nuestra capacidad de conocer, remitiéndonos en definitiva a la posibilidad de pensar tematizada por el Juicio, planteando de la mano de la relación entre el estado de ánimo, el placer y el conocimiento, accesible para una mirada introspectiva, algunas directrices pedagógicas que favorezcan el cultivo y el desarrollo del sentimiento moral³. Pero, siguiendo el consejo kantiano, si bien admiración y respeto pueden impulsar la investigación, no por ello estarán en condiciones de sustituirla, de modo que ni el uso teórico de la razón, por mucho que esboce una exhaustiva hermenéutica de su modo de conocer, ni el práctico, ayudado por una estética de las costumbres, serán los destinados para determinar lo que nos jugamos en un estudio transcendental del sentimiento, es decir, de *lo subjetivo*, puesto en libertad por la facultad que proporcionará el

¹ *Vd. MS, Introd.*, I, p. 212, nota. Sería conveniente tener también presente, con el fin de obtener la comprensión más amplia posible de esta nueva distinción transcendental, una de las cartas dirigidas a Beck —1792, XI, p. 302—.

² *Vd. KU, EE*, V, p. 29; *cfr. op. cit.*, *Einl.*, VI, A XXXVII/B XXXIX-A XXXIX/B XLI. J. Derrida —en el trabajo *Economimesis*, pp. 97-8, en el volumen colectivo *Mimesis. Desarticulations*, que incluimos en nuestra bibliografía— se ha detenido en estos mismos pasajes con motivo de la negación kantiana de una ciencia bella —*vd. op. cit.*, § 44— como un absurdo (*Unding*), en ellos ha creído reconocer una indicación de la relación original y primitiva entre la ciencia y la economía del placer que se hallaría oculta en los pliegues reflexivos del discurso kantiano.

³ *Vd. KprV*, A 285; *cfr. KU* § 62.

enlace de los dos usos anteriores mediante un principio de determinabilidad de lo suprasensible para la naturaleza y la libertad. El *Prólogo* de la *Crítica del Juicio* sostendrá que una crítica de la razón pura —que el texto denominará no ya facultad de conocimiento por principios *a priori*, sino *facultad de juzgar* (*Vermögen zu urteilen*)— no podría quedar completa sin acoger como tarea propia la investigación de la legitimidad de las pretensiones alegadas por el Juicio con el propósito de ser reconocido como uno de sus miembros. Por esta razón —como vimos al principio de este capítulo sexto de nuestro trabajo—, una tercera obra crítica deberá hacerse cargo de si dicha facultad está dotada de principios *a priori*, como el entendimiento y la razón, así como de si, en caso de que los tuviera, nos las habemos con principios constitutivos o meramente regulativos y, por último, si proporciona una regla *a priori* al sentimiento de placer y displacer. La deducción de semejante principio *a priori* —la parte de mayor calado arquitectónico de la obra— tendrá que rendir cuentas del hecho de que no pueda derivarse por conceptos, pertenecientes al entendimiento y con respecto a los que el Juicio sólo se ocupa de su aplicación, lo que se cernirá sobre esta investigación transcendental como una oscuridad no inevitable del todo (*nicht ganz zu vermeidende Dunkelheit*), dado que se trata de un problema que la naturaleza ha embrollado considerablemente (*ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat*). Dicha tarea señalará el abandono definitivo de las coordenadas meramente lógicas de un conocimiento confuso e inferior —desde el que la estética pasaría a constituir una *scientia cognitionis sensitiva*, una *gnoseologia inferior* o un *ars analogi rationis*¹— para partir a la búsqueda de un nuevo horizonte transcendental, del que se esperan, y con razón, decisivos efectos con respecto a la concepción del paso transcendente (*Überschritt*) hacia la metafísica, que, para empezar, deberá consagrarse a una investigación acerca de la articulación de lo sistemático del pensamiento. Una investigación crítica acerca del gusto no aspirará a generar efectos en el desarrollo y la cultura del mismo, relación que deberá basarse en observaciones psicológicas —como las reunidas por Burke en su obra mayor—, es decir, a convertirse en una reunión de material de índole antropológica bajo cuya dirección sea posible conectar sistemáticamente diversas reglas empíricas, con el fin de que aumenten en el futuro². Así las cosas, será del lado de un *sentido común estético* y su estatuto de postulado o norma ideal, es decir, de comunidad transcendental por producir, desde donde debemos enmarcar el sentido y alcance de la *teoría del arte* que incluye una deducción transcendental de los juicios de gusto en la *Crítica del Juicio*, como parte constitutiva de una investigación transcendental del gusto³. Sin embargo, esta seguridad no fue siempre la misma. La resistencia mostrada en la conocida nota inicial de la *Estética transcendental* de la primera *Crítica* ante el uso del término *estética* para referirse a una crítica del gusto, que como tal sólo parece dirigirse a la exposición de las formas de la intuición, apunta a una seria desconfianza kantiana hacia la posibilidad de un tratamiento transcendental de lo

¹ Acerca de la ruptura de la *estética* kantiana, o más bien, de su *Crítica del gusto*, con aquello que desde el racionalismo escolar del siglo XVII —si bien su origen nos conduciría hasta la herencia renacentista— había venido siendo considerado como ámbito de lo estético remitimos a la introducción antepuesta por L. Amoroso a su edición de algunos textos clave, de Baumgarten y Kant, para abordar este diferendo, bajo el título de *Il battesimo dell'estetica*, así como a la obra clásica de H.-G. Juchem, *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant*, ambos incluidos en nuestra bibliografía. Nos permitimos señalar asimismo que se trata de una cuestión que trabajamos con mayor profundidad en el segundo capítulo de nuestra memoria de licenciatura, que bajo el título *El Juicio y el espacio del pensar: belleza y libertad en la "Crítica del Juicio"* presentamos en el año 1998 en el Departamento de Metafísica y Teoría de Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la U.C.M., donde nos detuvimos en el proceso de desapego kantiano con respecto a la lectura intelectualista de la belleza.

² *Vd. KU, EE, X, p. 53; cfr. op. cit., § 29, Allg. Anm., A 126/B 127-A 127/B 128.*

³ *Vd. op. cit., EE, XII, p. 68: «El enjuiciamiento de la belleza artística tendrá que ser considerado en lo sucesivo como una mera consecuencia de los principios que fundamentan el juicio sobre la belleza natural».*

bello, la cual parece tener solamente en cuenta el empeño baumgartiano de reducir las observaciones psicológicas que aporta el gusto a principios racionales. Pero la segunda edición de esta obra crítica aportará leves, pero relevantes cambios en la exposición de esa desconfianza sentida ante la estética. En efecto, el carácter empírico de las reglas o principios del gusto se circunscribirá ahora sólo a sus fuentes *principales*, cuya incapacidad para suministrar leyes *a priori determinadas* por las que aquél debiera regirse será reconocida, así como se admitirá que la Estética transcendental y la crítica del gusto compartan la misma denominación “estética”, de manera que la noción pueda considerarse parte en sentido transcendental, parte en sentido psicológico.

A pesar del estado de cohabitación nominal en que quedan entonces ambos discursos, a saber, el referido a las condiciones de la recepción de fenómenos y el referido al gusto, podremos estar seguros de que el término sensible ya no puede equivaler a algo presente en la intuición¹. O, dicho de otra manera, en cerca de siete años —los que separan las dos ediciones de la primera *Crítica* en vida de Kant—, la investigación transcendental se ha acercado notablemente al núcleo embrollado de lo estético, a la selva oscura de lo *Verworrenes*, sobre lo cual se intentará ofrecer una respuesta a la altura de la crítica. No realizamos esta afirmación movidos solamente por la “curiosidad” de aquella nota, sino porque poco después de la *Dissertatio* de 1770² Kant presenta el proyecto de una obra en la que se las habrá con la exploración del dominio de las tres *Críticas*, a saber, una crítica del gusto, una metafísica —en su sentido estrecho, como metafísica de la naturaleza— y una moral, en las que se investigarán, entre otros, los principios del sentimiento de gusto y del enjuiciamiento (*Beurteilung*). Todo hace suponer que avanzamos hacia la fundación de una estética sobre la base de la doctrina de la sensibilidad. Si así fuera, podría pensarse que la universalidad formal de las condiciones de la sensibilidad fue el antepasado crítico de la validez universal que más tarde caracterizaría a los juicios de gusto³.

La misma elección de la expresión *Crítica del gusto*, en lugar de la tradicional de *estética*, indica ya una ruptura definitiva por parte de Kant con los caminos del racionalismo wolffiano. Como ya se ha advertido al inicio de este epígrafe, el adjetivo “estético” o el *modo de representación estético* resulta equívoco, puesto que señala la relación de una representación con un objeto dado con el fin de conocerlo, pero hace ya bastante tiempo —advertía Kant— que se ha convertido en algo habitual el denominar sensible también a la relación de una representación dada con el sentimiento de placer o displacer, sentimiento que, si bien puede llamarse también sensación (*Empfindung*), a falta de otra expresión autóctona, no podrá identificarse con ninguno de los sentidos, ni externos ni interno, en virtud de su vocación interior, encaminada a desplegar la densidad sentimental del sujeto. Así, podremos escindir toda representación de un objeto que pretenda servir para conocerlo en un respecto exclusivamente vinculado al sujeto, es decir, en la hechura (*Beschaffenheit*) estética del objeto, del mismo modo que en un respecto concerniente al

¹ Vd. G. Lebrun, *op. cit.*, p. 303.

² Vd. especialmente cartas de M. Herz del 7-VI-1771 y del 21-II-1772.

³ Esta parece ser la tesis de Juchem, —vd. *op. cit.*—, según el cual el giro kantiano en la reflexión acerca de lo bello estaría estrechamente ligado con cambios efectivamente acaecidos en ese pensamiento, pero externos al campo de gusto, en concreto en relación a la definición del espacio y el tiempo como formas puras *a priori*, de modo que lo que plazca en el gusto sea lo que vale universalmente en el fenómeno, de donde también la adecuación del sentimiento privado e intransferible a la intuición universal o a la regla universal del sentimiento; cfr. algunas *Reflexionen* claramente ilustrativas al respecto, n° 683, n° 653; cfr. el trabajo de M. Frank, *Les “Réflexions sur l'esthétique”* —trabajo también incluido en el número monográfico de la *Revue Internationale de Philosophie* dedicado a la *KU*, que citamos en nuestra bibliografía—, en D. Janicaud, *Sur la troisième Critique* —que incluimos en bibliografía—, pp. 13-47.

objeto en concreto, que garantice la validez lógica de la representación¹. La tercera *Crítica* contemplará también en su inicio la distinción entre los dos sentidos que puede adscribirse al término *sensación*, el cual puede indicar tanto la representación sensible de un objeto —por ejemplo, el color verde de un prado—, como el sentimiento de placer o displacer que tal objeto produce en nosotros, de modo que nos lo representemos como objeto de placer, no de conocimiento². Precisamente si acontece lo primero nos hallaremos ante un *juicio estético de los sentidos* (*ästhetische Sinnesurteil*), que habrá que distinguir cuidadosamente de aquellos juicios que no recogen meramente la actuación o afección de un objeto exterior sobre alguno de nuestros sentidos, ya sean los exteriores o el interno, sino que *reflexionan* sobre una representación, refiriéndola únicamente al sentimiento vital (*Lebensgefühl*) del sujeto, es decir, de los *juicios estéticos reflexionantes* (*ästhetische Reflexionsurteile*). Se trata de una distinción que se asienta sobre la base de que lo único subjetivo en una representación que nunca podrá llevarse a conocimiento será el *sentimiento de placer o displacer*, en la medida en que éste no determina nada de los objetos, sino que precede al conocer, y, así, surge en el seno del juego en el que entran las facultades de conocer antes de colaborar legalmente en la consecución del conocimiento, cuando el ánimo no se detiene en lo que una cosa sea, sino en la *conformidad a fin* que manifiestan ciertos objetos. Daremos un paso más hacia delante si reparamos en lo que una obra —cuya utilidad crítica ya nos fue revelada en relación al estatuto ontológico del mal—, como es el *Neg. Gr.*, puede añadir acerca del par de términos placer (*Lust*) y displacer (*Unlust*). Las consideraciones allí contenidas nos parecen bien dignas de tener en cuenta, a pesar de que el horizonte de sentido en el que se inscriben se integra aún en la psicología empírica —como la que se aprecia en el hilo conductor de las *Beobachtungen*—, por un estudio que busca habilitar una noción *químicamente aislada* (Lebrun) de placer y displacer. De su relación dará buena cuenta el concepto de *oposición real*, de modo que el displacer no venga a constituir una falta o ausencia de placer —lo que nos conduciría más bien a una suerte de afasia sentimental—, sino un principio tan positivo como este último, cuyas consecuencias pueden anularse recíprocamente:

«Por tanto, el displacer no es simplemente una falta de placer, sino un fundamento positivo que suprime total o parcialmente aquel placer que tiene lugar a partir de otro fundamento y, por eso, lo denomino *placer negativo*. La falta, tanto de placer como de displacer, en la medida en que hay que explicarla por la ausencia de motivos, se llama *indiferencia* (*indifferentia*). La falta, tanto de placer como de displacer, en la medida en que es una consecuencia que depende de la oposición real entre motivos iguales se llama *equilibrio* (*aequilibrium*): ambas son cero, la primera, empero, es una negación y la segunda una privación. El estado del ánimo en el que, ante la oposición de agrado y desagrado desiguales, queda un resto de una de ambas sensaciones, es la *preponderancia* del placer o del displacer (*suprapondium voluptatis vel taedii*)»³.

¹ Vd. *KU*, *EE*, XI, pp. 64-5.

² Dicho ejemplo, que hallamos en el § 3 de *KU*, nos parece decisivo para comprender la evolución de ciertas ramificaciones de la fenomenología husserliana, como la representada por la ética material de los valores de M. Scheler, para la que precisamente constituye un motivo impulsor la disconformidad con el análisis kantiano del sentimiento, al que se considera obstaculizante de otros cauces de adquisición de conocimiento —como el proveniente de la *intuición material*—.

³ Vd. *Neg. Gr.*, § 2, A 23-4: «Es ist demnach die Unlust nicht bloß ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem andern Grunde statt findet, ganz oder zum Teil aufzuheben, und ich nenne sie daher eine negative Lust. Der Mangel der Lust so wohl als der Unlust, in so ferne er aus dem Mangel der Gründe hiezu herzuleiten ist, heißt Gleichgültigkeit (*indifferentia*). Der Mangel der Lust so wohl als Unlust, in so fern er eine Folge aus der Realopposition gleicher Gründe abhängt, heißt das Gleichgewicht (*aequilibrium*): beides ist Zero, das erstere aber eine Verneinung schlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüts, in welchem, bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust, von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das Übergewicht der Lust oder Unlust (*suprapondium voluptatis vel taedii*)».

En lugar de entender la representación estética como un estadio pre-conceptual en relación al conocimiento, habrá que proceder, pues, a aislar un placer de la reflexión —por medio del Juicio— con respecto a un placer de los sentidos, es decir, tiene que ser posible el reconocimiento y la delimitación de un placer puro (*reine Lust*) —a diferencia de un mero goce (*Genuß*) o deleite (*Vergnügen*)—, siguiendo el hilo conductor que proporcionó el aislamiento práctico de una doctrina de la libertad con respecto a la búsqueda de la felicidad. Ya desde el apartado octavo de la *Primera Introducción* a la *Crítica del Juicio* se advierte la clara conciencia de que no todos los juicios son lógicos, es decir, de que no todos se encuentran normativizados por la lógica, lo que favorece y abre paso a algo así como los *juicios estéticos*, a saber, enjuiciamientos —puesto que únicamente pertenecen al ejercicio reflexionante del juzgar— que nada nuevo determinan cognoscitivamente acerca de los objetos, pero que sí concernirán al sujeto y su sentimiento¹. En una carta a Reinhold del 28/31-XII-1788 —un año después de la publicación de las importantes modificaciones acerca del nivel de transcendentalidad de la estética en cuanto crítica del gusto—, Kant anuncia el avanzado estado de elaboración en el que se encuentra el grueso de la tercera *Crítica*, al tiempo que confiesa haber descubierto una nueva especie de principios *a priori*, cuya posibilidad había permanecido desconocida o había sido negada hasta ese momento —fundamentalmente de la mano de las *Beobachtungen*²—, en la teleología, que parece destinada a completar el espectro conceptual de la obra crítica. La comprensión kantiana de lo subjetivo parece ser ya lo suficientemente clara como para poder rechazar cualquier ensayo que pretenda considerar “estéticos” a determinados juicios, únicamente porque en ellos se determina un objeto mediante un concepto confuso. Con ello estará conectado el absurdo crítico de una representación sensible de la *perfección*, en cuanto concepto que debería determinar lo que tiene que ser un objeto. En efecto, la filosofía transcendental advierte con rigor crítico que «nunca debe considerarse a las cosas como específicamente distintas porque una cualidad se transforme en la otra por el mero aumento o disminución de su grado»³, pues la distinción anclada en el binomio *distinción/confusión* de los conceptos adolece de calado transcendental. De esta observación podrá derivarse que para encontrar perfección en alguna cosa se requiere la intervención de la razón, mientras que para encontrar algo agradable basta el mero sentido, así como para reconocer algo como bello se exige la reflexión acerca de una representación dada, en ausencia de toda acción determinante de los conceptos. Comienza, así, a abrirse paso la idea de que la estética no es algo así como la denominación genérica de ciertos conocimientos, sino una dimensión original del ánimo, cuya fuente debe indagarse en éste y no en una presunta facultad

¹ En virtud de esta distinción huelga decir que no podemos incluir entre las representaciones exclusivamente referidas al sujeto el conocimiento que obtenemos de nosotros mismos mediante el sentido interno. Dicha experiencia interna se hallará sometida más bien a las condiciones de la estética transcendental —de la que, como veremos, se alejará definitivamente una investigación del sentimiento—, con independencia de todo conocimiento y sentir práctico; *cfr.* *KrV*, B 68-9.

² *Vd.* *Beobachtungen*, A 1: «Las diferentes sensaciones de contento o disgusto obedecen menos a la condición de las cosas externas que las suscitan, que a la sensibilidad peculiar de cada hombre para ser grata e ingratamente impresionado por ellas»; *cfr.* D. Hume, *La norma del gusto*, así como el magnífico estudio de O. Brunet, *Philosophie et esthétique chez D. Hume. Les fondements de l'esthétique de Hume*, ambos incluidos en nuestra bibliografía.

³ *Vd.* *KU*, *EE*, VII, nota, p. 40; *cfr.* *KrV*, A 44/B 61: «La filosofía de Leibniz y Wolff ha introducido, pues, un punto de vista totalmente equivocado en todas las investigaciones sobre la naturaleza y sobre el origen de nuestro conocimiento, al considerar la diferencia entre sensibilidad y lo intelectual como puramente lógica, siendo así que es evidentemente transcendental. Tal diferencia no afecta sólo a la forma de la claridad o confusión, sino al origen y contenido de los conocimientos»; *cfr.* igualmente los textos de la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*, especialmente la *Obs.* de la misma que le pone fin, por lo que concierne a la reflexión transcendental y a la tarea esencial para la crítica de una tópica transcendental; *cfr.* apartado I.3.2 en este mismo trabajo.

inferior de conocer. Otro paso adelante debería representar aquél que demostrara suficientemente la existencia de un placer puro o una forma superior de sentimiento (Deleuze), desmarcándolo definitivamente de lo placentero, que gusta (*gefällt*) y produce inclinación (*Neigung*), y del goce (*Genuß*), a saber, algo así como lo interior del deleite. Los últimos no dependerán en absoluto de nuestros juicios, sino que se limitarán a pedir ciegamente cada vez más placer¹, sin que en ningún momento nos proporcionen nada relevante acerca de un sentimiento determinable *a priori*, capaz de inaugurar un nuevo nivel de transcendentalidad. Un pasaje del último epígrafe de la *Primera Introducción* a la tercera *Crítica* caracteriza del siguiente modo lo peculiar del enjuiciamiento reflexionante:

«Pero puesto que, cuando este sentimiento [de placer y displacer] acompaña sólo a la representación sensible del *objeto*, es decir, a la sensación del mismo, el juicio estético es empírico, y, si bien requiere una receptividad particular, no, empero, un juicio particular, puesto que además, si éste fuera considerado como determinante tendría que tener a su base un concepto de fin, la finalidad en cuanto objetiva no tiene que ser enjuiciada estéticamente, sino lógicamente: por ello, el Juicio estético, en cuanto facultad especial, no comprende necesariamente nada más que el *Juicio reflexionante*, el sentimiento de placer [...] no tiene que ser considerado como dependiente de la sensación en una representación empírica del objeto, ni tampoco del concepto del mismo, por consiguiente, sólo de la reflexión y su forma (la acción peculiar del Juicio), por medio de la cual avanza de intuiciones empíricas a conceptos en general, y con la cual está conectado según un principio *a priori*»².

Así pues, entre lo que gusta meramente en el enjuiciamiento y lo que deleita, a saber, lo que gusta en la sensación, hay una diferencia esencial, desde el momento en que el segundo se refiere al sentimiento de fomento de la vida del hombre, incluido su bienestar corporal, con respecto a lo cual siempre conviene recordar la coherencia epicúrea al sopesar el conjunto de los deleites como sensación corporal o derivados de ésta. Encontramos un significativo paralelismo en la obra crítica kantiana entre el deslindamiento del concepto de deber —basado en definitiva en el concepto de libertad— con respecto a la doctrina de la felicidad y el posterior procedimiento por el que se intenta aislar algo así como un placer o afecto puro. Del mismo modo, nos parece que lo que vendrá a denominarse *clave* (*Schlüssel*) de una *crítica del gusto*, en la que se juega el establecimiento de la prelación de la reflexión y del enjuiciamiento acerca de la finalidad formal de una cosa con respecto al sentimiento de placer que podamos sentir en ello, concuerda también estructuralmente con la denominada *paradoja del método* de la segunda *Crítica*, según la cual el principio formal de la moralidad debía anteceder a toda determinación de

¹ Vd. *KprV*, § 3, *Obs.* 1, A 41: «[N]ingún hombre, cuando lo que le interesa es sólo el agrado de la vida, pregunta si las representaciones son del entendimiento o de los sentidos, sino sólo cuánto y cuán grande es el placer que le proporcionan por el mayor tiempo». La incomunicabilidad entre deber y felicidad nos conduce a una discusión ya sostenida en diferentes momentos en los capítulos tercero y cuarto de esta tesis doctoral.

² Vd. *KU*, *EE*, XII, p. 65: «Weil aber, wenn dieses Gefühl bloß die Sinnenvorstellung des Objekts, d.i. die Empfindung desselben begleitet, das ästhetische Urteil empirisch ist und zwar eine besondere Receptivität, aber keine besondere Urteilskraft erfordert, weil ferner, wenn diese als bestimmend angenommen würde, ein Begriff von Zwecke zum Grunde liegen mußte, die Zweckmäßigkeit also als objektiv nicht ästhetisch, sondern logisch beurteilt werden mußte: so wird unter der ästhetischen Urteilskraft, als einem besondern Vermögen, notwendig keine andere, als die reflektierende Urteilskraft, das Gefühl der Lust [...] nicht als der Empfindung in einer empirischen Vorstellung des Objekts, auch nicht als dem Begriffe desselben, folglich nur als der Reflexion und deren Form (die eigentümliche Handlung der Urteilskraft), wodurch sie von empirischen Anschauungen zu Begriffen überhaupt strebt, anhängend und mit ihr nach einem Prinzip *a priori* verknüpft, angesehen werden müssen»; cfr. *op. cit.*, *Einl.*, VII; cfr. el modo en que G. Deleuze repara en la delimitación de un sentimiento puro con respecto a cualquier afecto patológico, en *La philosophie critique de Kant*, III, pp. 67-8.

los conceptos de bueno y malo en sentido moral. Las delimitaciones negativas del sentimiento en general por la vía del respeto¹ se verán sustituidas en la *Crítica del Juicio* por una adscripción positiva de ese sentimiento particular al ánimo, puesto que el estado en que es colocado éste por una voluntad determinada de algún modo es ya en sí un sentimiento de placer, que no se sigue de aquél como efecto suyo. El parentesco innegable entre ambas modalidades del sentimiento —que estarán *auf ähnlicher Weise bewandt*—, o mejor, entre un sentimiento puro y su análogo intelectual, residirá justamente en la analogía existente entre la identidad del placer práctico con el respecto subjetivo de la determinación moral de la voluntad, y la del placer estético con la reflexión que se detiene en la finalidad de la forma de un objeto determinado. De este modo, ambos compartirán la identidad del placer —ya sea práctico o estético— con un estado en el que el ánimo se pone él mismo, en virtud de una permutación entre facultades, que en el primer caso estará determinada por el primado práctico de la razón y en el segundo se presentará como libre:

«Que la representación de un objeto esté vinculada inmediatamente con un placer no puede percibirse más que interiormente y, si no se quisiera indicar nada más que eso, no daría más que un juicio meramente empírico. Pues no puedo vincular *a priori* con representación alguna un sentimiento determinado (de placer o de dolor), salvo en el caso de que a la base haya un principio *a priori* en la razón que determine la voluntad; porque, en efecto, el placer (en el sentimiento moral) es la consecuencia de ello; precisamente por ello no puede compararse con el placer en el gusto, puesto que aquél exige un determinado concepto de una ley: en cambio, éste debe ser unido inmediatamente con el mero enjuiciamiento antes de todo concepto. De ahí, que todos los juicios de gusto sean también juicios individuales, porque vinculan su predicado de la satisfacción, no con un concepto, sino con una única representación empírica dada»².

Dicho tratamiento aislado del sentimiento puro habrá de partir de la constatación de la distancia que separa al sentimiento de la facultad de conocer y desear, pues mientras que las representaciones de estas últimas comportan una referencia al objeto, el primero se referirá únicamente a la capacidad del sujeto de recibir una modificación. La conexión del placer con el resto de facultades requiere que el placer puro no se funde en meros principios empíricos, sino que posea también principios *a priori*, una posibilidad *de derecho* que irá cobrando realidad efectiva a medida que un análisis de las facultades del ánimo en general suministre, como un elemento independiente de la facultad de desear, la ganancia transcendental de un sentimiento de placer, que puede incluso llegar a constituir el fundamento de determinación de sí mismo³. Todo ello señala la necesidad de emprender una crítica del sentimiento de placer y displeacer que despliegue sintéticamente la relación del Juicio con ese sentimiento y demuestre que le determina

¹ La discusión acerca de la compleja relación entre el orden de la moral y el sentimiento, cuyos resultados afectarán a buena parte de *KU*, especialmente en la cuestión del simbolismo moral de lo bello y de lo sublime dinámico, nos remiten a las observaciones relativas al epígrafe IV.1.2.2 de este trabajo.

² *Vd. KU*, § 37, A 147/B 149-A 148/B 150: «*Daß die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloß empirisches Urteil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, außer wo ein den Willen bestimmendes Prinzip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist; eben darum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert: da hingegen jene unmittelbar mit der bloßen Beurteilung, vor allem Begriffe, verbunden sein soll. Daher sind auch alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, weil sie ihr Prädikat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden*».

³ *Vd. KU, EE*, III, p. 20: «*[E]n el análisis de las facultades del ánimo en general se da de modo innegable un sentimiento de placer que, independientemente de la facultad de desear, más bien puede proporcionar un principio de determinación del mismo*».

según principios *a priori*, algo que sólo podrá sostenerse si la facultad de juzgar es *heautónoma*, es decir, determina algo sólo para sí misma en cada caso¹. De este modo, el *sentimiento* puede y debe entrar de pleno derecho en el conjunto de tareas que se proponga una filosofía transcendental, ampliando la definición de la misma de la primera *Crítica*, donde era tomada en consideración como un examen completo del conocimiento sintético *a priori*, al que no debían añadirse conceptos que poseyeran algún contenido empírico, como es el caso de los supremos principios de la moralidad y sus conceptos fundamentales, ya que en la construcción de un sistema de la moralidad habrá que dar cabida a conceptos empíricos a propósito de la exposición del concepto de deber, ya sea en cuanto obstáculos, ya sea en cuanto estímulos de la determinación práctica de la voluntad del sujeto. Esta primera concepción estrecha del alcance de una filosofía transcendental se quiebra, en un primer momento, de la mano de la *Fundamentación*, donde el descubrimiento del carácter sintético *a priori* del imperativo categórico incluirá con todo derecho a la moral en su conjunto de tareas y señalará la necesidad de someter a crítica a la facultad de desear, de la que se ocupará, como sabemos, una segunda *Crítica*. Pero la limitación al estudio y análisis de esta doble legislación encerraba aún un prejuicio racionalista y condenaba a la oscuridad a toda una nueva instancia transcendental, como da buena muestra una nota del *Canon* de la *Crítica de la razón pura*:

«Todos los conceptos prácticos se refieren a objetos de agrado o desagrado, es decir, de placer o displacer y, por tanto, al menos indirectamente, a objetos de nuestro sentimiento. Como éste, empero, no es una capacidad de representación de las cosas, sino que queda fuera de toda nuestra facultad cognoscitiva, aquellos elementos de nuestros juicios que se refieren al placer o al displacer y, en consecuencia, los de los juicios prácticos, no forman parte del conjunto de la filosofía transcendental, que no se ocupa más que de conocimientos puros *a priori*»².

Este último escollo para la comprensión del alcance total de una filosofía transcendental sólo podía superarse adoptando *un punto de vista más elevado*, lo que según Reinhold, en una de sus cartas a Kant³, les faltaba a todas las teorías del placer de Wolff a Helvétius. La esperada modificación del punto de vista será aportada por un planteamiento transcendental del sentimiento, cuya clave encontramos en una decisiva nota —conservada significativamente en ambas versiones de la Introducción a la tercera *Crítica*⁴—, que anuncia requerir una definición del placer que no tenga en cuenta si éste acompaña a una sensación, a la reflexión o a la determinación práctica de la voluntad, es decir una definición transcendental que, como su mismo nombre indica, preceda a toda experiencia. En la elaboración de la misma Kant confesará seguir fielmente en este caso el ejemplo del matemático —la imitación de cuyo método carece de utilidad filosófica, a diferencia de la aplicación efectiva de algunas de sus proposiciones a los objetos de la filosofía—, el cual deja indeterminados los datos empíricos de su problema, para dirigir la atención tan sólo a la síntesis de los conceptos que intervienen en él, de modo que generaliza así la solución de los conceptos de la aritmética pura. Y es que también en la filosofía,

¹ *Vd. KU, EE*, VIII, p. 43; XII, p. 64 y *op. cit.*, § 12.

² *Vd. KrV*, A 801/B 829: «Alle praktische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sonder außer der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehörten die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu thun hat».

³ Precisamente la del 19-I-1788, *Ak.-Ausg.*, X, p. 524, *cfr.* observaciones de G. Lebrun al respecto en *op. cit.*, p. 307.

⁴ Nos referimos a la segunda nota de la *Obs.* al epígrafe VIII de *EE* de la *KU* y a la nota del epígrafe III de la *Einl.* de la misma obra.

si se sospecha que conceptos que pueden ser empleados como principios empíricos guardan un parentesco de algún tipo con una facultad superior de conocimiento, siempre será de utilidad ensayar una definición transcendental de los mismos. Contra ésta nada podrán alegar las protestas de los antropólogos —que sólo pueden provenir de una profunda incomprensión acerca de lo que se gana con una delimitación transcendental—, según los cuales esta definición no da satisfacción a toda la amplia gama de manifestaciones empíricas del sentimiento, de la misma manera en que la de la facultad de desear no lograba cubrir el espacio, de nuevo empírico, ocupado por los deseos vacíos y los anhelos, ni daba razón suficiente de la infinita cantidad de obstáculos que la experiencia suele imponer a los propósitos humanos. Lo realmente decisivo que la definición representa para la discusión en torno a la necesidad subjetiva ejemplar de los juicios de gusto, sólo se mostrará cuando nos ocupemos de investigar el origen de esta peculiaridad de los mismos. Por ahora nos basta con señalar que sin un procedimiento epagógico, encaminado hacia las condiciones de posibilidad de todo sentimiento, más acá o más allá de sus manifestaciones empíricas, la universalidad adscrita a aquellos enjuiciamientos quedaría en manos de principios meramente psicológicos y no podría fundarse en ningún criterio estructural *a priori*, como es el del *sensus communis*, pues las leyes empíricas acerca de las modificaciones del espíritu podrán informarnos acerca de cómo se juzga, pero en ningún caso de cómo se debe (*man soll*) juzgar. Tendrá que haber, por lo tanto, un modo de determinar *a priori* el efecto de la representación sobre la sensibilidad¹ o la influencia que una representación ejerce sobre el ánimo, lo cual sólo habilitará el ejercicio de la reflexión. La posibilidad de una sensación que le informe acerca de su propio estado permitirá al ánimo tomar posesión de aquello que es en sí mismo, a saber, el principio mismo de la vida. Pues todo sentimiento será, en el fondo, sentimiento de ésta. No en vano lo que concede el título de sentimiento de placer y displacer será la representación integralmente referida al sujeto, es decir, al sentimiento que éste tiene de la vida:

«La representación, en este caso, es referida enteramente al sujeto, más aún, al sentimiento de la vida del mismo, bajo el nombre del sentimiento de placer o displacer: lo cual funda una facultad totalmente particular de discernir y enjuiciar que no añade nada al conocimiento, sino que sólo mantiene la representación dada en el sujeto frente a la facultad total de las representaciones, de la cual el ánimo tiene conciencia en el sentimiento de su estado»².

Nos parece que mediante la exposición crítica —que nos disponemos a abandonar— del camino por el que el sentimiento o afecto puro ha ido desprendiéndose cada vez más de su dependencia de la receptividad, en su sentido más pasivo, hemos ganado un nuevo acceso *tautegórico*³ a la concepción kantiana del ánimo (*Gemüt*), precisamente el escenario al que se

¹ Vd. *prag. Anthropol.*, § 15, BA 46, donde se define al *sentido interior (sensus interior)*, a distinguir de los sentidos externos y muy especialmente del sentido interno, pero igualmente perteneciente al sentido, en cuanto facultad de la intuición de los objetos en presencia de los mismos, como el origen de un sentimiento de placer y displacer, que como tal informa acerca de la susceptibilidad del sujeto para ser afectado y determinado por ciertas afecciones, así como para mantenerlas en su estado o apartarlas de él.

² Vd. *KU*, § 1; BA 4-5: «Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen: welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird».

³ J.-F. Lyotard se ha servido del término *tautegoría* para referirse al modo en que el placer puro de *KU* sirve para determinar la estructura de la subjetividad de un modo más originario que las facultades superiores de conocer, tomando esa noción en préstamo a Schelling —aparece en la lección octava de la *Philosophie der Mythologie*, ed. de la Wissenschaftl. Gesellschaft de Darmstadt, 1976, pp. 195-6—, la cual ha llamado también la atención de P. Ricoeur

trasladará en lo que sigue este estudio que presentamos de la libertad. El aislamiento químico de un placer puro debe, así, su viabilidad al ejercicio de una reflexión del pensamiento sobre él mismo mediante la facultad de juzgar, cuyos elementos de acción (*Handlung*), a saber, los juicios reflexionantes, presentan, por un lado, una inmediatez fulgurante, en cuanto albergan una coincidencia perfecta de lo sintiente y lo sentido, en la que el pensamiento recibe información sobre sí mismo —en un registro que opera con el lenguaje de la *Stimmung*—, por el otro, una capacidad domiciliadora en cuanto *reflexión transcendental* ampliada —pues ya no remiten solamente las representaciones a su pertenencia sensible o intelectual— que enlaza el Juicio y el placer puro. De manera que, a modo de conclusión de este epígrafe dedicado a la introducción de un nuevo elemento transcendental en la tabla de las facultades, mientras que el esquema sería el operador o procedimiento de la determinación del objeto a conocer, la sensación será el índice para el pensamiento de sus propios estados. Habrá, por lo tanto, que remitir el sentimiento de placer y displacer, no a un sujeto definitivamente constituido y determinable como tal, ni al sujeto de la moralidad, sino al pensamiento mismo o al «*horizonte siempre desplazado de la síntesis de las facultades*»¹.

VI.1.2 Juicio y libertad: la facultad de juzgar reflexionante.

Quizás una de las enseñanzas más notables que debemos a la *Crítica del Juicio* —y en la que nuestro trabajo no puede dejar de reparar— sea que cuando el pensar no sólo se detiene sobre sí mismo, meditando sobre sí (*selbstdenkend*), sino que además se somete a la reflexión, podrá descubrirse no tanto como la facultad de pensar (*Vermögen zu denken*) que ha expuesto y fundamentado en su esfera la primera *Crítica*, sino que cobrará primacía su respecto de *facultad libre*. Nos parece que precisamente de la mano del Juicio el filósofo transcendental descubre que el pensar, desde el momento en que su *autonomía* consiste en que uno se dé a sí mismo su propia ley —esto es, que piense, no *ex datis*, sino *ex principiis*—, desemboca necesariamente en la libertad como condición *sine qua non* de su ejercicio² y, así, como el elemento en el que habita y del que se nutre, pues «*el elemento es lo propiamente potente y capacitante*» (Heidegger). En efecto, el método crítico presentado y ensayado en los Prólogos a la primera *Crítica* no nos enseñará únicamente el modo en que nuestros conceptos puros se refieren *a priori* a objetos —tal y como establece la definición del conocimiento *transcendental*—, sino que llevará a cabo todo un ejercicio de demostración jurídica de la posición arquitectónica que cada facultad superior de conocer y sus representaciones ocupan en el ánimo humano, con el propósito de averiguar lo que cada una da de sí y de conseguir realizar un buen uso de cada familia de representaciones. La misma experiencia nos advierte sabiamente que hay muchos ricos en conocimiento, pero torpes

—que la emplea al final de su obra *Finitud y culpabilidad*—, en virtud de su utilidad para expresar el proceder de lo simbólico; cfr. J.-F. Lyotard, *Leçons sur L'Analytique du sublime*, pp. 22-29. La novedad del acceso al ánimo que el *placer puro* proporciona ha sido recogida del siguiente modo por A. Philonenko: «*Estar satisfecho es una experiencia que no se deja reconducir a nada que sea puramente teórico o puramente práctico. De esta experiencia no podemos decir nada, de una manera inmediata, sino que en ella experimentamos un sentimiento procedente a la vez de nuestro ser en su libertad, y, por consiguiente, desprovisto de toda inclinación, y del objeto, que no se nos impone como la simple representación, puesto que nos es indiferente que exista o no*», en el ensayo *Science et opinion dans la Critique de la faculté de juger*, en D. Janicaud (ed.), *Sur la troisième Critique*, pp. 84-5.

¹ Vd. J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 40.

² Nos permitimos remitir en lo que concierne a un estudio de la relación entre un *pensar autónomo* y la cuestión de la *libertad*, en cuanto mensaje *mundano* del método crítico que se ocupa de investigar el alcance y límites de la razón humana, al apartado I.6.2 del presente trabajo.

en su aplicación¹, pues no en vano el pensar, tanto en sentido teórico como práctico, es una *práctica*, es decir, toda teoría, al contar con consecuencias en el mundo, ha de desembocar necesariamente en el campo de la acción humana². Un estudio sobre un modo de pensar (*Denkungsart*) como es la crítica devolverá una determinada visión jurídica de las relaciones entre sus elementos constituyentes. En el caso del modo de pensar crítico, un acercamiento *experimental* —una de cuyas primeras manifestaciones advertimos en la propuesta de solución para la tercera Antinomia de la razón pura—, esto es, que persiga que las facultades demuestren aquello de lo que son capaces, desembocará en el descubrimiento de una nueva facultad, a saber, el Juicio, que, a su vez, ejercerá una función decisiva con respecto al pensar, al constituir algo así como la clave de la mirada más profunda que éste se dirige a sí mismo. De ese modo, el Juicio descubrirá la *libertad del pensamiento* que una aparente investigación crítica acerca de la estética y la biología se ocupa de cimentar desde los ejes del *sentido común estético* —más que dado de una vez por todas, planteado en la exigencia de producirlo—, de una experiencia *sublime* y de un *entendimiento arquetipo* —para el que los ejes de contemplación de la naturaleza como un todo sistemático resultarán notablemente ampliados—, exigido por la consideración teleológica de la naturaleza. La *Introducción* de la tercera *Crítica* señalará como tarea fundamental que tiene ante sí el Juicio la de lograr su autonomía con respecto al entendimiento, para darse a sí mismo como ley un tal principio transcendental, a saber, una ley para su reflexión sobre la naturaleza³, o, si se prefiere, la capacidad de reflexionar sobre sí misma de la facultad de juzgar le permite volver la mirada sobre sí y autoinstituir su fundamento —el Juicio reflexionante debe servir a sí mismo como principio⁴—.

Una vez que se ha recién apuntado la estrecha relación entre Juicio reflexionante y libertad del pensar será obligado detenerse en el hecho de que la entera obra crítica encuentra en el Juicio un auténtico espacio del pensar⁵, resultado de una versión reflexiva de la Razón en la búsqueda del primer cimiento de apoyo de sus conceptos puros *a priori*. Al final de semejante camino, para el que la tercera *Crítica* constituirá un verdadero tratado del método, un pensar que se esfuerce en conectar sus conocimientos con los fines esenciales de la razón humana descubrirá toda una red de conceptos reflexivos que señalan hacia un nivel *transcendental-subjetivo*, de radical importancia para el planteamiento y resolución del problema en el que consiste el problema de la metafísica. Entonces, cuestiones tales como la concepción de un espacio público, las condiciones de un acuerdo subjetivo universal de nuestros juicios y la experiencia interna de la libertad mediante una exposición negativa (*negative Darstellung*) de la misma, que confirma la relación entre moralidad y sentimiento establecida por la *Crítica de la razón práctica*, recogen el testigo que hasta entonces habían guardado celosamente los elevados conceptos de la *metaphysica specialis*. Vimos al inicio de este mismo trabajo que un fenómeno como la *apariciencia transcendental*, lejos de atribuirse a un limitado entendimiento o a una desmesurada razón, remitía a los juicios emitidos a partir de conceptos del entendimiento e Ideas de la razón, sin

¹ Vd. *WhDo?*, VIII, nota final, p. 146. Se trata de una cuestión, anunciada en la introducción acerca del Juicio determinante en *KrV*, A 133/B 172-A 136/B 175, que remite también al opúsculo *Th.Pr.*

² Vd. *Th.Pr.*, VIII, pp. 276-7; cfr. *ZewF*, VIII, p. 370.

³ Vd. *KU, Einl.*, IV, A XXV/B XXVII y V, A XXXV/B XXXVII.

⁴ Vd. *op. cit.* § 69, A 308/B 312.

⁵ A la mostración de este hilo conductor de la lectura de la tercera *Crítica* dedicamos nuestra memoria de licenciatura —ya citada—, a la que nos permitimos remitir en la medida en que nos ha resultado de utilidad para afianzar el camino aquí emprendido.

el debido reconocimiento de los límites de la validez de tales representaciones¹. No será la vilipendiada sensibilidad —en cuya ayuda deberá acudir la *Menschkenntnis* de la antropología— la culpable de esos desmanes, sino el Juicio la facultad encargada de equivocar la relación de dos facultades, convirtiéndose tanto en el cauce del error como en el del conocimiento verdadero. El criterio de que se posea un auténtico conocimiento pasará asimismo por que los juicios determinantes mantengan viva la memoria de su origen reflexionante, como bien señala la distinción kantiana entre conocimiento *ex datis* y *ex principiis*, a saber, entre conocimiento propiamente racional e histórico. Con ello viene a decirse que aquel que se conforme con haber recibido un *corpus* de conocimiento y a no revisarlos, intentando reproducir el juicio reflexionante del que provienen, se convertirá en un hombre que, en realidad, no piensa, es decir, en una mera imitación de éste, pues renunciar a pensar por uno mismo equivaldrá sin duda alguna a renunciar a lo que de derecho define a la humanidad en nosotros². Por el contrario, todo ser racional finito estará ya siempre comprometido *de iure* —su capacidad de pensar lo estará— con el trabajo que no haga de la *teoría* un objeto de memorización y archivo bibliotecario, sino que establezca, mediante su investigación crítica, es decir, mediante la revisión de su origen y condiciones de posibilidad, las condiciones de la *práctica* de la que puede ser responsable³. El hecho de que todo juicio de conocimiento pueda ser llevado legítimamente a los principios de razón que le han alumbrado, la versión del Juicio desde el objeto al que se refiere hacia sí mismo, señalan un cambio de dirección que Kant plasma en la distinción entre el proceder (*Verfahren*) *dogmáticamente* con un concepto, si lo integramos en una construcción conceptual, situándolo bajo otro concepto del objeto, y el proceder *crítico* con el mismo, si es que procedemos a investigar la relación que le vincula a nuestra facultad de conocer y sus condiciones subjetivas⁴.

Podemos considerar como un anuncio de estas mismas distinciones transcendentales —entre conocimiento racional e histórico, entre proceder dogmático y crítico con un concepto— las observaciones de algunas de las *Reflexionen*⁵ kantianas que se detienen en la oposición entre un

¹ *Vd. KrV*, A 293/B 360. Nos detuvimos en las consecuencias que la *apariencia transcendental* aportaba con respecto a la elaboración de un *saber del límite* entre lo sensible y lo suprasensible en el epígrafe I.3.3 de este mismo trabajo; *cfr.* igualmente la vinculación que establece A.-M. Roviello —en su *op. cit.*, §§ 2, 4-5 y 7—, entre la autonomía del pensar y el diagnóstico crítico de la *apariencia transcendental*.

² Esta nueva aproximación a la esencial unidad entre la *humanidad* en el hombre y su guarda y el uso de nuestras facultades nos remite a una cuestión ya planteada y estudiada en este trabajo del hilo del problema del mal, *vd.* V.4.

³ *Vd.* A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 45-6: «El hombre que se contenta con recibir y poseer un saber que él no vuelve a cuestionar, es decir, el individuo que es incapaz de reproducir el juicio reflexionante que ha presidido la producción del juicio de conocimiento —así se podría traducir esto en los términos de la Crítica de la facultad de juzgar— es un hombre que no piensa. Kant define aquí la libertad de pensar, el pensar crítico, como uno de los lugares de fundación de la humanidad del hombre: un hombre que se contenta sin pensar no es un verdadero hombre, no es más que la imitación de lo humano, no es más que “la máscara del hombre viviente”».

⁴ *Vd. KU*, § 74, A 325/B 329.

⁵ Nos referimos a las *Refl.* n° 432 y 433: «El sano entendimiento es una facultad de poder extraer a partir de múltiples conocimientos empíricos un hábito universal que les sea conforme, y en consecuencia, un analogon de una regla universal [...]. El sano entendimiento es la facultad de juzgar empíricamente una disposición (*Fertigkeit*) universal, de probar in concreto. Las reglas de la razón en el enjuiciamiento son, o bien conocidas in abstracto, o bien correctamente empleadas in concreto. La matemática ha menester de principios y de juicios universales in abstracto, pero la moral y el gusto necesitan el juicio particular in concreto [...]. Esto mismo sucede en todos los casos en los que la aplicación de la razón a un uso científico consiste en el análisis de los conocimientos ya adquiridos. Incluso es más seguro remitirse al sentimiento que a leyes universales». Aquí se plantea una disociación de tareas que parece anunciar la que distinguirá los dos ejercicios posibles para el Juicio, *cfr.* *Refl.* n° 748, n° 819, en la que retomará la noción baumgartiana de *judicium sensitivum* (*Metaph.*, § 607): «Hace falta que la facultad de juzgar sensible esté también constituida de manera que no pueda ser ejercida mediante reglas in abstracto, sino en la intuición in concreto, así como el sano entendimiento en relación a todo lo que procede de causas y efectos»,

procedimiento *mecánico* y otro *técnico* de la facultad de juzgar, oposición en la que se señalará asimismo la distinción de la *determinación* en la que la cosa es juzgada (*geurteilt*) y la *reflexión*, mediante la que es enjuiciada (*beurteilt*). Como vimos en VI.1, solamente el reconocimiento de un respecto reflexionante original del Juicio habilitará la posibilidad de interpretar a la naturaleza en clave técnica, como un arte, consideración que no requeriría en absoluto la producción de formas naturales finales en sí —que en realidad sólo se pueden conocer por la experiencia—, pues sin ellas también se sostendría perfectamente un sistema de la naturaleza según leyes empíricas. La noción de enjuiciamiento (*Beurteilung*) encuentra su origen, según indican los mismos textos kantianos, en la *facultas dijudicandi*¹ —que algo conserva de su origen jurídico, en cuando *dijudicare controversiam inter sententias*—, cuyo uso más cercano conduce a los manuales lógicos de Baumgarten y Meier, para los que venía a constituir uno de los modos para conducir a distinción lo indistinto. Si adoptamos usos terminológicos habituales en el Kant pre-crítico, podremos afirmar que el Juicio reflexionante actuará *in concreto*, intentando obtener más allá del carácter privado del sentir un universal del que no dispone *in abstracto*². Por lo que respecta al Juicio determinante la *Analítica de los principios* de la primera *Crítica* apuntaba que la lógica transcendental —a diferencia de la lógica general— tiene como función más propia el corregir y asegurar a la facultad de juzgar mediante reglas determinadas, así como, en un alcance aún mayor, la filosofía transcendental u ontología podrá señalar *a priori*, además de la condición universal de la regla que representa el concepto puro del entendimiento, el caso al que debemos aplicarla, como mostrará el capítulo dedicado al esquematismo y la posibilidad de elaborar un sistema de los principios del entendimiento puro, que contengan las reglas del uso objetivo de las categorías³. Si realizamos un recuento de lo que se nos dice acerca de esta facultad con anterioridad a la *Crítica del Juicio*, advertiremos que, a diferencia de la legalidad del entendimiento —el cual no sólo debe ser enseñado, sino que requerirá una demostración transcendental—, el Juicio, generalmente desde una primera aproximación que no problematiza aún su carácter mediador entre ambas legislaciones de la razón, sólo puede ser ejercitado, al

donde se ponen en estrecha relación el gusto y el entendimiento común, a diferencia del proceder abstracto del conocimiento, cuyo abandono de lo empírico le permite saltar por encima de lo confuso y enmarañado que caracteriza a la belleza.

¹ Vd. G. Baumgarten, *Metaph., Psychol. Emp.*, secc. IX, §§ 606-7: «Percibo la perfección y la imperfección de las cosas, es decir, enjuicio (dijudico). Luego tenemos una facultad de enjuiciar (facultas dijudicandi) [...]. El juicio es un hábito de enjuiciar cosas [...]. La ley de la facultad de enjuiciar es: una vez percibidas varias notas concordantes u opuestas de una cosa, se percibe su perfección o imperfección. Pues a pesar de todo lo que ocurra, ya sea de un modo distinto o indistinto, la facultad de enjuiciar y, de ahí, el juicio serán o sensitivos o intelectuales. El juicio sensitivo es el gusto en el significado más amplio [...]. La Crítica enunciada en el sentido más amplio es el arte de enjuiciar. De aquí que el arte de formar el gusto o de enjuiciar y proponer el propio juicio sea la Estética crítica. Al que place un juicio intelectual es un crítico en su sentido más amplio, de donde la Crítica será en su significado general la ciencia de las reglas acerca de la perfección o imperfección del enjuiciar distintamente» [traducción nuestra]. Se trata de un pasaje retomado por Meier, si bien aportando alguna modificación relativa a la peculiaridad de lo estético frente a lo lógico, vd. *Anfangsg. Aller schönen Künste und Wissenschaften* §§ 466-479. El término *dijudicatio* nos remite en su origen a la Antigüedad clásica, como observamos en el *De oratore* de Cicerón. Acerca de las observaciones que semejante facultad ha merecido en el pensamiento de H. Arendt puede acudir a *La vida del espíritu*.

² R.-P. Horstmann, *Why must there be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgement*, pp. 172-3 —*op. cit.* en bibliografía— apunta que quizás otro antecedente del ejercicio *in concreto* del Juicio, es decir, de su versión reflexionante, sea la función hipotética y heurística que caracterizaba a las Ideas de la razón en la primera *Crítica*, de la que nos ocupamos en el apartado I.4 de este trabajo.

³ Vd. *KrV*, A 135/B 174. En este sentido apuntado resulta enormemente clarificador un texto de Deleuze, perteneciente a *La philosophie critique de Kant*, III, pp. 84-5, en el que se examina al Juicio como una facultad de conocer transeúnte e indicadora del acuerdo o colaboración entre facultades.

formar parte del ingenio matricial (*Mutterwitz*). De manera que su carencia no pueda ser paliada por labor formativa alguna —algo que, por otro lado, concierne a todo conocimiento *ex principiis*— y la capacidad, y casi habilidad, de distinguir en qué casos ciertas reglas pueden o deben aplicarse dependerá del don natural del Juicio¹, en cuya ausencia radica la necesidad. Éste será precisamente el escollo que se impone a aquellos profesionales —médicos, jueces y conocedores de los asuntos de Estado, en el ejemplo kantiano— que, a pesar de disponer de un buen bagaje de reglas acerca de patología, derecho y política, no saben cómo vertirlas en la práctica, ya sea porque carecen de Juicio natural, que no de entendimiento, ya sea porque no han sido adiestrados lo suficiente para el Juicio con ejemplos y ejercicios prácticos. El recurso a ejemplos vendría a ser, a este propósito, algo así como el suministro de las andaderas (*Gängelwagen*) del juzgar, de las que estarán autorizados a servirse aquellos que carezcan de dicho talento natural, si bien habrán de tener en cuenta que el beneficio que reportan es más bien negativo por lo que respecta a la corrección y precisión de la comprensión intelectual. En vista de que no siempre está a la mano dar reglas para la facultad de juzgar conforme a las cuales tenga que regirse la subsunción —ello nos introduciría en un *regressus in infinitum*—, los teóricos que carezcan de talento enjuiciador estarán inhabilitados para convertirse en buenos prácticos². Sin embargo no será siempre sencillo vislumbrar la señalada función de las mediaciones del Juicio, pues, desde la perspectiva de la filosofía como sistema, la aplicación de ciertos conocimientos teóricos será considerada como una parte de la filosofía teórica, y sólo desde la división de aquélla en clave crítica se desencubrirá la tarea de acometer una crítica de la facultad de juzgar, que está llamada a unirse al entendimiento y a la razón como facultad superior de conocer³. En su aspecto determinante el Juicio subsumirá bajo leyes transcendentales del entendimiento —la ley

¹ *Vd. prag. Anthropol.*, § 42. Esta capacidad de discriminación será recuperada por GMS, BA 21, en cuanto *facultad de enjuiciamiento* (*Beurteilungsvermögen*) que permitiría la aplicación *in concreto* del principio del deber.

² Creemos que sería altamente provechoso al respecto emprender un estudio comparativo entre la meditación del Juicio, en cuanto facultad mediadora entre la teoría y la práctica, y las consideraciones aristotélicas acerca de la *experiencia* y del *arte*. Recogiendo algunos trazos esenciales de estas últimas recordamos que en la *Metafísica* de Aristóteles —libro I, 981 a- 981 b— la experiencia resulta de una recolección de recuerdos acerca de la misma cosa y procesos concernidos por ella, a partir de lo cual, a su vez, podrá nacer el arte, mediante la extracción de una noción universal a partir de varios casos particulares y por el conocimiento de las causas de lo que se está haciendo, de donde podría derivarse también la *ciencia* o *sabiduría*, que implica un ulterior paso de fundamentación y constituirá un conocimiento de los primeros principios y causas. Con independencia de la suerte que dichas nociones pudieran correr en la teoría, Aristóteles considera que «*para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular*». Así, en el caso del médico, que curiosamente Kant vuelve a elegir, son hombres individuales los que son sanados, por lo que «*si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal, pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado*». No es tanto la habilidad práctica como el dominio de la teoría y el conocimiento de las causas —lo que puede enseñarse—, lo que distingue al jefe de obras del obrero —cfr. Platón, *Teeteto*, 172 c-176 a—. Por otro lado, aunque sin abandonar este horizonte de sentido, nos preguntamos si las vertientes del Juicio representadas por su respecto reflexionante y determinante no repiten el movimiento aristotélico entre los dos extremos de las virtudes intelectuales, que suponen la ciencia —cuyo objeto es lo inmutable y lo eterno— y el intelecto, por un lado, y la prudencia política, práctica y deliberativa, por el otro, referida la última en todo momento a lo particular, a saber, aquello que es percibido, pero de lo que no hay ciencia posible. Justamente el poder establecer esta relación nos parece fundamental para comprender la atención que Hannah Arendt dirige al Juicio reflexionante kantiano, en el que la pensadora alemana cree adivinar la manifestación de una comprensión crítica acerca de qué sea propiamente el espacio de lo político.

³ La problemática de la aplicación de los conocimientos será retomada en estos términos cuando se proceda a distinguir lo peculiar del arte en general, en cuanto acción práctica distinta del saber, *vd. KU*, § 43.

será presentada *a priori*— lo particular —tal y como enseña a regular el *esquematismo*—, de modo que no ha menester de pensar por él mismo —no actúa con *heautonomía*— una regla o ley para su ejercicio. Una vez realizado este breve recorrido por los senderos de la *praxis* y acción concreta de los conocimientos que caracteriza al Juicio en general, recuperamos con una seguridad cimentada su comprensión como facultad de pensar lo particular subsumido en lo universal, lo cual puede tener lugar por dos caminos de alcance bien diverso¹. En primer lugar — y como procedimiento fundante de todo acto del juzgar—, se puede reflexionar sobre una representación dada, según un cierto principio, con el fin de alcanzar un concepto posibilitado por ella, de modo que, ante un particular dado, el Juicio deba hallar lo universal que pueda subsumirlo, procedimiento que requiere un principio que no puede ser extraído de la experiencia, dado que está destinado a fundamentar la unidad de todos los principios empíricos en una subordinación (*Unterordnung*) sistemática bajo principios más elevados. La reflexión (*Überlegung*) —una tendencia a la determinación de las representaciones en general— supone así un acto de comparación (*Vergleichung*) y combinación (*Verbindung*) de representaciones dadas, ya sea entre sí, ya sea con sus respectivas facultades de conocer, en relación con un concepto que ellas hacen posible. En esa medida se manifestará como facultad de enjuiciar (*facultad dijudicandi*), una suerte de *no juzgar todavía* —de *preferiría no juzgar* por parte del ánimo—, propiciado por el *libre* acuerdo de la imaginación y el entendimiento que aún no es conocimiento y alberga el *a priori* subjetivo de la forma de *juicio en general*. El respecto de autonomía del juzgar que habilita la reflexión no resultaba interesante, sin embargo, para la *Crítica de la razón pura*, que dejaba en estado de indeterminación la inabarcable variedad que podría darse entre las diversas leyes empíricas y donde se estudiaba únicamente el modo en que el entendimiento puro nos enseña a pensar por medio de principios sintéticos todas las cosas de la naturaleza como la materia de un sistema transcendental de conceptos puros *a priori*. Como se vio un poco más arriba, la razón de que en estos casos el Juicio no requiera ningún principio particular en su reflexión residirá en el hecho de que contará como guía o andadera de su aplicación (*Anweisung*) con el entendimiento, de modo que *esquematiza a priori*, aplicando los esquemas resultantes a cada síntesis empírica, lo que nos permite descubrir en el esquematismo transcendental un conjunto de reglas temporales bajo las cuales se subsumen representaciones empíricas dadas. Sin embargo, el Juicio reflexionante que parte de representaciones dadas podría hallarse frente a un nivel tal de heterogeneidad que ningún acto reflexivo se abriera paso o, en caso de realizarse, sería azarosa y ciegamente. En virtud de lo establecido en el primer apartado del capítulo que ahora nos ocupa, esa reflexión sólo será posible si se presupone la noción de una *técnica de la naturaleza* —principio transcendental del Juicio en su reflexión— que garantice que siempre puedan hallarse conceptos para cada una de las formas naturales, es decir, que puedan obtenerse, por comparación de percepciones, conceptos empíricos acerca de lo que las distintas formas tienen en común. Dicho principio servirá, así, a la reflexión en su *heautonomía*, incapaz de ejercer una autonomía sobre un grupo de objetos determinado, al no suministrar un concepto determinado de los conceptos de la naturaleza. Sin embargo, tampoco se trata de un conocimiento empírico cualquiera, sino de una instancia previa, en sentido transcendental, a la *nomotética* de la naturaleza según leyes transcendentales del entendimiento, que posibilita la clasificación de las

¹ Remitimos a la lectura de la doble faz del Juicio por parte de F. Martínez Marzoa, no sólo por el valor de su interpretación —su localización de la reflexión como el ejercicio fundante de todo acto de juzgar—, sino también por la claridad en la exposición, en el primer capítulo de *Desconocida raíz común*. Asimismo B. Longuenesse ha reparado también en lo significativo de la expresión *bloß reflektierend* para la comprensión kantiana del Juicio, *vd. op. cit.*, II parte, Epílogo, *La unidad de la KrV y la KU*.

cosas de aquélla, su inscripción virtual en ciertas especies y géneros¹. Ya perseguimos en el apartado anterior el trabajo kantiano para aislar lo puramente subjetivo de la representación de un objeto, que en sentido objetivo nos relacionaba con su modo de ser o hechura (*Beschaffenheit*), descubierto y percibido en referencia a la representación del sujeto, no al objeto para su conocimiento. Utilizando la en el fondo ambigua expresión de *modo estético de representación* para referirse a las acciones del Juicio se ganará un nuevo respecto de éste, que surgirá precisamente cuando las facultades que colaboran en toda posición de objetividad, a saber la imaginación y el entendimiento, entren en una relación en la que se muestren acordes la una a la otra en la representación del caso, afectando de ese modo al estado de ánimo (*Gemütszustand*). Con ello introducimos con una cierta impaciencia la condición subjetiva de todos los juicios objetivos, para lo cual resultan especialmente útiles algunas líneas del § 8 de la *Crítica del Juicio*, en el que se señala el movimiento *epagógico* según el cual toda validez objetiva de los juicios alberga en sí una validez subjetiva de los mismos, si bien el camino inverso queda bloqueado, al menos desde un pensamiento de la finitud como es el kantiano². A diferencia del juicio estético de los sentidos, que expresa una relación inmediata entre una representación dada y los sentidos del sujeto, sin mediación alguna por parte de la reflexión, el juicio estético reflexionante contiene una peculiar sensación, nunca utilizable para dar lugar a conocimiento, que es el sentimiento de placer y displacer, no producido de modo inmediato por la intuición del objeto, sino más bien mediante el juego armónico (*armonisches Spiel*) de la imaginación y el entendimiento, que se ayudan mutuamente en su trabajo en el Juicio, hilando algo así como la historia subjetiva de su síntesis³. El objeto cuya forma enjuiciamos como conforme a finalidad, lo denominamos *bello* y la facultad (*Vermögen*) de juzgar mediante tal placer, que también albergará, como veremos, una exigencia de universalidad, será el *gusto*. Quizás pueda asentar todo lo que llevamos comentado en este epígrafe el siguiente pasaje de la *Crítica del Juicio*:

«[U]n juicio estético es único en su género, y no da absolutamente ningún conocimiento del objeto (tampoco uno confuso): lo cual sólo acontece por medio de un juicio lógico; mientras que aquél, por el contrario, refiere la representación mediante la que el objeto es dado simplemente al sujeto y no da a notar ninguna hechura del objeto, sino sólo la forma final en la determinación de las facultades de representación que se ocupan de él. El juicio se llama estético también precisamente por esto, porque el fundamento de determinación del mismo no es un concepto, sino

¹ La pertenencia del Juicio a un estudio de la presuposición, un tanto sorprendente para el entendimiento común, de una especificación propia de la naturaleza en leyes empíricas nos remite a las reflexiones al respecto contenidas en el excelente trabajo de V. Zanetti, *La nature a-t-elle un fin*, que citamos en nuestra bibliografía, especialmente a los apartados 5, 6 y 7 del cap. I, pp. 50-73.

² Vd. KU, § 8, BA 23-4.

³ Vd. *op. cit.*, Einl., VII, A XLII/B XLIV: «Cuando con la simple *aprehensión* (*apprehensio*) de la forma de un objeto de la intuición, sin relacionar la misma con un concepto para un conocimiento determinado, va unido placer, entonces por eso es referida la representación, no al objeto, sino solamente al sujeto, y el placer no puede expresar más que la acomodación de aquél con las facultades de conocer, que están en juego en el Juicio reflexionante, y en tanto en que lo están en él, por tanto, expresan solamente una subjetiva y formal finalidad del objeto, pues no puede darse nunca *aprehensión* alguna de las formas en la imaginación, sin que el Juicio reflexionante, aun sin propósito, la compare al menos con su facultad de referir intuiciones a conceptos. Ahora bien: cuando en esa comparación, la imaginación (como facultad de las intuiciones a priori) se pone, sin propósito, en concordancia con el entendimiento (como facultad de los conceptos) por medio de una representación dada, y de aquí nace un sentimiento de placer, entonces debe el objeto ser considerado como conforme a fin para el Juicio reflexionante. Semejante juicio es un juicio estético sobre la finalidad del objeto, que no se funda sobre concepto alguno actual del objeto, ni crea tampoco uno del mismo».

el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facultades de ánimo, en la medida en que, al menos, puede ser sentida»¹.

Lejos de requerir la identificación y aislamiento del ejercicio libre del juzgar que es el reflexionante solamente una contraposición con su proceder determinante, se hace necesaria, con el propósito de alcanzar la identificación completa de una facultad de juzgar en sentido estético, la resolución de una tarea (*Aufgabe*) que encierra la clave (*Schlüssel*) de una crítica del gusto. Se trata de llevar a término la delimitación de esta especie del Juicio con respecto a los juicios lógicos, así como con respecto a aquellos que se limitan a transmitir las afecciones del sentido interno, dilucidando si es el placer mismo el que antecede en el primero al enjuiciamiento —lo que terminaría disolviendo su sentido en una mera sensación—, o bien si es la reflexión el fundamento de determinación de que algo sea denominado bello. Esta discusión nos remite al paso realizado en la segunda *Crítica* con referencia a la habilitación de algo así como la moralidad, lo cual dependía del hecho de que se demostrara que la voluntad pudiera por sí sola, mediante la forma de la ley —sin tener en cuenta resortes provenientes de lo empírico—, determinarse a la acción, de la misma manera que al gesto realizado con respecto a la prelación —de la que hablábamos más arriba— del establecimiento del *faktum* de la ley de la libertad en comparación con la definición de los conceptos morales de lo bueno y lo malo². Una tabla completa de las acciones de la espontaneidad del conocer suministrará una clasificación triple, cuyo número corresponderá a una división crítica, en la que habrá que distinguir un acto de aprehensión (*Auffassung*; *apprehensio*) de la multiplicidad de la intuición mediante la imaginación, una síntesis (*Zusammenfassung*; *apperceptio comprehensiva*) o unidad sintética de la conciencia de la multiplicidad en el concepto de un objeto, realizada por el entendimiento, y, en último lugar, una exposición (*Darstellung*; *exhibitio*) del objeto que corresponde al concepto en la intuición que queda en manos del Juicio, el cual, en la medida en que produzca de este modo apenas revisado conceptos empíricos, actuará de manera determinante. Sin embargo, si la forma del objeto se muestra conforme a la intuición empírica, y la aprehensión de la multiplicidad de la misma coincide con la exposición de un concepto del entendimiento, que permanezca aún indeterminado, entonces ambas facultades *se acordarán mutuamente* (*untereinander zusammenstimmen*) en una *insólita eufonía* (Lyotard), si bien conforme a fin (*zweckmäßig*), en la medida en que una fomenta el negocio de la otra. Entonces el objeto podrá ser tomado él mismo por nuestro enjuiciamiento, de modo subjetivo, como conforme a fin. Si, por el contrario, el Juicio comparase y conectase un concepto del entendimiento, sometido a las reglas mecánicas de la naturaleza, con la razón, en lugar de en la *forma de la finalidad* del objeto, repararíamos en su *finalidad objetiva*, de manera que ya no le sería atribuida belleza, sino un *fin*

¹ Vd. KU, § 15, AB 47: «[E]in ästhetisches Urteil einig in seiner Art sei, und schlechterdings kein Erkenntnis (auch nicht ein verworrenes) vom Objekt gebe: welche letztere nur durch ein logisches Urteil geschieht; da jenes hingegen die Vorstellung, wodurch ein Objekt gegeben wird, lediglich auf das Subjekt bezieht, und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmäßige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken gibt. Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur empfinden werden kann».

² G. Lebrun ha reparado en las notables consecuencias que porta la prelación del principio transcendental defendida en la obra crítica tanto en relación al gusto como a la moral. Para ilustrarlo mínimamente reproducimos el siguiente pasaje de su op. cit., cap. IX, p. 316: «Hay una "confusión viciosa" que ha entretenido, durante todo el siglo, la buena conciencia burguesa, confusión que conduce claramente al inmoralismo, si se toma la consecuencia por el principio, el "sentimiento moral" por la causa y no por el efecto de la moralidad. La ecuación placer=agrément es la condición necesaria, si no suficiente, de la ecuación bien=agrément que amularia la razón pura práctica».

natural (Naturzweck). Frente a este modo de proceder, en el juicio estético de reflexión el Juicio se ocupa de conectar (*zusammenhalten*) a la imaginación, solamente en su aprehensión, con el entendimiento, en la exposición de un concepto en general, y percibe (*wahrnehmen*) su relación proporcionada, que como concordancia (*Zusammenstimmung*) mutua ejercerá de condición subjetiva del uso objetivo del juzgar.

Si la representación que ocasionara (*veranlassen*) el juicio de gusto fuera un concepto, que enlazara entendimiento e imaginación en el enjuiciamiento de un objeto para su conocimiento nos hallaríamos ante una incursión más allá de la reflexión y de lo subjetivo que salvaguarda, al tiempo que la conciencia de la relación sería en propiedad intelectual y no estética. Precisamente en este punto está en juego una cuestión “menor” —si la comparamos con el notable alcance del origen transcendental de la validez universal que acompaña a los juicios de gusto—, concerniente a si la armonía de las facultades de conocer debe ser inteligida por medio de un concepto —con lo que estaríamos inscribiendo nuevamente al Juicio en la reglamentación del esquematismo del entendimiento puro—, o, como será el caso, aquélla deberá ser únicamente susceptible de advertirse (*kenntlich sein*) mediante la sensación (*Empfindung*), de suerte que la mutua vivificación (*Belebung*) de imaginación y entendimiento para una actividad indeterminada unánime (*zu unbestimmter einhelliger Tätigkeit*), a saber, para un conocimiento —que en el fortalecimiento de sí misma de la contemplación en lo bello nunca acaba de llegar—, sea una sensación, cuya comunicabilidad universal sea postulada por el Juicio. En esa renovada experiencia de nuestro ánimo *en su libertad* encontramos algo así como un fructífero orden libre, con ocasión del cual puede fundarse —sin terminar de constituirlo nunca— la viabilidad de todo conocimiento, en su esencial correspondencia con el tiempo, junto con el que teje la trama de la experiencia¹, pero que desde el plano subjetivo en el que nos encontramos sólo podrá sentirse, en cuanto «*temple (Stimmung) que no puede determinarse de otro modo que mediante el sentimiento*»². Se trata del estado subjetivo —en cuya riqueza fenomenológica nos detendremos en el siguiente apartado— de la libertad del juego, en el que descubrimos una *imaginación en su libertad*, la cual al esquematizar sin concepto lleva a cabo su función peculiar, a saber, la construcción de figuras, sin que el procedimiento constructivo de cada caso se desprenda de su carácter estrictamente individual, para pasar a constituir una regla aplicable a otros casos³. Dicho de otra manera, de la mano de la libertad del juego captamos un momento esencial para la determinación de la posición de objetividad en general, al cual desvinculamos de su pertenencia

¹ Vd. KrV, §§ 17-20; cfr. *op. cit.*, *Esquematismo transcendental*; vd. KU, § 21, A 64/B 65: «[P]orque sin éste [el acorde de las fuerzas cognoscitivas para un conocimiento en general], como subjetiva condición de conocer, no podría el conocer producirse como efecto».

² Vd. *op. cit.*, § 21, A 65/B 66. Un pasaje correspondiente al § 35 puede servirnos para poner de relieve la estrecha relación existente entre libertad y Juicio, como indican los juicios estéticos de reflexión, A 143/B 145-A 144/B 146: «La condición subjetiva de todos los juicios es la facultad misma de juzgar o Juicio. Ésta, usada en consideración de una representación mediante la cual un objeto es dado, exige la concordancia de dos facultades de representación, a saber, de la imaginación [...] y del entendimiento [...]. [C]omo la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto: debe el juicio de gusto descansar precisamente en una mera sensación de la mutua animación de la imaginación en su libertad, y del entendimiento, con su conformidad a leyes, por lo tanto, en un sentimiento que permita enjuiciar el objeto según la finalidad de la representación [...] para el fomento de las facultades de conocer en su juego libre».

³ Recordamos con respecto a esta estructura kantiana de una imaginación que esquematiza sin concepto el tratamiento que recibe por parte de F. Martínez Marzoa como una de las necesarias paradojas terminológicas de la *Crítica del Juicio* que manifiestan el interés por no aumentar la familia de las nociones críticas, sino más bien por ahondar en la definición misma de las facultades superiores de conocer, en qué sea propiamente una *facultad*, como hemos intentado señalar a lo largo de este epígrafe, vd. de este mismo autor *De Kant a Hölderlin*, p. 36 y *Desconocida raíz común*, p. 52.

al entendimiento, que se ve entonces abocado a abstenerse de legislar, para ejercer, con su participación en el juego, la tutela y garantía del sentido en general, siempre demasiado rico, o, si se prefiere, demasiado pobre, para ser enunciado de una manera inteligible, es decir, determinado por conceptos. De este modo, el entendimiento, permaneciendo en el terreno de la *a-temporalidad* que le permite su libre juego con la imaginación, avía espacio (*räumt ein*) para el sentido mismo. Se trata de atrapar aquello en lo que se convierte o lo que viene a ser la síntesis transcendental con anterioridad a la distinción entre el sujeto y el objeto transcendentales, incluso con anterioridad a la síntesis infinita y uniforme del tiempo, que es determinado, en todo caso, en clave transcendental. La expresión de ese *heraldo* del común y desconocido origen de intuición y concepto será la *forma bella*, cuya aparición o manifestación representará el único tipo de discurso del que es capaz el Juicio, algo así como la distancia infinita que permite el surgimiento de los discursos legisladores mismos, distancia que quizás hable poéticamente.

El ahondamiento en una subjetividad que parece remitir el discurso de la verdad transcendental a lo singular e individual —del juicio estético de reflexión, de la forma bella—, permitirá, al mismo tiempo, descubrir (*entdecken*) el espacio público donde puede constituirse algo así como una comunidad, más allá de las opiniones particulares de cada cual y del discurso social en general, peculiaridad en la que deberemos detenernos en el apartado VI.1.5.2 de este mismo trabajo. Lo que nos parece más digno de subrayar, por el momento, acerca de la facultad de juzgar y de su libre ejercicio, apenas comenzado a estudiar de forma aislada, es su virtualidad de profundización en las condiciones de posibilidad que sostenían los discursos constituidos por las otras dos facultades superiores de conocer. Parece que una tercera *Crítica* solicita, así, una dilucidación de las oscuridades acerca de lo que se ha venido denominando facultad en referencia al entendimiento y a la razón, en la que no puede dejar de resonar la *dynamis* griega, formando parte de la búsqueda del primer cimiento (*erste Grundlage*) de su asentamiento que proyectaba el *Prólogo* de la *Crítica del Juicio*. Una nueva experimentación crítica restituye, pues, el pensamiento a su esencia mediante aquello que lo toma a su cuidado, a saber, la facultad de juzgar. En este sentido, la finalidad que descubrimos en la naturaleza dispuesta para ser conceptualizada, clasificada y especificada mediante nuestro Juicio, y sobre cuya forma reflexionamos al descubrir lo bello, será heraldo de la estructura de la libertad hacia la que señala este último ejercicio crítico, en el que términos que ya tuvieron su espacio de manifestación con ocasión de las dos críticas anteriores, tanto en el planteamiento de la objetividad de las cosas como en el de la dignidad del hombre bajo leyes morales, recibirán una paradójica denominación que apunta a la *liberalidad* con la que serán considerados por un pensar que habilita una ampliación (*Erweiterung*) pluralista de la finitud. Nos parece descubrir así a lo largo de esta última *Crítica* todo un ensayo de retorno al elemento fundante y libre de la razón, lo que podríamos denominar también el camino hacia una fenomenología más originaria, pues el hallazgo de la belleza en las cosas, o, quizás, el descubrimiento de que éstas pueden ser leídas en clave de belleza, nos permite aproximarnos a las mismas de un modo ni conveniente ni adecuado (*schicklich*) para conocimiento, pero sí seguramente para la ganancia de su propia esencia fenoménica. Este trabajo sólo podrá acometerlo el Juicio, en cuanto *fuerza de juzgar*¹, lo que le

¹ F. Duque ha optado por esta interesante y literal traducción del término alemán *Urteilkraft* —vd. extensa nota n° 225 de *La era de la crítica*, p. 125, que citamos en nuestra bibliografía—, que ya comentamos en las observaciones acerca de la traducción castellana de algunos términos relevantes del pensamiento kantiano al final de la *Introducción* del presente trabajo —vd. p. XXIV, nota 2—, ofreciendo una justificación de la significación que la palabra “fuerza” aporta al proyecto crítico kantiano —nos detuvimos en su relevancia con respecto a la determinación de la noción general de *Handlung* en el epígrafe II.1—. “Fuerza”, en la *KrV*, es un predicable y concepto mediador entre las categorías de sustancia y causalidad, de modo que, en virtud de la acción de la fuerza, la

distingue incluso terminológicamente del resto de las facultades, pues se trata esta vez de una fuerza (*Kraft*), noción que le acerca al fondo que alberga la *potencia*, la *esencia posibilitante* de toda facultad, por su propia naturaleza carente de esfera propia. En ello observamos, no la génesis en clave schilleriana de una libertad estética, sino una suerte de elección de la libertad como hilo conductor —que ilumina a la *Critica del Juicio* en cuanto ejercicio de puesta en libertad (*freilegen*), de *liberalidad* de la razón— de un retorno hacia el fundamento de la metafísica.

La escuela leibniziano-wolffiana localizaba la belleza en aquello cuya posibilidad podía ser explicada por un concepto determinado —y, en este sentido, capaz de determinar lo que deba ser—, de ahí que residiera en una manifestación confusa y sensible de la adecuación de una cosa a un fin determinado, que sólo podía hallar su verdad en la distinción intelectual, grado superior de la claridad de las nociones. Frente a esta propuesta, la puesta en juego kantiana de un juicio estético reflexionante, a saber, entre el mero juicio de los sentidos —sometido al imperio del encanto y la emoción— y un juicio intelectualizado de belleza —en el que deberemos detenernos de la mano de la *belleza fijada*—, basado en la noción de perfección, advierte de la pertenencia de la reflexión estética a un retorno al fundamento de la objetividad misma, en sus dos modos de validez, que se cifrará en el descubrimiento de un nuevo modo de relacionarnos con las cosas, esta vez no reglado por una estética transcendental y más originario que la fenomenología establecida por la analítica del entendimiento puro. Nos ha parecido encontrar, en este sentido, un muy oportuno apunte kantiano acerca de lo que la investigación de las posibilidades de una facultad como el Juicio aporta al conocimiento de qué sea propiamente una facultad. Se trata de apenas una frase que subraya magníficamente su destinación transeúnte:

«Para tener derecho a pretender la aprobación universal para un juicio del Juicio estético, que descansa sólo en fundamentos subjetivos, basta admitir: primero, que en todos los hombres las condiciones subjetivas de esta facultad, en lo que concierne a la relación de las facultades de conocimiento, puestas en actividad en ella, con un conocimiento en general, son idénticas; lo cual tiene que ser verdad, pues, si no, los hombres no podrían comunicarse sus representaciones ni el conocimiento mismo» [subrayado nuestro]¹.

No puede dejar de interesarnos muy concretamente el hecho de que las fuerzas o facultades de conocimiento resulten puestas en actividad y, de ahí, en un libre juego, *en la facultad radicalmente mediadora* del Juicio, que es señalada como un espacio matricial de

sustancia podrá presentarse en efecto como lo causal —*vd. KrV*, A 204/B 250—. «*Conocemos la sustancia en el espacio solamente a través de las fuerzas*», *vd. op. cit.*, A 265/B 321, en lo que Duque reconoce una analogía con la reflexión del sujeto, pues éste también se reconoce a sí mismo, de un modo especialmente claro, mediante sus propios juicios —lo que podemos poner en relación con la reflexión de Arendt sobre el *eme emautó* y su relevancia para la acción humana—. El uso de la noción de fuerza podría señalar, pues, el habitar del hombre en una sollicitación, que le atrae, para que haga uso de su razón, para que se convierta, en definitiva, en un ser mayor de edad —de ahí, la pertenencia del Juicio a la pregunta *¿qué es el hombre?*—. En el descubrimiento de esta facultad, fuente también de un conocimiento *ex principiis*, tendrá un papel relevante el Juicio, en su respecto originario reflexionante, como paso previo al descubrimiento, en el plano práctico, de *sí mismo* como un ser capaz de moralidad. Remitimos igualmente a las observaciones de A. Philonenko —en *Science et opinion dans la Critique de la faculté de juger*, pp. 82-4, en D. Janicaud (ed.), *Sur la troisième Critique*, incluida en nuestra bibliografía— acerca de la estrecha relación entre el Juicio y el sentimiento de la *vida*, en cuanto *fuerza* expansiva que constituye algo así como la unidad sintética de un movimiento centrífugo (*Ergießung*) y centripeto (*Hemmung*).

¹ *Vd. KU*, § 38, A 149/B 151, nota: «*Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: i) Bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nichts mitteilen könnten*».

acogida, y probablemente, en virtud de su peculiar relación con el resto de las facultades, como *espacio del pensar*. Si la demostración de todo ello depende de una investigación incapaz de subsanar plenamente la complicación (*Verwicklung*) con la que la naturaleza misma ha revestido este problema, como es el caso, quizás estemos autorizados, para referirnos a la kantiana facultad de juzgar, a recurrir a las elocuentes palabras de Heidegger dirigidas al pensador Σκοτεινός, a saber, «*el más oscuro porque piensa preguntando en dirección al despejamiento*»¹.

¹ *Vd. M. Heidegger, VA, cap. 11, Aletheia-Heráclito/frag. 16.*

VI.1.3 De una virtualidad del Juicio para alcanzar una nueva perspectiva de la presencia de las cosas de la naturaleza: la belleza libre como hilo conductor del respecto de la libertad como dejar-ser (*sein lassen*).

Constituye una parte esencial de la lectura de la cuestión de la libertad en el pensamiento kantiano que aquí presentamos la propuesta de una lectura de la *Crítica del Juicio estético* que dé prioridad a la enseñanza ontológica que encierra especialmente esta parte de la última *Crítica*, la cual contribuye a lo que —dado el estado actual de la literatura académica— ya no estará de más bautizar como una *fenomenología de la forma*, desde el momento en que posee la peculiaridad de conducir a los juicios hasta un estado de suspensión del *interés* en la existencia del objeto que nos retrotrae hacia las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad en general, antes de que las cosas queden determinadas como tal o cual objeto. Para ello, será recomendable guiarnos por la argumentación kantiana y partir de la distinción entre los tres géneros de satisfacción, a saber, lo agradable, lo bello y lo bueno, de modo que la complacencia (*Wohlgefallen*) en lo bello salga a relucir como la única libre de todo interés y, así, pase a identificarse con el favor (*Gunst*), a saber, la única complacencia libre (*freie Wohlgefallen*). La inclusión de una exigencia que conduce a desprenderse de todo interés, incluso del más elevado, en la relación que enlaza al sujeto y al objeto bello, obliga —si es que se la quiere calibrar en su completo alcance— a descubrir, más allá de la significación que a primera vista pudiera adscribirsele, una apelación a la *libertad* del enjuiciar del sujeto, por medio de la cual el ánimo humano se encontrará por primera vez —en el camino crítico— en condiciones de contemplar algo así como el mundo en su surgimiento, sin que concepto alguno haya determinado de antemano su eclosión —«sin fijar de antemano su esperanza» (Gramont)—. A medio camino entre la yerma indiferencia y la determinante espera, el que enjuicia de un modo desinteresado no espera *nada*. Pero precisamente de esa ausencia de propósito y previsión se derivará un insólito placer, desconocido para la espera que dispone y determina un modo de consideración del ente y su espacio de manifestación¹ —es un juicio determinante el que se encuentra siempre a la base del placer interesado—. Debe repararse en que

¹ Nada de extraño tendrá el recuerdo de las tan enjundiosas como manidas observaciones de M. Heidegger acerca de la ganancia ontológica de la actitud de desinterés con respecto a nuestra experiencia de los entes —que sólo por ellas merecería un puesto de honor entre los lectores de *KU*, a pesar del ostracismo al que somete a las manifestaciones de la libertad en otros lugares de esta misma obra—, lo que le convierte paradójicamente en el más elevado interés, prácticamente concentradas en el primer volumen del *Nietzsche*, *vd.* pp. 129 y 133. Heidegger denomina al *libre favor* con el que observamos la naturaleza el esfuerzo supremo de nuestra esencia a favor de la restitución de lo que en si tiene una dignidad propia, acerca de lo que nos detendremos un poco más adelante; *cfr.* G. Steiner, *M. Heidegger*, p. 84: «El desinterés es, por lo tanto, la modalidad más elevada del cuidado», y M. Blanchot, *L'entretien infini*, p. 560: «El desinterés —categoría esencial del juicio de gusto después de Kant y Aristóteles— significa que el acto estético no debe fundarse sobre interés alguno, si quiere producir uno que sea legítimo. Interés desinteresado», obra en la que más adelante se señalará la relación del desinterés con los motivos de lo neutro y el *desobramiento* (*desouvrément*), p. 602s; *cfr.* asimismo los comentarios de J. Taminiaux al pasaje de p. 129 del tomo I del *Nietzsche* en *La nostalgie de la Grèce...*, pp. 38-40; *cfr.* H. Birault, *op. cit.*, pp. 217-9, que enlaza el desinterés kantiano con el dejar-ser heideggeriano; *cfr.* R. Guilead, *Être et liberté, une étude sur le dernier Heidegger*, p. 146s, el cual sugiere una estrecha relación entre la libertad del dejar-ser kantiano y la *Gelassenheit* como meditación heideggeriana acerca de un dejar ser a las cosas en su mera patencia; remitimos igualmente al trabajo de Ph. Lacoue-Labarthe, *La vérité du sublime*, en *Du sublime*, p. 106s. Remitimos —la profusión de citas indica la fortuna de la reflexión kantiana que nos ocupa— a la lectura de la misma sostenida por Hegel —en *Lecciones de estética*, I, pp. 86 y 88-9—, el cual cifra el desinterés en un interés en si y por si mismo, que implica que sujeto y objeto entren en una libertad recíproca inasequible tanto para la actitud teórica como para la práctica, la primera al quedar encerrada en una sumisión del sujeto al objeto, la segunda al permanecer en una relación de sometimiento del objeto al sujeto; *cfr.* A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, pp. 270-3, todas ellas obras citadas en nuestra bibliografía.

el concepto insólito de libertad que nos proporciona el favor nos conduce al verbo *gönnen*, a saber, a un conceder u otorgar que apunta a un *amor no patológico* —pero tampoco práctico¹—, tal y como se observa en el dejar-ser (*sein lassen*) la bella presencia de las cosas desde el desinterés mostrado en su existencia. Así, lo bello nos prepara a amar (*lieben*) algo, a amar incluso el conjunto de la naturaleza en ausencia de interés alguno, que se dispone, entonces, en un plano en el que se brinda como especialmente adecuada (*angemessen*) al ejercicio del pensar. De este modo, nos parece haber desembozado algo así como la encarnación más elevada de la acción, de la *praxis* en sentido kantiano —incluso por encima de la autonomía de la voluntad—, en la que se advierte un desplazamiento de la comprensión de lo práctico desde el plano de la efectividad del sujeto, en tanto en cuanto voluntad, hacia el ser como lo potente (*vermögend*)-posible, que en el pensamiento kantiano culmina con el descubrimiento de una *facultad del favor*. Pero, al lado de este mantenernos atentos a lo que viene, a lo que se presenta como fenómeno, no resulta demasiado difícil resbalar hacia los terrenos más seguros y, sin duda, menos exigentes, de la *pulchritudo vaga*, expresión del velo con el que el comportamiento habitual y normalizado de los hombres cubre su relación con las cosas, negándoles el acceso a una relación más esencial con ellas e impidiéndoles advertir la simplicidad (*Einfalt*) de lo que viene *libremente* a nuestro encuentro —a saber, «*el fenómeno en la dimensión imprevisible de su aparecer*» (Gramont)—. De suerte que se termina bloqueando la experiencia de las cosas desde su modo de ser o hechura (*Beschaffenheit*), sin la mediación de ningún *a priori* que dirija el horizonte de manifestación de las mismas, es decir, sin tener en cuenta su uso (*Gebrauch*) o fin (*Zweck*)², lo que equivaldría más bien a una suerte de subyugación eidética de todo *phainestai* o *scheinen*, de todo advenir a presencia.

En principio, el camino hacia el desinterés no podrá parecer sino una penitencia y desprendimiento, al que sólo con el tiempo la reflexión reconocerá en tanto que acceso a la *naturaleza libre*, manifestada como una belleza que se identifica con una pura apariencia (*reiner Schein*) de las cosas. De esta enseñanza kantiana nos interesará fundamentalmente, dadas las características de nuestro trabajo, aquello que esté en grado de revelar acerca de la concepción kantiana de la libertad, y que quizás podamos adelantar como la ganancia de una nada que rodeando a los entes aparece como la manifestación y respecto más matricial de aquélla³. De

¹ Vd. *KpV*, A 148; cfr. J.-M. Navarro Córdón, *Kant: sendas de la libertad*, p. 30: «[L]a alteridad de la libertad se muestra en cuanto es responsabilidad ante otro “distinto de nosotros mismos y sin embargo siéndonos íntimamente presente” (*von uns selbst unterschieden, aber uns doch innigst gegenwärtigen*) (MS., VI, 438-440). Ser libre sigue siendo autonomía, mas sólo puede serlo propiamente en el libre sometimiento a la soberanía de la ley de la razón y a lo sagrado en el hombre que ella revela [...]. Pero esa relación de alteridad, propia de la libertad, y más atrás mencionada, no es sin más y sólo de sometimiento, ni constrictiva por su carácter debitorio, sino que comporta también amor, pues, como se lee en *Die Religion...*, “en el fin, aunque le sea propuesto por la mera razón, busca el hombre algo que pueda amar” (Relig., VI, 7). Pues no otra cosa que amor es “la entrega total y libre de la totalidad de los propios fines a los fines de otro ser” (MS, VI, 401). Alteridad, amor y, por tanto, sentimiento van entrelazados en el acto de libertad: libertad como entrega».

² Vd. *KU*, § 22, *Allg. Anm.*, A 69/B 70-A 70/B 71.

³ Recordemos, en este sentido, la definición heideggeriana del Claro (*Lichtung*) en *UkW*, p. 41: «En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos». Proponemos asimismo la lectura de las siguientes líneas de Schiller —carta de Körner, 23-II-1793, ed. cast. citada de sus *Escritos de estética*, p. 32— en las que anuncia la tarea de demostrar que la aparición de la belleza, a saber, el puro *Schein* de las cosas se identifica con la libertad de las mismas: «[H]ay un modo de representación de las cosas tal que en él se abstrae de todo lo demás, y se atiende meramente a si aparecen libres, esto es, determinadas por si mismas. Este modo de representación es necesario, pues emana de la esencia de la razón, que en su uso práctico exige ineludiblemente autonomía de las determinaciones. Que aquella propiedad de

alguna manera, el rendimiento fenomenológico de la reflexión libre kantiana supondrá una suerte de profundización transcendental en los mismos postulados del pensar empírico, que no debe incurrir en ningún caso en *la muerte de la filosofía* que promete todo espíritu visionario¹, sino que más bien tendrá que aproximarnos al respecto fundamental de la libertad en el plano estético, a saber, en cuanto naturaleza que se entrega libremente a un ánimo contemplativo que la toma con un *libre favor* (*freie Gunst*). Nos parece que precisamente esa remoción de las condiciones fenomenológicas —no en vano conciernen a la presencia, a la manifestación de las cosas— establecidas por las obras críticas anteriores a la *Crítica del Juicio* traza el tramo que le corresponde a esta última *Crítica* en la fundamentación de la metafísica, desplegándose como una suerte de re-delimitación, en clave subjetiva, de la verdad transcendental, lo que seguramente —en un gesto que ya anunciábamos un poco más arriba— conduzca a observar la *libertad* como su auténtica esencia². No faltan precedentes en el estudio de las consecuencias de ese ensayo de dejar-ser (*sein-lassen*) a las cosas que advertimos en la demora de la reflexión libre en la *forma* del objeto denominado bello, interpretado como un retrotraerse de las fuerzas de nuestro ánimo hasta aquel punto específico del que brota toda estructura que reconozca algo *como (als)* algo, es decir, toda estructura judicativo-veritativa. En las páginas que siguen intentaremos dibujar el alcance ontológico del desinterés en lo bello, de modo que comenzaremos enumerando las consecuencias del primer momento de la exposición de un juicio de gusto, así como analizando en qué consista propiamente el *observar* y *notar* una finalidad formal y subjetiva en la naturaleza, es decir, lo esencial del tercer momento de esa misma exposición. Creemos que el emplazamiento del tratamiento de los dos momentos intercalados entre los dos mencionados, a saber, los correspondientes a la cantidad y la modalidad, hasta el epígrafe VI.1.5, queda suficientemente justificado en virtud del hecho de que ambos señalan hacia otro orden de problemas, a saber, la exacta localización transcendental de los juicios de gusto en el espectro total de las legislaciones de la razón.

las cosas que designamos con el nombre de belleza sea una y la misma con la libertad en la aparición todavía no está probado en absoluto; y éste debe ser desde ahora mi cometido».

¹ Un primer acercamiento entre el desinterés kantiano y la *epokhé* husserliana lo encontramos en *L'imagination* de J.-P. Sartre, p. 150, nota; cfr. O. Chédin, *Sur l'esthétique de Kant*, pp. 219-221; Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, donde, después de describir la actitud natural del yo en términos de interés en el mundo, define el yo fenomenológico en tanto que *uninteressierter Zuschauer*. Sin duda alguna resulta enormemente interesante un replanteamiento del alcance del desinterés kantiano en lenguaje fenomenológico, pero —como bien apunta Gramont, *op. cit.*, 180, nota 1—, si bien Husserl ofrece prioridad evidente a un vocabulario de la conciencia y sus grados de certeza, Kant desconectarán también esos cauces para descubrir mediante el sentimiento un acontecimiento libre en el ánimo, a saber, el libre juego de las facultades; cfr. P. Ricoeur, *Kant et Husserl* y J. Patocka, *Introduction a la phénoménologie de Husserl*, p. 205s. —consultar nuestra bibliografía—.

² Nos parecen enormemente aclaratorias al respecto las siguientes líneas de R. Legros, en su artículo *La "beauté libre" et le phénomène en tant que tel* —vd. nuestra bibliografía—, p. 611: «[E]sta verdad científica, objetiva, supone una verdad más profunda o más inicial. Más originaria que la aplicación de conceptos a una multiplicidad intuitiva, la acogida de lo que se presenta a los sentidos, de lo que se da para ser visto. Más originaria que el conocimiento, que la voluntad, que la sensibilidad empírica, el aparecer como tal, reducido más tarde por el conocimiento a un dato de la sensibilidad empírica, a una pura multiplicidad sensible, pero que se manifiesta primero como una "forma", una "finalidad sin fin". Este aparecer que excede todo saber y anticipa toda sensibilidad empírica, el aparecer como tal, el fenómeno en tanto que tal —lo que Kant denomina la "forma" del objeto de la intuición— eso es la "belleza libre"».

VI.3.1 El sentido y alcance del desinterés en lo bello: el libre dejar-ser a las cosas de la naturaleza.

Según pone de manifiesto la ordenación argumentativa de una *Crítica del Juicio estético*, en primer lugar, nos las habremos con la tarea de una resolución y despliegue (*Auflösung*) del juicio de gusto en los momentos y elementos que lo componen, para pasar con posterioridad al ensayo de una regresión (*regressus*) hacia sus condiciones de posibilidad —que anunciará la pregunta acerca de la posibilidad de los juicios estéticos *a priori*—, a la que, como veremos, deberá dar cumplida respuesta una *deducción* de la legitimidad de la validez universal subjetiva de los mismos. A lo largo de las páginas anteriores hemos recorrido cómo el juicio estético reflexionante había quedado desvinculado de todo juicio de conocimiento, lo cual en nada impide —lo que pasa ahora a ser el centro de nuestra atención— que el análisis de los juicios de gusto, en tanto que pertenecientes al enjuiciamiento acerca de lo bello, descansen en la guía (*Anleitung*) proporcionada por las funciones lógicas del juzgar. Parece que la clave de la discusión se encuentra encerrada en la siguiente nota:

«La definición del gusto que se pone aquí a la base es: que es la facultad de enjuiciar lo bello. Lo que se exija, empero, para llamar bello un objeto tiene que descubrirlo el análisis de los juicios de gusto. Los momentos a los cuales ese Juicio atiende en su reflexión los he buscado guiándome por las funciones lógicas del juzgar (pues en el juicio de gusto está contenida siempre, a pesar de todo, una relación con el entendimiento). He tratado primero los de la cualidad, porque el juicio estético sobre lo bello toma en consideración primeramente a ésta»¹.

Una vez realizada esta aclaración metodológica, podrá afirmarse, en primer lugar, que la exposición de los juicios de gusto comenzará, pues, por el momento de la cualidad, en virtud de la radical *epokhé* estética que introduce el desinterés que le caracteriza, al que en el fondo remitirán el resto de respetos siguientes —tal y como explicita el mismo texto—. En segundo lugar, debe señalarse que los juicios de gusto mantendrán una significativa relación con el entendimiento —recordemos al respecto la definición de la belleza como presentación en la bella figura de un concepto indeterminado²— que aparece bajo el signo de lo hipotético, tal y como quizás pueda clarificar la afirmación kantiana, según la cual, para distinguir si algo es o no digno de la atribución de belleza, debe poder referirse su representación, no mediante el entendimiento al objeto para conocerlo, sino mediante la imaginación —quizás ligada al entendimiento— al sujeto y al sentimiento de placer o displacer del mismo. Nos parece advertir en esta localización del entendimiento, en un lugar y una función no legisladora, el fundamento de la salvaguarda de la riqueza de *sentido* a la que da paso lo bello. Para descubrirlo deberemos remontarnos hasta el reverso subjetivo y posibilitante del conocimiento —el plano donde hay en general conocimiento—, donde, podemos adelantar, que se gana en expresión lo que se pierde en determinación cognoscitiva. Así, la naturaleza y el arte bellos se resolverán en un conjunto de signos que el sentimiento acoge y recibe, pero que, desde el punto de vista de lo sensible —en el

¹ Vd. KU, § 1, BA 3, nota: «Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: daß er das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei. Was aber erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muß die Analyse der Urteile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urteilstkraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich, nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt».

² Vd. KU, § 23, A 74/B 75.

sentido acuñado por los *Fortschr.*—, se muestra como una palabra demasiado rica o demasiado pobre para ser proferida¹.

De esta manera, el juicio de gusto da lugar a una importante modificación en la relación que enlaza a la imaginación y al entendimiento, que en su enlace para conocimiento los acordaba según reglas, si bien esa modificación del enlace no impedirá que pueda tomarse como guía a las funciones lógicas del juzgar. En efecto, por muy original que sea un juicio, no deja de constituir una estructura predicativa y veritativa, aunque en el caso del juicio de gusto ésta será ante-predicativa y ante-veritativa, que como tal referirá una representación a algo, en el caso que nos ocupa, al sujeto y su sentimiento vital, por lo que su fundamento de determinación será subjetivo. Por lo tanto, el estudio de los diferentes momentos de análisis del juicio estético reflexionante partirá desde la *lógica general*, que limita su examen a la diferencia entre los juicios desde el punto de vista de la simple forma, lo que permitirá descubrir en un principio los cuatro momentos principales de la cualidad, cantidad, relación y modalidad —según el orden exigido por los juicios de gusto—, que anunciarán la determinación de otras tantas especies diferentes de juicios, en los que descubriremos cuatro maneras diferentes de unir representaciones en una conciencia². La filosofía transcendental distinguirá entre una unidad meramente subjetiva y otra objetiva de las representaciones, de modo que, así como un juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteil*) no será aún un juicio de experiencia (*Erfahrungsurteil*), en la medida en que carece de una referencia a las condiciones de universalidad de las que se ocupa el entendimiento, un juicio estético de los sentidos no será tampoco un juicio de gusto —y a diferencia de lo que ocurre en el primer caso, nunca podrá serlo, ya que el juicio de gusto no implica, como lo hace el juicio de experiencia, un proceso hacia la objetividad, sino que acoge la manifestación más transitoria de la libertad—, puesto que el primero carecerá de las condiciones de universalidad en sentido subjetivo, es decir, de la *validez universal subjetiva* (*Allgemeingültigkeit*) y de la *necesidad ejemplar* (*exemplarische Notwendigkeit*)³, en todo caso *a priori*, sobre las que se funda el juicio estético de reflexión. Así pues, del mismo modo en que las categorías hacen uso de las funciones lógicas del juzgar, dotándoles de una aplicación objetiva, para conocer objetos dados en la

¹ Vd. H. Birault, *op. cit.*, p. 211: «Es de todo punto importante que el juego de la imaginación libre en tanto que tal se dé como estando quizás unida al entendimiento. Unión necesaria y necesariamente hipotética. ¿Por qué? Porque el entendimiento dice el sentido que hay en la belleza como un florecimiento de sentido en lo sensible. Presentimiento de un sentido que no debe ser jamás fijado. Emergencia de un sentido, quizás del Sentido, es decir, de la verdad más secreta de la cosa y del mundo al que pertenece. Pero no es necesario que podamos saber alguna vez cuál es el sentido». En lugar de partir de la contribución de la reflexión al sentimiento de placer y displacer, puede partirse del juicio lógico, objetivo, para mostrar cómo éste puede desembocar en el desbordamiento de un placer de la reflexión, tal y como lleva a cabo Arendt en la XII conferencia de su obra sobre la filosofía política de Kant —vd. nuestra bibliografía—, p. 106; cfr. O. Chédin, *op. cit.*, p. 45: «Es sólo por analogía que puede hablarse de un “juicio estético de reflexión”, puesto que en rigor no hay juicio, sino una reflexión que se experimenta como un juicio: no conoce la unidad, encierra una armonía».

² Vd. *Logik-Jäsche*, §§ 19-20; cfr. *Proleg.* § 22, A 188. La insatisfacción kantiana con la definición escolar de juicio, en cuanto representación de una relación entre dos conceptos que no indaga en el fundamento de la misma, denuncia fundamentalmente la indeterminación en la que se deja a esta relación. Una serie de textos pertenecientes a la *Deducción de las categorías*, en sentido *metafísico* y *transcendental*, puede clarificar el camino elegido para modificar tal definición —cfr. § 10, A 79/B 104, § 14, B 128—, que culminará en la convicción de que el juicio ya no es una acción propia y exclusiva del entendimiento, sino de la subjetividad finita, en tanto que *synolon* de intuición y concepto; vd. § 19, B 141: «[O]bservo que un juicio no es más que la manera de reconducir conocimientos dados a la unidad objetiva de *apercepción*. A ello apunta la cópula “es” de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la *apercepción* originaria y la necesaria unidad de las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico y, por tanto, contingente»; cfr. M. Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser*.

³ Vd. *Proleg.*, § 18; vd. *KU* §§ 8 y 18.

experiencia, la reflexión libre retomará a estas últimas con el propósito de adscribirles una nueva significación, esta vez en clave subjetiva, iniciando una ocupación armónica (*harmonische Beschäftigung*) con el entendimiento que revertirá fundamentalmente sobre el sujeto y su principio vital, si bien al mismo tiempo esa unanimidad (*Ein-hell-igkeit*) entre ambos nos capacitará para alcanzar la experiencia de un Claro (*Hell*) de las cosas que las permite ser lo que son y da fe del trabajo fenomenológico que la *Crítica del Juicio estético* pone en juego¹. Por otra parte, lo que en una representación de un objeto dado se presenta como su modo de ser o hechura (*Beschaffenheit*) será justamente lo que en ella se refiere al sujeto, a diferencia de su validez lógica (*Gültigkeit*), a saber, lo que la representación determina acerca del objeto. En vista de lo anterior, habrá un sentido de lo estético —que ya venían preparando las distinciones transcendentales que comentamos al inicio de este capítulo— que escape a aquello que, en unión con una analítica del entendimiento puro, constituye las leyes transcendentales de la experiencia. Tal reducto subjetivo, que no será otro que el *sentimiento de placer y displacer*, encontrará inteligibilidad sólo en la medida en que venga a determinarse según las funciones lógicas del juzgar, por lo que a su forma se refiere, y, así, cada momento de la definición de la belleza suministrará un elemento conclusivo de su determinación en referencia a una característica del sentimiento, a saber, se trata de hacer presentable (*vorstellig machen*)² el desinterés, la universalidad sin concepto, la finalidad sin fin y la necesidad subjetiva del juicio de gusto, un proceso que más adelante habrá que recorrer con respecto a la satisfacción en lo sublime. Esta concordancia mostrada por la representación por parte de la imaginación en relación al negocio del entendimiento, a saber, el establecimiento de las condiciones de universalidad, permitirá a este último recuperar una presencia de “lo subjetivo” dotada de un carácter contemplativo y albergante de sentido, que pasará del lado de la iniciativa de la facultad de juzgar, bajo el aspecto que nunca dejó de tener, por muy embozado que estuviera, a saber, el reflexionante³.

En la medida en que la facultad de juzgar, teniendo en cuenta en su reflexión a la función lógica del juicio de limitación —aquél en el que nos detuvimos en el apartado I.3.1 de nuestro trabajo, en virtud de su utilidad para pensar el concepto problemático de nómeno—, se dirige a

¹ E. Escoubas, en su *Imago mundi*, repara en la interesante relación entre la concepción más originaria de la verdad transcendental que se observa en la *KU* y algunas nociones acuñadas en esta obra para exponer y justificar a los juicios estéticos de reflexión, como *Einheitlichkeit*, *Einfalt*, *Stimmung*, las cuales remiten, a su vez, a una suerte de *Offenheit*, la nada que permite el venir a manifestación de todos los objetos, que constituiría el espacio ontológico propio de esta tercera *Crítica*, franqueado por la facultad de la imaginación, que, por lo tanto, no estará de más tildar de facultad de la *Diferencia ontológica* en sentido crítico, vd. *Imago mundi*, pp. 67-8.

² Vd. *KU*, § 24, A 78/B 79.

³ Consideramos apropiado remitir en este punto al estudio interpretativo de L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, que incluimos en nuestra bibliografía, p. 88; cfr. *KU*, § 15, A 47-8/B 48: «En cambio, si se quisiera dar el nombre de estéticos a conceptos confusos y al juicio objetivo que en ellos se funda, tendríamos un entendimiento que juzga sensiblemente, o un sentido que representa sus objetos mediante conceptos, ambas cosas contradictorias entre sí. La facultad de los conceptos, sean confusos o claros, es el entendimiento, y aunque el entendimiento tiene también parte en el juicio de gusto como juicio estético (como en todos los juicios), la tiene, sin embargo, no como facultad del conocimiento de un objeto, sino como facultad de determinación del juicio y su representación (sin concepto), según la relación de la misma con el sujeto y el sentimiento interior de éste, y en cuanto este juicio es posible según una regla universal»; vd. *KU*, *Einl.*, VII, A XL/B XLII-A XLII/B XLIV, donde encontramos la argumentación de que el juicio estético reflexionante no es ningún juicio de conocimiento, mediante el deslindamiento de la forma de la finalidad de los objetos —descubierta por la reflexión— con respecto a la fenomenicidad de éstos según las formas puras *a priori* de la *Estética transcendental*; asimismo —en *op. cit.*, § 15, A 45/B 45-6—, encontraremos una distinción entre el enjuiciamiento de la finalidad objetiva de las cosas y “lo formal” en la representación de una cosa, en cuanto concordancia de la multiplicidad para la unidad, una unidad indeterminada.

la forma del objeto en la que consiste la delimitación (*Begrenzung*) del mismo, con lo que decide su independencia con respecto a la mera sensación y al concepto determinado, el momento de la *cualidad* será el primero que habrá de tener en cuenta el juicio de gusto, pues su partida de nacimiento no es otra que el *desinterés* con respecto a la existencia del objeto. Nos proponemos justificar la decisiva función que atribuimos a la tercera *Crítica* en relación al problema de la metafísica en el pensamiento kantiano desde la firme creencia de que el descubrimiento de la forma bella por parte de una economía de facultades muy determinada se compadece con el hallazgo de la *libertad* de la manifestación de las cosas, en virtud de una suerte de fenomenología de las cosas habilitada por el proceso hacia atrás, por el desandar y desvincularse (*ent-binden*) emprendido por las facultades que configuran el libre juego, que impulsa una actitud de desinterés. A la vista de los resultados suministrados por una *Crítica del Juicio* con respecto a la comprensión de las condiciones del tránsito de lo sensible a lo suprasensible, no deberá confundirse a la *Schopenhauer* o a la *Basch* esta ausencia de vinculación de lo objetivo por parte de la reflexión con una mera indiferencia, sino que más bien habrá que ponerlo en relación con un ahondamiento en las posibilidades originarias de la forma, siguiendo, una vez más, el ejemplo del crítico que se dispone a deslindar una doctrina de la felicidad de la doctrina de la libertad. Recordemos que lo que conducía a ese trabajo de químico no era ningún ascetismo ético, dado que la mortificación de la carne no tiende a la virtud ni al sincero arrepentimiento moral, sino un deseo de traer a la luz la diferencia entre conceptos y principios provenientes de fuentes heterogéneas. La presencia de todo *inter-esse* remitirá a una satisfacción vinculada (*verbunden*) a la existencia de un objeto. En efecto, un juicio de gusto en el que participa el más mínimo interés, será parcial (*parteilich*) y no puro:

«Cada cual tiene que confesar que el juicio sobre belleza en el que se mezcla el menor interés es muy parcial y no es un juicio de gusto puro. No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer en este respecto totalmente indiferente, para llevar el papel de juez en cosas de gusto»¹.

Este pasaje puede servirnos de tránsito para tratar más de cerca las posibilidades que alberga la pura contemplación desinteresada y la satisfacción (*Wohlgefallen*) a ella unida con respecto a la vinculada a un interés que únicamente puede reducirse a dos clases, a saber, lo agradable y lo bueno. Y es que no es posible enlazar directa y universalmente una satisfacción de la sensación con un determinado placer, pues ello equivaldría a una equiparación del sentido y alcance de las impresiones sensibles, determinantes de la inclinación, de la ley de la libertad que determina la voluntad y de la reflexión sobre la forma final de un objeto que realiza el Juicio, a saber, vendría a negar que podamos, en nuestra relación con las cosas, salir del circuito que nos lleva a apreciarlas (*schätzen*) según el valor (*Wert*) que prometen. Frente a esta desprejuiciada nivelación, la *Crítica* había aislado de la definición amplia de la sensación un sentimiento de placer y displeacer —en lo que nos detuvimos en VI.1.1—, por medio del cual y su carácter tautegórico el objeto (*Gegenstand*), que en sí puede ser objeto de conocimiento, es considerado como un objeto (*Objekt*) ya no susceptible de conocimiento alguno. Así, cuando es la mera sensación, y no la reflexión, la que determina mi relación con el objeto y su representación, por la que lo declaro *agradable*, la satisfacción ahí sentida presupondrá la relación de la existencia de

¹ Vd. KU, § 2, BA 6-7: «Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache angenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen».

aqué! con mi estado físico —lo que evidentemente desemboca en algún tipo de interés—, de modo que no encontraremos en la representación de la cosa gusto (*Geschmack*), sino más bien deleite (*Vergnügen*), ni mostraremos aplauso (*Beifall*) hacia el juicio de la misma, sino más bien inclinación (*Neigung*). La inclinación al goce (*Genuß*) que encierra el deleite anulará, así, la determinación de todo juicio, en una misma quiebra del juzgar que alejará la definición del juicio de gusto de la presencia del encanto (*Reiz*) y la emoción (*Rührung*). La sensación que obtenemos por el contacto de alguno de nuestros sentidos con un objeto no podrá ser universalmente comunicable, ni, por lo tanto, podrá aspirar a contar con ninguna validez *a priori*, es decir, con ningún *sentido común* que nos permita suponer que podemos compartir esa sensación con todo ser racional finito, algo en lo que se detiene precisamente la prueba que decide acerca de la validez *a priori* de los juicios de gusto:

«Cuando la sensación, como lo real de la percepción, es referida al conocimiento, llámase sensación de los sentidos; y lo específico de su cualidad sólo se deja representar de modo completo como comunicable de idéntico modo si se admite que cada cual tiene un sentido igual que el nuestro: esto no se puede, empero, presuponer, de ningún modo, de una sensación de los sentidos. Así, a quien falte el sentido del olfato, no podrá comunicarse esa especie de sensación; y, aunque no le falte, no se puede estar seguro de que tenga exactamente la misma sensación de una flor que nosotros tenemos de ella. Mucho más alejados aún debemos, empero, representarnos a los hombres en consideración al *agrado* o *desagrado* de la sensación del mismo objeto de los sentidos, y es totalmente imposible exigir que el placer, en tales objetos, sea compartido por cada cual. El placer de esta especie, ya que viene al ánimo mediante el sentido y en él estamos, pues, pasivos, puede llamarse *placer del goce*»¹.

Por otro lado, cuando declaramos que algo es *bueno*, ya sea como medio para algo —desde la mera pragmática—, ya sea como un fin en sí mismo —desde una perspectiva moral—, la satisfacción que conseguimos con ello no deberá ser confundida con un mero placer del goce (*Lust der Genuß*), pues se trata de un placer experimentado en la propia espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) y su conformidad con lo que manda la razón —en lo que viene a ser una finalidad legal (*gesetzliche Zweckmäßigkeit*)—, la cual le convierte en algo universalmente comunicable². Lo agradable duradero, es decir, la satisfacción patológicamente condicionada, mediante la actuación de estímulos (*Anreize*) y lo bueno, en cuanto satisfacción pura práctica, no podrán coincidir sin más, pues para que lo primero se denominara bueno tendría que ser conducido, mediante el concepto de un fin, bajo principios de la razón³. Sin embargo, lo agradable no se hace esperar y place siempre de manera inmediata y, con frecuencia, lo que deleita de ese modo, considerado inmediatamente por la razón, más bien disgusta (*mißfällt*). Pero, a pesar de las diferencias que las separan, ambas especies de satisfacción, a saber, lo agradable y

¹ Vd. KU, § 39, A 151/B 153: «Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnis bezogen wird, so heißt sie Sinnesempfindung; und das Spezifische ihrer Qualität läßt sich nur durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen, wenn man annimmt, daß jedermann eine gleichen Sinn mit dem unsrigen habe: diese läßt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden; und selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eben desselben Gegenstandes der Sinne vorstellen, und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, daß die Lust an dergleichen Gegenständen von jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüt kommt und wir dabei also passiv sind, die Lust des Genusses nennen»; cfr. KrV, *Anticipaciones de la percepción*, B 207-8; cfr. MS, *Introd.*, I, p. 212.

² Vd. KU, § 39, A 152/B 154.

³ Vd. op. cit., § 4, BA 12.

lo bueno, comportan una vinculación con algún interés, que las incapacita para hacerse cargo de una función fenomenológica como es la del *dejar-ser* que desempeña el Juicio en su reflexión libre. Por ello, entre ambos vendrá a interponerse el *gusto*, como huella del pasado común de ambas, pero no identificable con sus respectivas exigencias, que, sin pertenecer concretamente a ninguna de las esferas legislativas de la razón¹, contará, sin embargo, con significativas consecuencias en relación al vínculo establecido entre ambas, en cuanto partes teórica y práctica de la razón.

El placer de la reflexión (*Lust der Reflexion*), por el contrario, acompaña (*begleiten*), en ausencia de todo fin o principio director, la aprehensión (*Auffassung*) de un objeto mediante la imaginación en un juego libre con el entendimiento que habilita un proceder (*Verfahren*) del Juicio, a saber, su ejercicio determinante, de modo que nuestro ánimo (*Gemüt*) no puede dejar de sentir (*empfinden*) con placer un semejante estado de representación (*Vorstellungszustand*)². Lo que el Juicio lleva cabo más bien será un enlace (*Verbindung*) de la *hechura* del objeto, enjuiciado a-cognoscitivamente, con el sentimiento de *placer* del sujeto. No se dirigirá, pues, ni a conceptos, ya que no pretende alcanzar conocimiento alguno, ni a la mera afección de nuestros sentidos por las cosas. Si recordamos un importante paso expuesto un poco más arriba, la definición transcendental del placer y el displacer hacia abstracción de su relación con lo agradable, lo bello y lo bueno, pues se trataba, como vimos, de remitir las manifestaciones empíricas del placer a una facultad superior de conocer. Entre ellas, sin duda la que mejor se dirige al hombre considerado no sólo en cuanto *ser racional* finito, sino en cuanto hombre (*Mensch*), será el placer sentido (*empfinden*) en lo bello, en el que la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) se muestra como una suerte de punto de concentración de las diferentes fuerzas que constituyen lo humano, entre las tendencias sensibles, que dan fe de su naturaleza fenoménica, y la apelación (*Aufruf*) a su destinación suprasensible moral, y, así, como espacio de manifestación de los pliegues y despliegues de la imaginación en los que sentimos el transcurrir de nuestra existencia.

Las observaciones con las que hemos procedido a distinguir las diferentes especies de satisfacción conciernen a lo que el descubrimiento de la belleza y los juicios de gusto tienen de necesario estudio subjetivo, sin embargo, desde un respecto de alcance más fenomenológico, encontramos —si lo enlazamos con el recorrido que llevamos hecho—, en el retorno de la reflexión a las condiciones de posibilidad de toda *Erscheinung*, algo así como una redelimitación de la verdad transcendental, en cuanto develamiento de posibilidades fenomenológicas que permanecían embozadas desde la perspectiva teórico-cognoscitiva de la razón³. Si este

¹ G. Lebrun ha reparado, de un modo que nos parece totalmente acertado, en las afirmaciones kantianas del gusto — en una denominación paradójica— como una moralidad de la apariencia externa, *vd. op. cit.*, p. 317: «*La libertad de indiferencia del sujeto estético, si se la juzga moralmente, no es más que alienación en apariencia*: «Se podría denominar gusto a la moralidad en la apariencia externa, aunque esta expresión, tomada a la letra, sea contradictoria» [*prag. Anthropol.*, § 69]. Tomada a la letra. Entendamos: en relación a la ética, en la que el hombre, no proviniendo más que de dos mundos, debe elegir entre uno y otro. Pero el hombre del “mero placer” se sustrae a estas dos jurisdicciones, ni ángel ni bestia y aún inconsciente de esta disyunción [KU, § 5]»; *cfr.* con la significativa defensa schilleriana del uso moral de la apariencia estética en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, XXVI. —ed. citada en bibliografía—, pp. 205-7.

² *Vd. KU*, § 39, A 1537B 155. Precisamente el *placer de la reflexión* es el elemento en el que Heidegger encuentra el anuncio de una cuestión —como será el replanteamiento de la jerarquía de las facultades superiores de conocer— que sólo encontrará solución en la *Antinomia del Juicio estético*.

³ Creemos que merecería la pena emplear las coordenadas interpretativas de M. Heidegger acerca del Criticismo kantiano para pensar precisamente aquello que esta magnífica labor hermenéutica dejó impensado. Sin duda, y para empezar, algunos de los párrafos de *KU* que aquí procedemos a analizar serían suficientes para apuntar hacia una

replanteamiento, remoción y ahondamiento en la fundación crítica de la verdad transcendental no fuera tal, carecería de sentido la revalorización kantiana de la *verdad estética* o *poética*, en relación con la de carácter *lógico*, con respecto a la cual habrá que especificar la manera de acoger sus signos e interpretar aquello que sugieren:

«Se tiene por costumbre oponer la verdad lógica a la verdad estética (la de los poetas), por ejemplo, el cielo representado como una bóveda y el ponerse del sol como una caída de éste al mar. Para esta verdad estética sólo se requiere que el juicio tenga como principio la apariencia (*Schein*) a la que todos los hombres están acostumbrados y, en consecuencia, el acuerdo de las condiciones subjetivas del juzgar»¹.

Las observaciones kantianas acerca de la reflexión estética, que volverán a cobrar protagonismo de la mano de lo sublime —que pondrá de relieve la peculiar facultad de la *realidad de lo real* que es la imaginación—, apuntan el carácter *ficcional* del gusto, del enjuiciamiento estético, como se advierte en la decisiva definición según la cual la naturaleza bella es una naturaleza que parece arte, así como un arte bella será aquella que no podamos, por más que lo queramos, distinguir, por medio del mero enjuiciamiento, de la naturaleza, advirtiendo con ello que hemos sido atrapados, que nuestro ánimo ha quedado atrapado, en una doble fascinación (*Bezauberung*)², fenómeno digno de un profundo estudio antropológico. En el reconocimiento de algo como bello el enjuiciamiento desinteresado permitirá que no nos acerquemos a las cosas en cuanto fines, pues, más bien, a lo que dará lugar será al hecho de que nuestra reflexión se demore (*weilt*), de una manera especialmente libre de obstáculos, en la contemplación de adornos, ya se trate de flores, dibujos *à la grecque*, letras bellamente escritas, hojarasca o trazos que se cruzan sin intención alguna, es decir, que no significan *nada*, a los que, a diferencia de cualquier otro objeto, no podemos atribuir fin alguno, al no depender de la dirección de ningún concepto. Precisamente por ello representan la única exposición posible —como una nada de concepto y de fin— del libre juego de nuestras facultades de representación que vivifica el ánimo, brindándole nuevas posibilidades de hacer experiencia de sí. Si tuviera algún sentido para la filosofía transcendental kantiana, que no es el caso, hallar un grupo de objetos apropiado para el ejercicio del libre juego de la imaginación y el entendimiento, se trataría justamente de aquellos que acabamos de mencionar³. Pero no está en juego la fundación

necesaria relectura de un trabajo como *La tesis de Kant sobre el ser*. Nos parece, a ello hemos consagrado la entera estructura de este capítulo final de nuestro trabajo, que deben volver a tomarse en consideración, en este sentido, las tesis que apoyan la pertenencia kantiana a una ontología moderna —desde la historia del Ser planteada por Heidegger—, pues no sería de extrañar que la imaginación, cuyas prometedoras posibilidades ontológicas se perdieron de vista en la segunda versión de la deducción transcendental, volviera a aparecer de la mano de la última *Crítica* como una suerte de facultad de la *Diferencia ontológica* —vd. apartado I de nuestra *Conclusión*—. El testigo de esta tarea que apuntamos al inicio de esta nota ha sido recogido por un buen número de estudiosos que aún hoy sigue en aumento. Nos referimos a autores tales como O. Chédin, E. Escoubas, J. Rogocinski, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, R. Legros, D. Lories, A.-M. Roviello, J. de Gramont y F. Proust, acerca de los cuales puede acudir a nuestra bibliografía, así como a un útil trabajo de H. D'Aviau de Ternay, que citamos en bibliografía, que proyecta un recorrido por estos caminos interpretativos, con abundancia de citas y referencias a los autores mencionados, cuyo resultado principal reconoce en la propuesta de considerar a la *Analítica de lo sublime* como el lugar más adecuado para mostrar la resistencia crítica a lo especulativo en el pensamiento kantiano.

¹ Vd. Carta a Reinhold, 19-V-1789.

² Vd. *prag. Anthropol.*, § 13, BA 41.

³ Remitimos en este punto al lugar decisivo que ocupan con respecto a la redacción de estas páginas la interpretación fenomenológica realizada por J. Taminiaux, en su *La nostalgie de la Grèce...* y por M. Richir, en *L'origine phénoménologique de la pensée* en *La liberté de l'esprit*, ambos incluidos en nuestra bibliografía; cfr. el siguiente pasaje de Taminiaux, donde se repara en el doble movimiento, negativo y positivo, que atraviesa la exposición y

de un nuevo tipo de discurso óntico que podríamos denominar estético —no hay estética en Kant, como el avanzado estado actual de los estudios sobre este autor ha contribuido a generalizar en las discusiones académicas—, sino el difícil uso de una perspectiva más originaria, ni teórica ni práctica, sobre las cosas de la naturaleza, que quizás nos permita observar a ésta como el espacio apropiado —no sólo como el único disponible— para la obra de la libertad.

En este punto de nuestra exposición parece que el terreno comienza a estar preparado para recibir y registrar en los archivos críticos la mostración de una primera señal (*Wink*) concerniente al vínculo entre el discurso kantiano acerca de la belleza y el trabajo fenomenológico hacia una manifestación pre-práctica de la libertad. Habrá que reparar asimismo en que curiosamente todas las nociones en las que hemos ido deteniéndonos incluían a modo de aclaración peculiar el adjetivo *libre*. Así, hemos hablado de una *libertad* de la *satisfacción*, a saber, aquella que proporciona el desinterés, en la que reconocíamos un *libre favor* (*freie Gunst*) —a medio camino entre la inclinación y el respeto—, que no podemos hallar en el encuentro con un objeto de la inclinación o con la ley práctica, los cuales no nos dejan libertad alguna (*lassen uns keine Freiheit*) para hacer de algo el objeto de un desinteresado placer. Introdujimos igualmente algo así como una *libertad del Juicio* en su ejercicio reflexionante, una suerte de fondo oscuro, pero fundante, de su respecto determinante y esquematizador. Un poco más adelante nos ocuparemos de la *libertad del juego*, en cuanto relación conforme a fin entre las facultades de conocer que nos permitirá jugar con los objetos de la satisfacción, sin que tengamos que adherirnos a ellos, la cual nos dará pie a atender a aquellos momentos en que advertimos la actuación de la imaginación en su libertad (*Einbildungskraft in ihrer Freiheit*), un momento de alta densidad ontológica en el seno del ánimo humano que no puede adscribirse ninguna otra de las facultades. Denunciando lo errado de una interpretación heredada de Schopenhauer, unas célebres páginas de M. Heidegger quintaesencian con una simplicidad asombrosa el alcance ontológico de la estructura reflexiva kantiana del *desinterés* en lo bello, señalando su relación esencial —nunca suficientemente apuntada con igual brillantez en otra parte de su obra— con una comprensión originaria de la libertad¹. Sin duda alguna nos apoyaremos en buena parte de sus apreciaciones para esclarecer el

justificación kantiana del desinterés —en el que también se han detenido D. Lories y J. de Gramont en sus respectivas obras citadas—, de manera que, en un primer momento, se hará necesario un cuidadoso deslindamiento de lo bello con respecto a lo que no lo es, mientras que, en un segundo momento, se tratará de ofrecer el resultado fenomenológico realmente positivo de esa acción en *op. cit.*, pp. 43-4: «[L]a pura forma es lo que es sin materia o sin contenido. Pura forma, la cosa bella parece entonces reducirse a la insignificancia misma, no revela nada. Pero esta noción negativa de la forma no define el modo de ser positivo de la cosa bella [...]. Lo bello no está sometido ni a tendencias empíricas, ni al concepto, y es forma en la exacta medida en que se sustrae a sus facultades. Pero es exactamente esta sustracción la que confiere a la forma un sentido positivo, y lo que solidariamente afecta con un índice negativo las actitudes correspondientes a lo agradable, lo útil o lo perfecto. Lo que siempre escapa a estas actitudes es lo que sin cesar ellas recubren u omiten, es la manifestación misma de la cosa, la eclosión de su aparecer, su libre surgimiento. Más que un vacío, una falta de contenido, una inesencialidad, el concepto de forma designa entonces de manera positiva la libertad inicial de la fenomenalidad, en tanto que antes que nada ella es sin porqué, sin fin, sin determinación».

¹ Vd. M. Heidegger, *Nietzsche I*, p. 127: «Sólo Schiller ha comprendido lo esencial en relación a la doctrina kantiana de lo bello y del arte; pero también su conocimiento fue sepultado por las doctrinas estéticas del siglo XIX [...]. [L]a interpretación kantiana de la reflexión penetra en el estado fundamental del ser-hombre en el que éste alcanza por primera vez la plenitud fundada de su esencia. Es aquel estado fundamental que Schiller ha concebido como la condición de posibilidad del Dasein histórico fundador de la historia, del hombre». Quisiéramos puntualizar en relación a este texto que, si bien el pensamiento de Schiller no podría comprenderse sin la lectura de una obra como *KU* y a pesar de hacer suyo el vocabulario kantiano, lo pone al servicio, nos parece, no de una libertad del juego, sino de la fundación de un *estado estético*, con lo que termina perdiéndose, entre otras cosas, la aportación decisiva de la tercera *Crítica* a la comprensión del pensar acerca de la historia en Kant, en cuanto guarda de una distancia que no se puede colmar legítimamente en ningún momento. Ese mismo tono sublime lo reconocemos cuando Heidegger señala

que consideramos auténtico sentido del rechazo kantiano del interés en el enjuiciamiento de lo bello.

Si el término *interés* remitiera a la expresión latina *mihi interest*, es decir, al *me importa algo de una cosa*, entonces la solicitación de un desinterés en relación con los objetos bellos se referiría a una indiferencia (*Gleichgültigkeit*) en la que no pondríamos nada de nuestra voluntad, de modo que un tomar interés en algo implicaría un querer tener algo para sí, es decir, una propiedad a nuestra disposición y uso —el interés surge a esta luz como una *Vorhabe* que impide un auténtico *dejar ser* a las cosas—. Así, cuando encontramos bello algo en concreto que nos viene al encuentro (*Begegnendes*), la relación que trabamos con él estará necesariamente caracterizada por la ausencia de interés, de modo que lo que salga a nuestro encuentro, sin determinarse aún como tal o cual objeto —es decir, sin constituir aún un objeto (*Gegen-stand*)—, se dejará ser puro (*rein*) en su propia condición (*Rang*) y dignidad (*Würde*)¹. En esa actitud liberamos (*freigeben*) propiamente al ente en lo que es, dejándolo estar y guardando (*gönnen*) lo que le pertenece (*zuhören*) y lo que nos brinda (*zubringen*). La *epokhé* y suspensión de todo interés, pues, lejos de prohibir toda relación con el objeto al que se atribuye la belleza, denota la más esencial vinculación de la que el hombre es capaz con respecto a un ente, al captar el aparecer (*Erscheinen*) de éste en el parecer (*Schein*) de su patencia (*Vorschein*)², que presupone toda una liberación (*Freigabe*) crítica del nivel de “lo subjetivo”. Mediante la reflexión el hombre transforma ficcionalmente lo que ve, alcanzando algo así como un *concepto ampliado de naturaleza*, no concerniente a nuestro conocimiento de ella, que alberga un giro desde la consideración de la misma como mecanismo hacia su contemplación (*Betrachtung*) como arte. Cuando accedemos, mediante el Juicio estético reflexionante y la referencia que éste contiene al sentimiento de placer, al conjunto de lo que hay, experimentamos un acontecimiento que excluye todo tipo de aproximación y caracterización vivencial y que posee una peculiar causalidad,

que Schiller ha concebido el estado fundamental estético como la *condición de posibilidad del Dasein histórico fundador de la historia, del hombre*. Nosotros, por nuestra parte, intentaremos trasladar los ejes de esa interpretación del momento fundamental de la actitud estética, de modo que alcancemos una comprensión de la contribución de *KU* al pensar kantiano acerca de la política y la historia, en la que esta última no pueda venir a fundarse como si se tratara del último estadio de desarrollo de un circuito técnico-cultural, pues, de esa manera, desequilibraríamos fatalmente todo el andamiaje facultativo kantiano.

¹ Vd. M. Heidegger, *Nietzsche I*, p. 129: «Lo que el juicio: esto es bello, nos exige no puede ser nunca un interés. Esto quiere decir: para que algo nos parezca bello tenemos que dejar venir ante nosotros lo que sale al encuentro mismo puramente como ello mismo, en su propio rango y en su dignidad. No nos es lícito tomarlo en cuenta por anticipado con la mirada puesta en algo distinto, como nuestros fines y propósitos, a la expectativa del posible disfrute y ventaja. El comportamiento respecto de lo bello en cuanto tal, dice Kant, es el libre favor; tenemos que poner en libertad lo que sale al encuentro en cuanto tal, en lo que es, dejarle aquello que le pertenece a ello mismo y que se nos ofrece, y favorecerlo con ello».

² Vínculo que sorprendentemente a Heidegger le sigue pareciendo inscrito en un marco ontológico moderno, de manera que el sentimiento estético quedaría aún sometido a la estructura del tipo sujeto-objeto, que, sin embargo, saltaría por los aires a manos de Nietzsche y la entrada tempestuosa de la embriaguez (*Rausch*) en la culminación de la metafísica con la voluntad de poder, vd. *Nietzsche I*, p. 145. A pesar de ello, su lectura dirige nuestra atención a la identidad estructural entre la defensa nietzscheana del *encantamiento* (*Entzücken*), de carácter reflexivo, no identificable sin más, por lo tanto, con el *encanto* (*Reiz*) kantiano propio del juicio estético de los sentidos. El *encantamiento*, en cuanto arrebato o conmoción por el hecho de que haya mundo, parece encerrar, en efecto, una interesante relación con el placer de la reflexión en su remisión a una superación de nuestras limitaciones subjetivas, con el fin de que para alcanzar la plenitud de nuestra facultad esencial (*Über-uns-weg-Steigen in der Fülle unseres Wesensvermögens*), estado estético fundamental que representa un *acorde* (*Gestimmtheit*) —en el sentido de la destinación (*Bestimmtheit*) más elevada y apropiada—, que Heidegger remite, en un tono marcadamente sublime, a la fundación de un mundo, que sólo decaerá a raíz de los comentarios de la poesía de Hölderlin de los años '40 y de la toma de conciencia de la importancia de una noción como *die Weile*.

generadora de una forma particular de a-temporalidad, a saber, el transcurrir de los ritmos facultativos del ánimo en la demora (*Weile*):

«Este placer no es de ningún modo práctico, ni como el que proviene del fundamento patológico del agrado, ni como el que proviene del fundamento intelectual del bien representado. Tiene, empero, una causalidad en sí, a saber, *conservar* el estado de la representación mismo y la ocupación de las facultades cognoscitivas sin ulterior propósito. Nos *demoramos* en la contemplación de lo bello, porque esta contemplación se fortalece y reproduce a sí misma; la cual es análoga al aquietamiento (pero no se identifica con él), cuando un encanto en la representación del objeto despierta repetidamente la atención, en lo que el ánimo es pasivo»¹.

Demora que habilita el despliegue de la libertad del juego en la que imaginación y entendimiento se entretienen y sostienen (*unter-halten*) mutuamente, en un espacio previo pero propiciador de toda verdad transcendental, que nos obliga —como ocurre de la mano del *esquematizar sin concepto*— a aprehender el momento en que ambas fuerzas de representación juegan entre sí conforme a fin, antes de que generen un producto sintético válido objetivamente, es decir, capaz de convertirse en regla para un número en principio infinito de casos. De este modo, hemos intentado mostrar la auténtica dimensión del alcance de lo estético en el pensamiento kantiano, a saber, no como un saber que recaiga sobre un tipo determinado de entes, sino como una relectura de la misma naturaleza que el entendimiento ha determinado conforme a sus leyes, en la que ésta cobra un carácter distinto que el asumido en el seno de la especulación, que exige, al mismo tiempo, un nuevo tratamiento de la libertad desde una vertiente pre-discursiva, como libertad del juego. Si la metafísica de la *Schulphilosophie* había considerado a la belleza como una suerte de anticipación confusa —a la medida de nuestra mente— de la *perfección* del cosmos, embrollando el discurso de una teología racional, la *Crítica del Juicio* se ha desprendido de esa visión de las cosas para desembozar el verdadero motivo que desentierra y pone en marcha a la reflexión y libera el plano de lo subjetivo en el conjunto del Criticismo, a saber, el *thaumazein* ante el hecho de que haya mundo, al que volveremos de la mano de la *Crítica del Juicio teleológico*. Así, podremos decir con Lebrun que ni la teología ni la antropología estarán en condiciones de restituir la razón a su elemento propio, sino que más bien delgadas estructuras —por su ausencia de materialidad y arraigo formal—, como la libertad del juego, el *sensus communis aestheticus* y la forma de la finalidad del objeto, de la que pasaremos a ocuparnos en lo siguiente, nos darán la medida (*Maßstab*) del espacio de sentido —preobjetivo y presubjetivo— sobre el que se construyen todos los discursos de la razón. Pero parece que este equilibrio no ha de durar demasiado en la misma estructura interna de la tercera *Crítica*, cuya segunda parte culminará con un *reencuentro de la teología* (Lebrun) desde una indigencia y menesterosidad (*Bedürfnis*) puramente práctica, del que aquí nos comprometemos a dar debida cuenta.

Recapitulando las reflexiones anteriores, hasta el momento hemos reparado en las condiciones de posibilidad de algo así como una *crítica del sentimiento* —que dará lugar al estudio de la belleza libre y de lo sublime— y de una *crítica del pensar* que juntas abrirán el paso a una suerte de *Crítica de la libertad pura* (Gramont), consagrada a meditar acerca de su aspecto

¹ Vd. KU, § 12, BA 37: «Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder, wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellektuellen des Vorgestellten Guten. Sie hat aber doch eine Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wie weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist».

más inicial, concernido por su definición transcendental en cuanto comienzo absoluto en sentido causal de un estado de cosas, aspecto que se mostrará, por lo que respecta a su respecto objetivo, en el surgimiento del mundo, y por lo que respecta al subjetivo, en un estado de ánimo libre ante el acontecimiento de la belleza¹. Esa crítica de la libertad avanzará, a su vez, en dos cortes de profundidad, en primer lugar, la *epokhé* de todo interés ante el objeto y su existencia franqueará un espacio más libre para la aparición (*Erscheinung*) del mismo, al que sólo el enjuiciamiento de gusto estará en condiciones de acceder. Pero, en un segundo momento eso que llamamos un espacio más libre de fenomenicidad hará acto de presencia mediante un movimiento oscilante del ánimo que va de la suspensión (*Hemmung*) inicial de sus fuerzas vitales al desbordamiento (*Ergießung*) posterior de las mismas, una vez que se ha ganado un estado en el que las cosas de la naturaleza pueden venir a manifestarse como en su primer día². Lo sublime nos acercará de un modo especialmente sugerente a este momento fenomenológicamente relevante para nuestro estudio. Pero ello nos ocupará más adelante.

VI.1.3.2 Observar y notar una forma de la finalidad: la belleza libre.

Como ya anunciaba el epígrafe anterior, buena parte de las indicaciones kantianas acerca del carácter de la forma que reconocemos como bella presentan el aspecto de una enumeración de características negativas, de manera que hablamos entonces de una pura forma sin materia y sin contenido, que no revela en principio absolutamente nada, manteniéndose objetivamente en el nivel de aquello que resiste toda interpretación, de lo indescifrable. Pero por el lado de los resultados positivos, que prometía esta radical fenomenología, la forma de la finalidad apunta a algo así como la patencia originaria del ente, en tanto que aún permanece *sin porqué*, sin determinación³. Si pretendemos acceder a esa riqueza fundamental habrá que fijar la atención nada más que en la delgada estructura de una *forma final*, atendiendo a la libertad de la que es portadora. En este sentido un pasaje de la última *Crítica* nos puede ser de utilidad:

«Toda forma de los objetos de los sentidos (de los externos como también mediatamente del interno) es, o *figura*, o *juego*; en el último caso, o juego de figuras (en el espacio, mímica y danza) o mero juego de sensaciones (en el tiempo)»⁴

El texto nos sitúa ante dos modos, igualmente formales, de llevar algo múltiple a conformidad para la unidad, donde la figura parece ser precisamente la configuración de los elementos constituyentes de alguna cosa que permite y habilita su manifestación y aparecer,

¹ Vd. O. Chédin, *op. cit.*, p. 279.

² Este movimiento oscilante nos remite a *KU*, § 14, BA 43 y § 23, A 74/B 75. J.-L. Nancy ha reflexionado acerca de del momento de pérdida que se detecta en este movimiento, a la que sucede el mandato de discurrir, que tendrá continuación en su lectura de lo sublime como un “sentimiento del límite” o “síncopa del sentimiento”, vd. *Du sublime*, p. 65. Este gesto dirige también el tránsito de la sustracción a la adición que E. Escoubas reconoce a lo largo de la reflexión estética kantiana, vd. *Imago mundi*, pp. 52-4; cfr. por último O. Chédin y su lectura de este proceso como una reducción del ánimo al mero juego de las facultades de representación que permite recoger más tarde los frutos de una manifestación más originaria de la libertad, *op. cit.*, p. 282: «*Pero esas negaciones (sin regla, sin ley, sin forma, sin concepto...) no hacen más que señalar, sin llevarlas a cabo, las refundiciones necesarias [...] su versión estética queda por establecer.*»

³ Vd. ejemplo de la rosa de Angelus Silesius en M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, pp. 77-8.

⁴ Vd. *KU*, § 14, BA 42: «*Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußern sowohl als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt, oder Spiel; im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz); oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit).*»

encerrándola en sus límites propios¹, el segundo, a saber, el juego, proyecta un esquema de permanencia (*Beständigkeit*) en el seno del movimiento y del cambio, que actúa como una suerte de manifestación de la libertad en obra². En ambos casos, a saber, en la *figura* y en el *juego*, la imaginación en su libertad se manifiesta como la única facultad capaz de trazar el horizonte de la *nada* que rodea toda aparición del ente, y sólo desde la cual éste se muestra, es decir, como una suerte de *parergon transcendental* que va abriendo el paso a la comprensión de la facultad de la *realidad de lo real* (Escoubas) que nos parece la facultad de las imágenes como el centro de la reflexión kantiana acerca de la diferencia ontológica. Los dibujos *à la grecque*, la hojarasca para marcos o los papeles pintados no significan *nada*, no representan *nada*, precisamente por ello el juicio de gusto que los proclama como bellos será puro, al no incluir el concepto de ningún fin que limite la libre figuración que elabora la imaginación³. Son numerosos los pasajes kantianos en los que se tematiza la correspondencia entre *belleza* y *libertad*, donde adquiere protagonismo la noción de *belleza libre*, que subraya que la forma bella será expresión de una libertad en cuya figura de la nada el *libre juego* de las facultades encontrará un espacio adecuado para su demora⁴. Dados los requisitos del reconocimiento de lo bello mediante el ejercicio de la reflexión, es de esperar algo así como que el juego de las figuras y sensaciones en el espacio o en el tiempo, de un modo libre, es decir, sin fundamento alguno, no exista más que en el momento de su contemplación, de suerte que el libre juego interfacultativo y la forma de la finalidad de los objetos desemboquen en ella, es decir, en la reflexión libre, sin que, al menos en un primer momento, el análisis sea capaz de deshacer el circuito por el que la forma bella brinda a la imaginación la oportunidad de su libre actividad (*freie Beschäftigung*), y, al mismo tiempo, la imaginación sostiene a la forma libre que contempla.

Terminábamos el epígrafe anterior anunciando las peculiaridades fenomenológicas que caracterizaban a la belleza libre, en la que la imaginación contempla en plena libertad la forma de un objeto sin reglamentarla según un concepto —a diferencia del caso de la *belleza adherente*, en la que la mera presencia de la cosa recuerda lo que ésta pueda o deba ser—. Por ello resultarán tan apropiadas como ejemplos de “cosas bellas” aquellas formas que difícilmente podríamos tildar de objetivas o utilizables para algún fin que no sea su misma patencia. La mesurada armonía de unas líneas sobre una superficie sirve, así, de muestra admirable de algo en el mundo que recuerda el aspecto de éste antes de que hubiera cosas, fines, incluso conceptos y clasificaciones. La contemplación de las mismas nos entretiene en el atisbo, para el que ya no existe el tiempo, del nacimiento de intuición y concepto. Ante el espectáculo bello nuestra mirada se libera de prejuicios, de manera que sea capaz de experimentar la maravilla del venir a la luz

¹ W. Biemel en su ya clásico estudio, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik* —incluido en nuestra bibliografía— señala que la forma parece ser para Kant el elemento responsable de la fundación o instauración (*Stiftung*) y del sostenimiento (*Erhaltung*) de la unidad de la cosa, permitiendo así el puro resplandecer (*prägen*) de su esencia.

² Vd. W. Biemel, *op. cit.*, § 8, b, *La finalidad de la forma*, especialmente pp. 57-8. No abandonamos esta intuición si nos adentramos en el estudio también clásico de Taminiaux, ya citado por nosotros, cuya lectura de esta fenomenología conduce a observar en el mismo texto kantiano la referencia a un movimiento indeterminable, puesto que libre, de manifestación, concerniente a la forma, la cual, si antes se nos antojaba pobre en su delimitación puramente negativa, llega así a parecer en su esencia un juego.

³ Vd. KU, § 16, A 49/B 49-50.

⁴ Vd. *op. cit.*, § 14, BA 42; § 51, A 208-9/B 211 y § 54, A 221-2/B 224-5. E. Escoubas —en su magnífica y, en muchos aspectos, pionera obra, *Imago mundi*, que incluimos en nuestra bibliografía— se detiene en la importancia del hecho de que una disposición del ánimo, a saber, el libre juego de sus facultades de representación, aporte el hilo conductor para una exposición de lo bello en cuanto forma que no obedece a determinación alguna, *vd. op. cit.*, pp. 57-64.

del mundo, la donación de los fenómenos en su forma, la cual no resulta del trabajo del entendimiento, desde el momento en que la acomodación a síntesis que muestra *lo formal en la representación* de la cosa bella permanece en el ámbito del juego y feliz proporción entre las facultades de conocimiento¹. La belleza adherente (*pulchritudo vaga*) tendrá lugar, sin embargo, cuando de la contemplación de un producto de la naturaleza se pase a pensar en la producción de la naturaleza como tal o cual forma bella, es decir, cuando se consuma, renunciando a la *Stimmung* del juego, el tránsito de la forma y de lo formal en la representación hacia el concepto². Pero todo objeto de belleza adherente podrá dar lugar a momentos o instantes de belleza libre, de suerte que tanto la belleza libre como la belleza adherente apunten a esa suspensión de la presencia —en cuanto propia de lo *Vorhandenes*— en el estrato formal y final del mero juego, si bien las dos, a saber, lo que es dado meramente en su forma y lo que es pensado en un concepto³, suministran dos modos distintos de unificación de una multiplicidad dada, a saber, lo *formal en la representación* y el *concepto*, donde lo primero se refiere a un llevar a unidad indeterminada lo múltiple en el fenómeno, mientras que el segundo concierne a la combinación de una multiplicidad sensible según una de las funciones lógicas del juzgar. Contemplar y demorarse en la bella forma excluirá, así, el pararse a pensarla, pues ello significaría considerarla bajo el prisma de alguna intención, es decir, de algún interés, para acoger (*aufnehmen*) esa *síntesis originaria*, que —como veremos— mienta lo formal en la representación de un objeto, mediante la que se presenta la forma bella, en cuya constitución nuestro ánimo casi no advierte ni percibe su intervención. De esta manera, pretendemos poner de manifiesto que la distinción entre dos tipos distintos de belleza no puede referirse tanto a una clasificación de objetos —no habrá propiamente objetos bellos, decíamos un poco más arriba—, como a nuestro modo de tomarlos en consideración. Así, una investigación fenomenológica conducirá a reconocer el fenómeno de la belleza con independencia de la presencia de un concepto, pero, al mismo tiempo, los objetos acogidos de ese modo originario, que constituyen la belleza libre, pueden prestarse ulteriormente al ejercicio de una conceptualización y someterse al principio de razón, de modo que será perfectamente posible que el científico reconozca en la flor un fin natural, mientras que su enjuiciamiento como belleza libre remita a una verdad más originaria que la perteneciente al conocimiento científico y objetivo, concerniente a su puro aparecer, es decir, a la manifestación del fenómeno en cuanto tal⁴.

¹ La *formal* y la *unidad formal* de la que se nos habla en la tercera *Crítica* ya no parece remitir a las condiciones estéticas transcendentales según las cuales aprehendemos los fenómenos, sino a la fenomenalidad concreta de tal o cual fenómeno, de modo que algo así como la forma de todo objeto de la intuición pura debe ser inscrita en el objeto mismo, podemos decir de la mano de las tesis de M. Richir, en su ya citado *L'origine phénoménologique de la pensée*, vd. p. 68s.: «He ahí, lo que nos aleja del campo de la primera *Crítica*, puesto que, lo presentimos, los fenómenos no son ya considerados bajo la misma forma de su fenomenalidad: no se trata ya de la forma pura de la intuición sensible en general, sino de la forma del objeto de la intuición, es decir, ya no, por así decir, de la fenomenalidad universal de todo fenómeno cualquiera posible, sino de la fenomenalidad concreta de tal o cual fenómeno, al que corresponde un objeto en la intuición». Un solo objeto puede reunir las claves necesarias para recordar en su mera hechura algo así como el estado naciente del mundo.

² Vd. KU, § 16, A 51-52/B 52. Recordemos el conocido ejemplo de la flor bella, cuya organización conoce bien el botánico, que por ello puede considerarla como un *fin natural* (*Naturzweck*), pero de la que ha de abstraer quien la enjuicie como bella, cfr. *op. cit.*, loc. cit., A 48/B 49. Como ocurría con el tratamiento del mundo inteligible como un punto de vista necesario para un ser racional, la reflexión nos permite reconocer el mundo circundante con otros ojos, que no son ya los de la apercepción transcendental.

³ Vd. *op. cit.*, *Einl.*, VII, A XLII/B XLIV y § 16, A 49/B 49-50.

⁴ Encontramos un sugerente estudio acerca de la distinción kantiana entre *belleza libre* y *belleza adherente* en el artículo de R. Legros, *La "beauté libre" et le phénomène en tant que tel*, que incluimos en bibliografía, pp. 605-611; cfr. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 90, nota. Sería enormemente interesante, con el propósito de proceder a un tratamiento

La posibilidad de que no medie una oposición entre belleza libre y belleza adherente, sino de que más bien se trate de un asunto de punto de vista (*Standpunkt*) implica, a su vez, una quiebra en el circuito medios-fines en el que habitamos pragmáticamente, de manera que ciertas funciones puedan ser calificadas de bellas. En virtud de ello podrá integrarse, con el beneplácito de Kant, en el campo de lo susceptible de belleza al conjunto de todo lo que viene a llamarse pintura en sentido amplio, a saber, papeles pintados, molduras, un bello mobiliario, los objetos a la moda y los tocados, los cuales vivifican y espolean el juego de la imaginación con sus formas. En efecto, la reunión de tales elementos en una fiesta podrá llegar a constituir para la vista un espectáculo semejante a un cuadro, que existirá únicamente para la vista y la reflexión, en el que la imaginación se entretendrá en un libre juego con ideas estéticas, de modo que el enjuiciamiento se encuentre ocupado sin un fin determinado. Kant cifra esa virtualidad libre de la belleza adherente en el hecho de que una función pueda quedar tan poco determinada y fijada por los conceptos a cuya realización se adhiere que resulte *casi tan libre como la belleza vaga*. La prueba de esto último exige que introduzcamos justamente la noción de aquello que se diferencia específicamente de la belleza libre, a saber, el *ideal de la belleza*:

«Un ideal de bellas flores, de un bello mobiliario, de una bella perspectiva, no se puede pensar. Pero tampoco déjase representar ideal alguno de una belleza dependiente de un fin determinado, por ejemplo, de una bella casa, un bello árbol, un bello jardín; probablemente porque los fines no están suficientemente determinados y fijados por su concepto, y, en consecuencia, la finalidad es casi tan libre como en la belleza vaga. Sólo aquél que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el *hombre*, que puede determinarse a sí mismo sus fines por medio de la razón, o, cuando tiene que tomarlos de la percepción exterior, puede, sin embargo, ajustarlos a fines esenciales y universales y enjuiciar después estéticamente también la concordancia de ellos: este

mucho más pormenorizado que el que aquí podemos emprender acerca de *KU*, profundizar en las objeciones dirigidas por F. Martínez Marzoa —en *Desconocida raíz común*, cap. 7, pp. 67-82 y cap. 10, pp. 95-99— a la lectura de la estética kantiana por parte de H.-G. Gadamer —en *Verdad y método*, parte 1, 2. *Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik*, pp. 48-61—, que consideramos en gran parte plenamente acertadas. Comentaremos brevemente los puntos clave de su desarrollo, en virtud de su alcance con respecto al hilo conductor de nuestro propio trabajo. La posición hermenéutica de Gadamer parece haber adoptado como patrón kantiano de la distinción entre las dos especies de belleza —o más bien, entre los dos modos de alcanzarla por caminos distintos— la *presencia o ausencia de conceptos* en la producción de los objetos a los que las atribuimos, de manera que la belleza libre será reducida a aquellos objetos que, como hemos visto, no significan nada, mientras que cada vez que se ponga en juego un concepto —lo que ocurre no sólo en el caso de la poesía, como sostiene Gadamer, sino de todas las artes representativas— nos encontraremos con una belleza adherente. Así las cosas, Kant habría necesitado *rehabilitar* la belleza del arte mediante la teoría del arte que introduce en la deducción de los juicios de gusto —a cuya presencia nosotros daremos un sentido bien distinto—. En esta línea, el autor de *WuM* pretende hallar el *quid* de la comprensión kantiana de la belleza en una adecuación de la imaginación al concepto, de modo que «*sin contradecirse, Kant puede considerar también como una condición justificada del placer estético el que no surja ninguna disputa sobre la determinación de objetivos*». Nos parece que, en virtud de un desplazamiento semejante, este pensador incurre en dos fundamentales errores, a saber, en primer lugar, toda intervención de conceptos en la producción (*Hervorbringung*) del arte bella impediría a ésta inscribirse en la definición propia de la belleza —en contradicción con el auténtico alcance de la definición de la belleza del § 45, a saber «*ya se trate de belleza natural o del arte bella es lo que place en el mero enjuiciamiento*»—, y, en segundo lugar, desvía progresivamente el vínculo de la belleza libre con la verdad, en el sentido de *alétheia*, hacia su sentido como mera adecuación. De ahí, el interés gadameriano en las explicaciones concernientes al *ideal de la belleza*, que precisamente constituye un ensayo acerca de lo que con conceptos puede hacerse de la belleza. Un último punto de la distancia que nos separa de la lectura de Gadamer se referirá a que la expresión moral, que no sea la del hombre, no puede ser inmediata, sino en todo caso prestada por la *interpretación* (*Ausdeutung*) que nosotros le damos (§ 42), lo que nos permitirá salvar la posibilidad de un *interés intelectual* en lo bello natural, desde el momento en que las bellas formas de la naturaleza pueden ofrecer muestras de ese tránsito entre las leyes de la naturaleza y la ley de la libertad propugnado por el IX de la *Einl.* a la *KU*.

hombre es, por lo tanto, el único, entre todos los objetos en el mundo, capaz de un ideal de la *belleza*, así como la humanidad en su persona, como inteligencia, es lo único capaz de un ideal de *perfección*»¹.

Así pues, la belleza fijada por un concepto se referirá a la exhaustiva y omnimoda determinación de un singular dado por un concepto, algo únicamente posible mediante una Idea de la razón, y en cuanto este ideal —ese singular determinado— se encuentre referido a su representación y exposición sensible —no a su existencia como cosa—, cuya posibilidad responde directamente de un concepto, se tratará de un *ideal de la imaginación*. Ya nos detuvimos en este mismo trabajo, de la mano de la lectura de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*, en el hecho de que precisamente éste era el aspecto que la felicidad tomaba entre los conceptos pragmáticos analizados por Kant, como un auténtico *pendant* de la dignidad del hombre bajo leyes morales, que, sin embargo, avanza según las mismas exigencias de inteligibilidad. Nos parece que algo así como lo que la cultura podría terminar haciendo con el arte resume la enseñanza de este parágrafo kantiano, si es que dejamos que aquél quede sometido a las condiciones y prescripción de una verdad entendida como *adaequatio rei*. Mientras que la *Idea normal de lo bello* es descrita como un término medio que sirve de medida común a todas las imágenes de un género determinado, el *ideal de la belleza* sólo será satisfecho por la figura humana, el único ser del mundo que puede darse a sí mismo un carácter directamente determinado por su razón. Así, veremos que la cultura en su obsesión adecuacionista se servirá de la moralidad del hombre, reduciendo la esencia del arte a un antropomorfismo, que viene a ser una mera ilusión cultural y nos conduce a deformar el auténtico horizonte del gusto². En este sentido, la regularidad de los adornos, en los jardines e instrumentos artísticos en general, tenderá a perjudicar el entretenimiento demorado en la contemplación, obstaculizando mediante un exceso de legalidad, sólo apropiada al entendimiento, la libertad de la imaginación en su alejamiento de todo sometimiento reglado —libertad que puede llegar a lo grotesco—. Lo regular-rígido (*Steif-Regelmäßiges*), si no está dirigido al conocimiento o a algún fin práctico, convierte la posibilidad de demora (*Weile*) en la contemplación y el entretenimiento (*Unterhaltung*) de las facultades entre sí en *lange Weile*, a saber, en fastidio o aburrimiento de la facultad de las figuras, cuya potencia cierra todas las sendas de su libertad. De ahí, que resulten más dignos de belleza aquellos espectáculos a los que la imaginación no se cansa nunca de mirar, al renovarse siempre en ellos la sorpresa ante lo novedoso. Un ejemplo especialmente adecuado para esta cuestión resulta ser el comentario kantiano a las reflexiones del viajero Marsden:

¹ Vd. KU, § 17, A 54/B 55-6: «Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht läßt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z.B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten u.s.w. läßt sich kein Ideal vorstellen; vermutlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixiert sind, folglich die Zweckmäßigkeit beinahe so frei ist, als bei der vagen Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äußern Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten, und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit, unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig».

² Vd. op. cit., loc. cit., A 52/B 53: «No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que es bello. Pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto, y no un concepto de un objeto. Buscar un principio del gusto que ofrezca el criterio universal de lo bello, por medio de conceptos determinados, es un esfuerzo infructuoso, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí mismo».

«Marsden en su descripción de Sumatra observa que las bellezas libres de la naturaleza rodean al espectador siempre las mismas por todos lados, y, por tanto, tienen para él ya poco atractivo: en cambio, un huerto de pimienta, donde las estacas alrededor de las cuales crece esa planta forman avenidas en líneas paralelas, al encontrarlo en medio de un bosque, tuvo para él un gran encanto, y, de aquí, concluye que la belleza salvaje, al parecer sin regla alguna, sólo place, por el cambio, a quien está ya saciado de belleza regular. Pero con que hubiera hecho la prueba de permanecer un día en su huerto de pimienta se hubiera apercibido de que, cuando el entendimiento se ha sumido, mediante la regularidad, en el temple para el orden que necesita por todas partes, el objeto ya no le distrae, y, más bien, hace una violencia incómoda a la imaginación: en cambio, la naturaleza que allí es pródiga en multiplicidades hasta la exhuberancia, y que no está sometida a la violencia de reglas artificiales, podría dar a su gusto un alimento constante»¹.

La distancia que establece el texto entre la belleza natural y los productos artificiales anuncia ya el *interés intelectual* que sólo podremos tomar en la belleza que ofrece libremente la naturaleza, en cuyas formas finales —al suministrar representaciones que desbordan toda representación conceptual— advertiremos una refigurabilidad en *otra naturaleza*, como una suerte de pre-estructura reflexiva que revela lo apropiado del mundo para recibir la implantación de algo así como un *reino de los fines*². Lo interesante de la *belleza libre*, que, según el ejemplo anterior, resultará más fácil de reconocer en la ausencia de obstáculos legales de las formas naturales, brindará la oportunidad de entre-tenerse, y en esa medida de sentirse a uno mismo como movimiento y vida, en una *nada* de objetos, que una *Analítica del entendimiento puro* incluía como apéndice de su constitución de la objetividad:

«La belleza natural independiente nos descubre una técnica de la naturaleza, que se hace representable como un sistema según leyes, cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad del entendimiento, a saber, el de una finalidad respectiva al uso del Juicio en consideración de los fenómenos, de tal modo que éstos no tienen que enjuiciarse solamente como pertenecientes a la naturaleza en su mecanismo carente de fines, sino también como pertenecientes a la analogía con el arte. Por lo tanto, no amplía realmente nuestro conocimiento de los objetos naturales, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber, como mero mecanismo, hacia el concepto de la misma como arte: lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de una forma tal»³.

¹ Vd. KU, § 22, *Allg. Anm.*, A 71/B 72: «Marsden in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, daß die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, and denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schließt daraus, daß wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechslung gefalle, der sich an der regelmäßigen, satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, und inne zu werden, daß, wenn der Verstand durch die Regelmäßigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft eine lästigen Zwang antue: wogegen, die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne».

² Acerca de la conexión presente en el mismo discurso kantiano entre la posibilidad de tomar un interés intelectual en lo bello y el discurso de la finalidad natural, es decir, entre estética y teleología, por lo que concierne a la solución de la cuestión del tránsito de lo sensible a lo suprasensible por principios desde uno y otro mirador puede acudir a V. Zanetti, *op. cit.*, cap. IV.2.4, *Beauté naturelle et éveil du sentiment moral*, pp. 215-223.

³ Vd. KU, §23, A 76-7/B 77: «Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Prinzip wir in unsern ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit, respektiv auf den Gebrauch der Urteilkraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig, beurteilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als bloßen Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst: welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet».

Partiendo del análisis de este primer nivel topológico del Juicio que constituye la posibilidad de la *belleza libre* —pero que deberá ser continuado sin duda alguna desde la mirada en clave *teleológica* que podemos lanzar al mundo y su referencia ineludible a un entendimiento arquetipo, así como desde la revolución de las condiciones de toda síntesis speciosa en la experiencia de lo *sublime*— y apoyándonos en el texto recién citado, no advertimos una ampliación (*Erweiterung*) de la familia crítica, sino más bien una profundización —que consuma una suerte de *paso atrás*—, en la posibilidad de aquello que se suponía ya establecido de una vez por todas, a saber, la objetualidad de los objetos y la autonomía del sujeto, como muestra el habitual uso a-terminológico que observamos en la tercera *Crítica* de las nociones de *naturaleza* y *libertad*. Hasta el momento se había introducido lo que de positivo aporta al tratamiento kantiano de la belleza la nueva figura crítica de la *belleza libre*, con arreglo a la cual se han ido recogiendo las ocurrencias dispersas de acontecimientos y procederes libres producidos en el seno del ánimo humano. Emplazamos hasta este momento el aislamiento transcendental de una forma final (*zweckmäßige Form*), con respecto a la forma sensible de la intuición pura expuesta en la *Estética transcendental* de la primera *Crítica*, así como con respecto a la forma intelectual de la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) de la *Analítica del entendimiento puro* de la misma obra, lo que se realizará de la mano de la explicación de por qué el fundamento de determinación de un juicio de gusto no puede ser una mera sensación, ni tampoco un concepto, sino que tiene que ser posible observar (*beobachten*) y notar (*bemerken*) una finalidad sin poner a su base un fin como materia del *nexus finalis*¹, es decir, excluyendo todo propósito de traerlo a la realidad como algo existente y todo fundamento que pretenda explicar su posibilidad, pues —a decir del propio Kant— «no tenemos siempre necesidad de considerar con la razón (según su posibilidad) aquello que observamos» (§10). La forma del *nexus finalis* será *lo formal* en la representación de una cosa, a saber la coincidencia de lo múltiple dado para una unidad que, sin embargo, quedará indeterminada ella misma, en un gesto que la imaginación aprehenderá en la mera contemplación y que será captado por lo efímero del enjuiciamiento:

«Lo formal en la representación de una cosa, es decir, la concordancia de la multiplicidad para Uno (sin determinar qué deba ser éste), no da por sí a conocer absolutamente ninguna finalidad objetiva; porque, como se ha hecho abstracción de este Uno como *fin* (lo que deba ser la cosa), no queda en el ánimo del que intuye nada más que la finalidad subjetiva de las representaciones, que si bien indica una cierta finalidad del estado de representación en el sujeto, y en éste una facilidad suya para aprehender en la imaginación una forma dada, no indica, empero, perfección de objeto alguno, que no se piensa aquí mediante ningún concepto de un fin»².

¹ Definido en clave de la aristotélica *causa final* en el § 10 de *KU* como la «causalidad de un concepto en consideración de su objeto», en *op. cit.*, *Einl.*, IV como «concordancia (*Übereinstimmung*) de una cosa con un modo de ser (*Beschaffenheit*) de las cosas, que sólo es posible por conceptos»; *cfr. op. cit.*, § 15, A 44-5/B 45: «Para juzgar la finalidad objetiva necesitamos siempre el concepto de un fin, y —si esa finalidad ha de ser, no externa (utilidad), sino interna— el concepto de un fin interno que encierre el fundamento de la posibilidad interna del objeto. Ahora bien: así como fin, en general, es aquello cuyo concepto puede ser considerado como el fundamento de la posibilidad del objeto mismo, así también, para representarse una finalidad objetiva de una cosa, tendrá que precederla el concepto de lo que la cosa deba ser».

² *Vd. op. cit.*, § 15, A 45/B 45-6: «Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d.i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle) gibt, für sich, ganz und gar keine objektive Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einem, als Zweck (was das Ding sein solle) abstrahiert wird, nichts als die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmäßigkeit des Vorstellungszustandes im Subjekt, und in diesem eine Behaglichkeit desselben, eine gegebene Form in der Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objekts, das hier durch keine Begriff eines Zwecks gedacht wird, angibt»; *cfr.* la definición de la forma de la intuición en *KrV*, A 22/B 36 y de la

Cuando la reflexión de la imaginación en la mera aprehensión se atiene a la mera forma del *nexus finalis*, prescindiendo enteramente de la materia del mismo, se detiene y entretiene en una concordancia (*Zusammenstimmung*) de lo múltiple (*Mannigfaltigen*) para lo Uno (*zu Einem*), que sin embargo no es propuesto como unidad determinada, o, si se prefiere, podemos observar una finalidad según la forma, sin necesidad de poner a su base como fundamento un fin, en cuanto materia del *nexus finalis*, y, así, notarla mediante la reflexión sobre los objetos. Este fruto del desinterés que es la *forma final* recibirá una estructura triple, según la cual, en primer lugar, se requiere una receptividad suficiente para un mínimo de finalidad (*Zweckmäßigkeit*), en segundo lugar, una puesta en juego de la imaginación capaz de acoger y retener en un instante una unidad que apenas podemos adivinar, y, en tercer lugar, una muestra de aptitud del ánimo para lo Uno, que basta para que pueda sentirse un *placer puro*. De ese modo, el ánimo encuentra un placer en esa actividad que halla un mínimo de concierto en lo múltiple empírico, fruto de una imaginación en su libertad que juega en su aprehensión a acoger un instante de forma de lo dado, prescindiendo de toda relación a un fin, en un movimiento o juego placentero que se fortalece y se reproduce a sí mismo en cuanto estado de ánimo (*Gemütszustand*), sin más fundamento que la mera *forma de la finalidad*. No son pocos los textos en los que se identifica la conciencia de la finalidad subjetiva de un objeto con el sentimiento de placer y displacer¹. En efecto, el placer — como ya se anunció más arriba — nos informa *tautegóricamente* de la actividad de nuestras facultades apropiadas *para el conocimiento en general*, actividad que avía el espacio en el que la verdad es albergada y sostenida, y mediante el mismo la reflexión permite descubrir en la representación empírica, mediante la que un objeto es dado, algo así como lo óntico metafísico, a saber, óntico por su origen empírico, pero metafísico en virtud de la función que pasa a ocupar en la arquitectónica del proyecto crítico. De la misma manera en que el respeto representaba la conciencia de la ley moral, el placer puro será la conciencia de la *finalidad subjetiva* de una cierta relación entre las facultades de representación, y, a falta de motivos impulsores de la acción moral, la última vivificará en sentido transcendental las fuerzas destinadas a colaborar en la producción de conocimiento. Esta concordancia de lo múltiple para un Uno indeterminado, que indica la ausencia de un fin director con que se caracteriza el tercer momento de análisis de la belleza, según la forma lógica de la relación, habrá de ser distinguida además con cuidado, en primer lugar, tanto de la *perfección cualitativa*, en cuanto concordancia de una multiplicidad dada con un concepto que explica lo que deba ser la cosa, como de la *perfección cuantitativa*, en cuanto completitud (*Vollständigkeit*)² de aquélla en su especie, en la cual ya se piensa de antemano lo que la cosa deba ser y solamente se inquiere si en ella se encuentra todo lo exigible para esa constitución ideal. En segundo lugar, a partir del § 12 de la *Crítica del Juicio* se aprecia un cambio de acento en el discurso acerca de lo bello que conducirá desde la noción de forma de

forma intelectual de la espontaneidad, que permite que tengamos efectivamente conocimientos en *op. cit.*, § 16, B 132-5.

¹ Vd. *KU, EE*, XII, p. 64-5: «Una finalidad enjuiciada de un modo meramente subjetivo, que, por tanto, no se puede fundar en ningún concepto, ni en cuanto que es enjuiciada sólo subjetivamente, es la relación con el sentimiento de placer y displacer, y el juicio sobre la misma es estético (al mismo tiempo, el único modo de juzgar estéticamente)»; *cfr. op. cit., loc. cit.*, VIII, p. 43; *cfr. op. cit.*, § 12, BA 36-7.

² De la mano de la primera parte de este mismo epígrafe, en la medida en que en él distinguíamos la belleza libre de la adherente, puede apreciarse mínimamente la relación entre el primer tipo de perfección apuntado con la producción de obras de arte bella —con motivo de la clasificación de las bellas artes se afirmará que la Idea estética que expresan debe ser ocasionada por un concepto del objeto (§51)—, así como con todo el conjunto de útiles, a saber, de *funciones* que pueblan el mundo, pero en las que podemos reconocer momentos de *belleza libre* (§16), de la misma manera en que el segundo tipo de perfección parece hallar su expresión más acabada en el arte “demasiado humano” que plantea el *ideal de la belleza* (§17); *cfr. R. Legros, op. cit.*, pp. 607-8 y p. 610.

la finalidad a la de *finalidad de la forma* (*Zweckmäßigkeit der Form*), en lo que observamos una suerte de modificación impulsada por la exigencia crítica de iluminar, más que el respecto subjetivo de una libertad manifestada en el juego del ánimo consigo mismo, cuyo placer incluye una causalidad propia que fortalece su permanencia en ese estado, la naturaleza fenomenológica de una *libertad* que descubrimos en los objetos que proclamamos bellos. Kant parece subrayar así que nuestro ánimo tiende a demorarse en una contemplación de lo bello que se mantiene y reproduce a sí misma, algo análogo al permanecer engolfado en un estímulo, si bien, en el primer caso, la imaginación juega con la facultad de los conceptos de un modo final. Los textos kantianos apuntan, en este sentido, a una circularidad irreducible entre la *finalidad sin fin* de lo bello y el hallazgo de una réplica objetiva de la libertad del juego, a saber, la forma de la finalidad de un objeto, en la que ya se encuentra la intervención de una acción de la reflexión, se compadece con la *forma final* con que ese mismo objeto muestra un mínimo de conveniencia a la actividad de las facultades de representación que habilitan el placer de la reflexión. Así, mientras que en el §11 la *forma de la finalidad* es considerada como el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) del juicio de gusto, en el §13 ese principio pasará ser la *finalidad de la forma*¹, pues la forma es final con arreglo al juego de las facultades que produce el sentimiento de placer o displacer —los §§ pertenecientes a la deducción de los juicios de gusto definen a éstos efectivamente como aquellos que se refieren a la finalidad de la forma de los objetos con respecto al libre juego interfacultativo—. Sin embargo, no podrá negarse que lo único capaz de generar ese efecto será, en todo caso, la *forma pura*, que —con independencia de toda materia— parece el único espacio adecuado para el reconocimiento de algo así como la belleza libre². Precisamente cerraremos este epígrafe preguntándonos si será posible aislar —del mismo modo en que ocurrió con lo subjetivo de las representaciones, en tanto que se halló una sensación que tuviera la propiedad de no poder devenir conocimiento, y con lo objetivo, en cuanto trabajo del entendimiento que determina la materia aportada por la sensibilidad— una virtualidad reflexiva en la misma materia de las representaciones —lo que en un principio parece conducir a lo meramente agradable—, a saber, una estructura formal en ella adecuada a la demora del libre juego de las facultades de conocer. Parece, entonces, que únicamente si resultara viable escindir las sensaciones de color o de sonido en una parte empírica y otra pura podríamos dar con algo *universalmente comunicable* en ellas, a lo que paradójicamente nunca podrá aspirar lo real —no tanto en cuanto lo real (*das Reale*), de lo que podemos conocer *a priori* la oscilación de sus grados, sino en cuanto *materia* (*Stoff*) que espera su determinación conceptual— de una sensación³. Pero si se admite, con Euler —tal y como propone Kant— que los colores sean

¹ Pero no siempre la *forma de la finalidad*, a saber, la mera aprehensión de la conformidad a unidad de una multiplicidad, podrá identificarse con la *finalidad de la forma*, especialmente en los casos en que esta última se entienda en sentido objetivo e intelectual, a la que son muy aficionados los matemáticos, desde el momento en que el descubrimiento de algunos objetos evidencia que son decididamente aptos para la solución de ciertos problemas geométricos, al respecto puede acudirse a *KU*, § 62, A 273/B 277—A 274/B 278; *cfr. op. cit.*, § 22, *Allg. Anm.* y *Einl.*, VI; *cfr. Vornehmen Ton*, VIII, p. 391ss.

² *Vd. D. Lories, La liberté esthétique*, pp. 495-8, que incluimos en nuestra bibliografía.

³ Se trata de dar satisfacción desde lo más material a la siguiente definición de la observación de finalidad subjetiva y formal por parte del Juicio reflexionante en un objeto, *vd. KU, Einl.*, VII, A XLII/B XLIV: «[E]l placer no puede expresar más que la acomodación de aquél [el objeto] a las facultades de conocer, que están en juego en el Juicio reflexionante, y en tanto que lo están, entonces, solamente una subjetiva y formal finalidad del objeto, pues no puede darse nunca aprehensión alguna de las formas en la imaginación sin que el Juicio reflexionante, aun sin propósito, las compare al menos con su facultad de referir intuiciones a conceptos. Ahora bien: cuando en esa comparación, la imaginación (como facultad de intuiciones *a priori*) se pone, sin propósito, en concordancia con el entendimiento

pulsaciones isócronas del éter, así como las notas musicales latidos del aire que vibra produciendo el efecto sonido, quizás sea viable —sin que desaparezcan por ello las dudas al respecto— que tales sensaciones no modifiquen ineludiblemente nuestra afectividad, de modo que el ánimo perciba mediante el sentido el efecto de las mismas sobre el órgano sensorial, sino que resulte distinguible para la reflexión una determinación formal de la unidad y un juego regular de las impresiones¹. La clasificación kantiana de las bellas artes, realizada tomando el criterio de la expresión de Ideas estéticas, advertirá que la pintura remite esencialmente al dibujo (*Zeichnung*), en cuanto forma de unidad libre que la vista reconoce entre un conjunto de sensaciones, así como descubrirá en la música un *bello juego de sensaciones* —en cuya riqueza a propósito de una fenomenología de la Nada repararemos en el siguiente epígrafe—, el cual debe poder comunicarse universalmente, por cuanto se refiere al juego de las modificaciones de los diferentes grados de tensión (*Spannung*) y de acorde (*Stimmung*) del sentido al que pertenece la sensación (*Empfindung*), de modo que la vista y el oído se muestren como dos *sentidos reflexivos*² —entre los extremos representados por el gusto y el tacto—, que se hallan a la base de las artes plásticas. Ambos sentidos darán lugar a una percepción meramente mediata, pero mientras que el oído *no dará la forma del objeto* —si bien mueve el sentimiento vital (*Lebensgefühl*) de un modo indescribiblemente múltiple y vivo—, la vista será caracterizada como el sentido más noble, desde el momento en que, por un lado, es el que más se aleja del tacto y, por otro, resulta el más próximo a la intuición pura:

«Es digno de notar: que estos dos sentidos, además de la receptividad para impresiones, en la medida en que es exigible para recibir conceptos de objetos externos mediante ellas, son capaces de una sensación particular vinculada con ellas, de la que no se puede exactamente dirimir si a su base tiene el sentido o la reflexión; y que esta afectividad, a veces, sin embargo, puede faltar, aunque el sentido, por lo demás, no sea nada defectuoso en lo que concierne a su uso para conocimiento de los objetos, sino hasta extremadamente fino»³.

El pasaje kantiano nos sitúa, así, ante la doble dirección que los sentidos traen consigo, a saber, por un lado, su aplicación objetiva con el fin de alcanzar conocimiento, por el otro, su referencia subjetiva al sentimiento vital, lo que les convierte en sondas de los distintos ritmos y

(como facultad de los conceptos) por medio de una representación dada, y de aquí nace un sentimiento de placer, entonces debe el objeto ser considerado como final para el Juicio reflexionante».

¹ Lo esencial de las artes plásticas, a saber, aquellas que expresan Ideas estéticas en la intuición sensible, en cuanto artes de la forma, reside en el *dibujo* (*Zeichnung*), así como lo esencial del *bello juego de sensaciones* que es la música remite a la *composición*, en la medida en que ambos traen a la luz, no lo que deleita o recrea (*vergnügt*) en la sensación, sino lo que place por su mera forma.

² *Vd. prag. Anthropol.*, §§ 17-8. Entre las observaciones kantianas al respecto resulta bien interesante, en relación a si es posible una aprehensión formal de la materia de la sensación, el apunte que afirma que las sensaciones de un objeto externo pueden transformarse en representaciones internas, «si la sensación se hace tan intensa que la conciencia del movimiento del órgano supera la de la referencia a un objeto exterior», de modo que se produzca desde la sensibilidad una reversión de la atención hacia nosotros mismos, que impide que aprehendamos lo que nos espera en el exterior; *cfr.* F. Duque, *El sentimiento como fondo de la vida y del arte*, VI, Los sentidos reflexivos, pp. 88-90, en R. R. Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo*, obra colectiva incluida en nuestra bibliografía.

³ *Vd. KU*, § 51, A 209/B 210-1: «Es ist merkwürdig: daß diese zwei Sinne, außer der Empfänglichkeit für Eindrücke, so viel davon erforderlich ist, um von äußern Gegenständen, vermittelst ihrer, Begriffe zu bekommen, noch einer besondern damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn, oder die Reflexion zum Grunde habe; und daß diese Affektibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was seinen Gebrauch zum Erkenntnis der Objekte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wohl gar vorzüglich fein ist».

tensionalidades anímicas. En esta última está en juego el carácter bello de ciertos juegos de sensaciones, si bien la rapidez de las vibraciones de la luz y el sonido, así como la proporción de las divisiones temporales que sufren no parecen permitir la intervención de algo así como la reflexión, la cual media en la recepción (*Empfängen*) de las impresiones sensibles, de manera que podamos descubrir en nosotros mismos una capacidad receptora (*Affektibilität*), con frecuencia ausente de órganos, por otro lado, perfectamente sanos en su uso cognoscitivo o como meras fuentes de goce:

«Cuando se medita sobre la rapidez de las vibraciones de la luz o, en el segundo caso, del aire, que verosimilmente sobrepuja, con mucho, toda nuestra facultad de enjuiciar inmediatamente en la percepción la proporción de la división del tiempo por las mismas: se debería creer que sólo el efecto de estas vibraciones es sentido en las partes elásticas de nuestro cuerpo, pero que la división del tiempo por las mismas no se nota ni se enjuicia, y, por tanto, que con colores y sonidos sólo va unido agrado, no belleza de su composición»¹.

A pesar de las reticencias al respecto hay, sin embargo, varios indicios que señalan hacia la posibilidad de una consideración reflexiva de esas sensaciones, desde el momento en que, en primer lugar, es posible establecer algo matemático acerca de la proporción de las vibraciones en el enjuiciamiento sobre una bella composición de sonidos, como ocurre en el caso de la música; en segundo lugar, si bien hay individuos provistos de un sentido muy agudo que no han podido percibir ese fino juego, habrá otros capaces de recibir cualidades cambiantes, no sólo en cuanto al grado, sino en las diversas tensionalidades de la escala sonora y cromática, de modo que la diferencia entre ambos no venga a residir en la impresión sensible y sus características, sino más bien en el enjuiciamiento de la forma en el juego de las sensaciones. Queda, por otro lado, aún por dilucidar si los colores y sonidos, en cuanto sensaciones, contienen algo susceptible de ser aprehendido por la imaginación en su libre juego con el entendimiento². Se trataría, en el caso de darse algo parecido, de algo *imperceptible* para la experiencia normativizada por el entendimiento que tiene lugar en el seno mismo de lo sensible, en cuanto aptitud a forma que únicamente la imaginación liberada de su servicio al entendimiento estará en condiciones de captar³. Ello exigiría lanzar al ruedo polémico la hipótesis de que la imaginación esté en

¹ Vd. KU, §51, A 209-210/B 212: «Wenn man die Schnelligkeit der Licht- oder, in der zweiten Art, der Luftbeugungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteinteilung durch dieselbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurteilen, wahrscheinlicherweise bei weitem übertrifft, bedenkt: so sollte man glauben, nur die Wirkung dieser Zitterungen auf elastischen Teile unseres Körpers werde empfunden, die Zeiteinteilung durch dieselbe aber nicht bemerkt und in der Beurteilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Komposition, verbunden».

² Un texto de G. Deleuze apunta precisamente al escollo que la resolución de esta cuestión aparentemente menor representa en este plano de la crítica kantiana, vd. *La philosophie critique de Kant*, pp. 68-9: «Pero ¿qué representación, en el juicio estético, puede tener como efecto este placer superior? Puesto que la existencia material del objeto permanece indiferente, ha de tratarse de la representación de una pura forma. Pero, esta vez, es una forma de objeto. Y esta forma no puede ser simplemente la de la intuición, que nos remite a objetos exteriores que existen materialmente. En verdad, «forma» significa ahora reflexión de un objeto singular en la imaginación. La forma es lo que la imaginación reflexiona de un objeto, en oposición al elemento material de las sensaciones que ese objeto provoca en tanto que existe y actúa en nosotros. Kant llega a preguntarse: un color, un sonido, ¿pueden llamarse bellos por sí mismos? Quizás podrían serlo si, en lugar de aprehender materialmente su efecto cualitativo en nuestros sentidos, fuésemos capaces con nuestra imaginación de reflexionar sobre las vibraciones de que se componen. Pero el color y el sonido son demasiado materiales, están demasiado hundidos en nuestros sentidos para reflexionarse, así, en la imaginación: son auxiliares más que elementos de la belleza. Lo esencial es el dibujo, es la composición, que son precisamente manifestaciones de la reflexión formal».

³ En esta línea se integran las sugerentes consideraciones de E. Escoubas —op. cit., seq. I, *Le tour de l'imperceptible*, pp. 57-64—, acerca de la lectura kantiana de la percepción en los §§14, 16 y 51 de KU. De ellas recomendamos especialmente la lectura del siguiente texto, pp. 63-4: «Kant ha descubierto lo imperceptible de la percepción. Este

condiciones de reunir una multiplicidad de vibraciones isócronas de éter o del aire, de manera que sea capaz de exponer (*darstellen*) una forma, y, con ello, también una relación temporal específica, con arreglo a la mutua vivificación de imaginación y entendimiento. En un párrafo consagrado al *interés intelectual* que todo ser racional finito debe tomar necesariamente en lo bello se abrirá paso a la determinación del sentido de la dimensión insignificante de las formas bellas —en lo que al mismo tiempo deberá considerarse un elogio de la ficción—, en la medida en que las formas naturales albergan un lenguaje cifrado, dispuesto para ser interpretado como detentor de un sentido más elevado que el puramente mecánico:

«Los encantos en la naturaleza bella que se encuentran con tanta frecuencia mezclándose, por decirlo así, con la forma bella, pertenecen o a las modificaciones de la luz (en el colorido) o a las del sonido (en los tonos). Pues éstas son las únicas sensaciones que habilitan, no sólo sentimiento sensible, sino también reflexión sobre la forma de estas modificaciones del sentido, y contienen, por decirlo así, un lenguaje que la naturaleza nos dirige y que parece tener un sentido más elevado»¹.

Luego los *bellos juegos* de la luz y del sonido son dignos de algún tipo de intervención en el análisis de la belleza, si bien su localización en el §42, como elementos de un *lenguaje figurado* con el que la naturaleza se dirige a nosotros y nos habla, apelando a una infraestructura nuestra que no puede ser más que moral, nos remite al necesario estudio transcendental del origen de la validez universal que se adscriben los juicios de gusto, que, por otra parte, será la única vía que permita localizar a la reflexión estética kantiana en el seno del Criticismo. El observar y notar una forma de la finalidad mediante la reflexión libre nos remite, así, en último término, al estatuto *ficcional* de la belleza —el máximo esfuerzo fenomenológico nos conduce, pues, hasta el núcleo viviente y latente de nuestro ánimo, en el que anida curiosamente el *numen libre* de la palabra, del lenguaje, pues *su fondo* es poético—, que es el mismo que el del ánimo. En su función figurativa la imaginación acude a un material que le viene dado —por lo que su libertad no será desatada (*zügelos*) ni sin reglas (*regellos*)—, siendo aquello que despierta asco (*Ekel*) la única limitación de esa refigurabilidad artística de las cosas de la naturaleza y del arte, dado que en ese caso ya no será posible deslindar la existencia de la cosa en cuestión y su representación, o, más bien, la cosa, en tanto que existente, anulará cualquier intento de reflexión y ficcionalidad, es decir, la realidad —esta vez como heraldo de una manifestación estética del mal— destruirá la ficción, modo privilegiado para el ánimo de hacer de lo que nos rodea un horizonte menos siniestro.

imperceptible, este perceptible a duras penas, no podría identificarse con lo suprasensible, en el sentido dicotómico y arquitectónico del término, puesto que, al ser afecto trabaja en el corazón mismo de lo sensible. Porque hay un afecto de lo imperceptible: es la sospecha de un mundo. ¿Si algunos hombres, «si bien es cierto que muy pocos», no pueden «percibir» lo imperceptible y no son de ningún modo afectados, si no tienen esa sospecha, no hace falta decir que se trata, no de un accidente, sino de la misma posibilidad genérica de la percepción? Así como que Kant ha descubierto ahí una sensibilidad no sensualista, sino ontológica (Heidegger). Kant ha descubierto que la posibilidad propiamente humana de la percepción reside en esta percepción no humana, de la que ciertos hombres son (in)-capaces».

¹ Vd. KU, § 42, A 169/B 171-A 170/B 172: «Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modifikationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schallens (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modifikationen der Sinne verstaten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höhern Sinn zu haben scheint, in sich enthaltet».

VI.1.4 La libertad del juego de las facultades de representación en cuanto relación apropiada (*schickliches Verhältnis*) para conocimiento en general y la difícil ganancia de la Nada.

De la mano de los juicios de gusto hemos aprendido que nuestro Juicio posee una virtualidad por la que se dirige únicamente a la pura forma de los objetos proclamados bellos, refiriendo la representación en cuestión al sujeto y su sentimiento de placer y displacer, mediante el que el sujeto no llega a conocer nada del objeto, pero se siente a sí mismo (*sich selbst fühlt*)¹. En este sentir-se sí ganamos algo de determinación con respecto a lo que sabíamos de nosotros mismos por la aperccepción transcendental, en la que tengo conciencia de *que soy* —no de *qué soy* en tanto que soy—, si bien las representaciones referidas al sujeto no proporcionan conocimiento alguno, ni siquiera por lo que respecta a aquél por el que el sujeto sabe de sí mismo². El estado de ánimo en el que podemos observar y notar una forma de la finalidad en las cosas de la naturaleza y en los productos del arte bella ha perdido, como vimos más arriba, todo interés que le vincule a la existencia del mundo³ —queda abolido todo comportamiento teórico y práctico con las cosas—, de modo que así logra iluminarse un respecto de la libertad en cuanto dejar-ser lo que hay, en un juego del ánimo que parece *la ocupación más inocente de todas*. Vimos, igualmente, que la primera definición del juicio estético reflexionante incluía de una manera hipotética la presencia del entendimiento, pero subrayaba el papel relevante en aquél de la imaginación y el sentimiento de placer y displacer, que caen en propiedad del lado de la sensibilidad, de modo que planteaba como tarea el averiguar cómo una facultad constitutivamente subjetiva pueda conectarse de un modo libre con la facultad de los conceptos⁴. Antes que nada, una suerte de arqueología de nuestro conocer advierte que la facultad de juzgar exige como condición de su funcionamiento —a modo de condición formal y subjetiva exigible para todo juicio— el acuerdo de imaginación y entendimiento, la primera en su *libertad* y el segundo en su *legalidad*, relación que sólo se mantiene en un momento fugaz en el que aún no hay concepto determinado que limite (*einschränken*) su libre juego según una regla particular de conocer. Asimismo, en cuanto se trata de un estado lúdico y libre que ha de albergar todo conocimiento por el hecho de serlo, deberá poderse comunicar universalmente⁵. Si, por el contrario, la representación que da ocasión al

¹ Vd. KU, § 1, BA 4.

² Vd. op. cit., § 3, BA 9.

³ Un pasaje de GMS puede servir perfectamente para recordar lo esencial del *desinterés* del que parte la reflexión kantiana acerca de lo bello, vd. op. cit., BA 60-1: «Vemos aquí, en realidad, a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido implantado o no sé qué naturaleza tutora».

⁴ Vd. F. Menegoni, op. cit., cap. I, B, pp. 28-53.

⁵ Vd. KU, §9, BA 27: «Por lo tanto, es la capacidad de comunicación universal del estado de ánimo en la representación dada lo que debe estar a la base de la misma como condición subjetiva del juicio de gusto, y tiene que tener como consecuencia el placer en el objeto. Nada más que conocimiento, y representación, en la medida en que forma parte del conocimiento, puede comunicarse universalmente»; cfr. op. cit., loc. cit., BA 29: «La comunicabilidad subjetiva universal del tipo de representación en un juicio de gusto, puesto que debe tener lugar sin presuponer un concepto determinado, no puede ser más que el estado de ánimo en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en la medida en que concuerdan el uno con el otro (*zusammen stimmen*)) tal y como es exigible para un conocimiento en general, de modo que somos conscientes de que esta relación apropiada para conocimiento en general tiene que valer igualmente para cualquiera y, por consiguiente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que, por lo tanto, descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva»; cfr. op. cit., § 21, A 64/B 65: «Conocimientos y juicios tienen que poderse comunicar universalmente, junto con la convicción que les acompaña; pues, de otro modo, no les correspondería ninguna

juicio de gusto unificara (*vereinigen*) a entendimiento e imaginación para un conocimiento, se daría el procedimiento estudiado de la mano del esquematismo del Juicio determinante, donde habrá una conciencia intelectual de esa relación. De esta cuestión es de la que precisamente se hará cargo el § 9 de la *Crítica del Juicio*, a saber, de si somos conscientes de un modo objetivo o subjetivo de esa relación conforme a fin entre nuestras facultades, antes de explicar el origen de la necesidad y universalidad que caracterizan a los juicios de gusto. Pero sabemos que la unidad subjetiva de esa relación nos es conocida (*kenntlich*), es decir, que tenemos noticia de ella, mediante la sensación (*Empfindung*), a saber, por el efecto que produce en el ánimo la vivificación (*Belebung*) de ambas facultades para una actividad indeterminada y unánime (*zu unbestimmter und einhelliger Tätigkeit*), en un juego facilitado (*erleichtert*) y animado (*belebt*) por la concordancia recíproca (*wechselseitige Zusammenstimmung*) entre ambas¹. Únicamente cuando el placer sentido no lo es de forma mediata, en cuanto dependiente del objeto y de nuestro interés, irremediamente no libre, en el mismo, sino *inmediata* en el mero enjuiciamiento que acoge contemplativamente la representación en la que aquél se da, será índice del sentimiento (*Gefühl*) del libre juego de las fuerzas de representación, estado de ánimo universalmente comunicable. Las dos instancias que entran en esa armonía, concordancia, consonancia y mutua vivificación han aparecido ya en las otras dos *Críticas* en una relación muy diferente. Así, la primera *Crítica* consideró a la imaginación como espacio de gestación de la *síntesis speciosa*, bajo la guía y determinación de la síntesis intelectual del entendimiento, del mismo modo en que ponía su arte al servicio de éste con el propósito de sensibilizar a los conceptos puros *a priori* mediante el procedimiento denominado *esquema*. En la segunda *Crítica* no aparece en propiedad la facultad de las imágenes, pero, por un lado, el sentimiento de respeto evidencia las consecuencias en el ánimo de la imposición de la ley moral y del sometimiento de la voluntad a la misma —acerca de lo cual Ricoeur nos ha proporcionado bellas reflexiones—, mientras que por el otro, la *típica de la razón práctica*, al recurrir al empleo analógico de la legalidad natural, con el fin de simbolizar el orden moral y mostrar *de iure* la aplicabilidad de lo mandado por el deber en la naturaleza, deja traslucir una cierta presencia, seguramente aún no suficientemente clarificada como en el momento de la redacción del § 59 de la *Crítica del Juicio*, de la facultad que es capaz de figurar lo ausente. Ahora, sin embargo, la relación y proporción apropiada (*schickliches Verhältnis*) o la concordancia conforme a fin de ambas facultades se dispone para un conocimiento en general, es decir, no para éste o aquél en concreto, sino para aquello que determina precisamente que todo conocimiento sea tal, en lo que nos parece hallar una manifestación pre-práctica de la libertad en tanto que condición subjetiva de la estructura de la verdad transcendental. Pues bien, dicho plano meramente subjetivo que resulta franqueado por la reflexión, anterior, en sentido transcendental, a las condiciones de posibilidad de la experiencia, se erige en el espacio de una *libre comunicabilidad*, previa, por lo tanto, al mismo conocimiento. Se trata, en efecto, de una comunicabilidad que concierne a conocimientos y juicios, junto a la convicción que les acompaña, de modo que haya que proceder a escindir cuidadosamente *lo subjetivo de la representación* —susceptible de ser comunicado universalmente en virtud de la presuposición de las mismas condiciones de conocimiento en todos los hombres— del *mero juego subjetivo de representaciones*, cuya distinción se fundamentará en la correcta comprensión del sentido y alcance de ese principio de comunicabilidad universal. Si en la investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia era una unidad cualitativa —la referencia al *Yo*

coincidencia (*Übereinstimmung*) con el objeto: serían en conjunto un mero juego subjetivo de las facultades de representación, justo como exige el escepticismo».

¹ Vd. KU, § 9, BA 31.

pienso de todas *mis* representaciones— el criterio de objetividad, la reflexión libre y el hallazgo de algo así como la libertad del pensar conducirán a la exigencia de comunicabilidad como elemento constitutivo de la acción misma del pensamiento, sin la que el conocimiento resultaría imposible¹ —como una suerte de correlato subjetivo del paso de la percepción a la experiencia—. La clave del temple de ánimo (*Stimmung*) permitirá, así, a Kant revisar los pasos dados por una *Analítica del entendimiento puro* con respecto a la ganancia de una verdad transcendental, en una nueva versión subjetiva de la legislación de la razón en su uso teórico que conducirá a descubrir una inesperada acción legislatora (*gesetzgebende Handlung*) perteneciente al Juicio, que recae sobre el mismo. Pero en el juicio de gusto no se tratará de cualquier estado de ánimo para el conocimiento en general, sino de aquel en el que el entendimiento se pone él mismo en consonancia con la imaginación en su libertad, que resulta el más ventajoso (*zuträglichste*) para ambas facultades en consideración del conocimiento y sólo puede determinarse mediante el sentimiento. El placer que sentimos como efecto (*Wirkung*) de esa misma componenda facultativa no podrá ser imitado, sino que su testigo deberá ser recogido y reproducido de nuevo en virtud de la comunicabilidad. Una vez puesto al descubierto el concepto de una *técnica de la naturaleza* y, con posterioridad, el inesperado *faktum* del *sentido común estético*, la libertad del juego estará autorizada para considerarse provista de principios. Uno de los momentos más álgidos de ese descubrimiento interno a lo subjetivo del ánimo será aquel en el que la *libertad de la imaginación* parezca consistir en un *esquematizar sin concepto*², la cual vivifica la facultad de los conceptos sin comprometerse en el rendimiento objetivo de ese proceso, es decir, sin abstraer la construcción del caso como una regla aplicable a otros casos, en principio infinitos, sino solamente despertando la posibilidad del concepto, en cuanto guarda y sostenimiento de sentido, de modo que capte un momento de la síntesis transcendental anterior a la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y a la producción del tiempo como una serie infinita y uniforme —la forma bella viene a ser el signo de lo común que albergan tanto la intuición como el concepto puro—. El lenguaje que resulte de ese proceder formalmente esquematizante se relacionará, en el mismo sentido, con las cosas según su hechura anterior a su identificación como objeto de conocimiento de un sujeto, pues ni teoría ni praxis, ni comportamiento pragmático alguno, serán capaces de devolver el aspecto del mundo en su inicial venir a mostrarse, en la inocencia de su juego, que ensancha y amplía el ánimo. Sólo un radical paso atrás desde las condiciones transcendentales de la experiencia pondrá a la imaginación en libertad y, al mismo tiempo, dentro de los límites de un concepto dado, el cual brindará la forma que conecte su exposición con una abundancia de pensamientos (*Gedankenfülle*) para la cual ninguna expresión verbal resulta enteramente adecuada, elevándose, así, estéticamente hasta Ideas. De ese modo, al reconocer en ciertas cosas de la naturaleza o en ciertos aspectos de los distintos útiles belleza libre, descubrimos aspectos (*Ansichten*) y perspectivas (*Aussichten*) de la misma que no brinda ni a la sensibilidad ni al entendimiento y que nos autorizan a usarla como esquema de lo suprasensible³, lo que contribuirá a la identificación del contemplar y el poetizar.

Puesto que nos parece que la mayor parte del peso en la forja de sentido que conlleva la contemplación reflexiva cae del lado de la imaginación, la cual aprehende la conformidad a

¹ Vd. KU, § 21, A 64/B 65: «Si los conocimientos deben poderse comunicar, entonces tiene también que poderse comunicar el estado de ánimo, es decir, el temple de las facultades de conocer para un conocimiento en general, y además aquella proporción que se requiere para una representación (mediante lo que nos es dado un objeto), para, a partir de ahí, constituir conocimiento: pues sin esto, como condición subjetiva del conocer, el conocer, como efecto, no podría surgir».

² Vd. op. cit., § 35, A 143/B 145-A 145/B 146.

³ Vd. op. cit., § 53, A 212-3/B 215.

unidad de una representación dada, proponemos detenernos especialmente en la riqueza de los caminos que recorre dicha facultad hasta alcanzar una perspectiva más o menos completa de sus posibilidades, en una complejidad tal que no pocas veces —de ello depende, en buena parte, el cumplimiento de los fines del presente trabajo— recuerda los ires y venires de la libertad por los senderos de la crítica kantiana. Precisamente por ello nos sentimos obligados a comenzar a hablar de la imaginación recordando la situación en que la deja uno de los textos más determinantes del ostracismo al que por lo general es condenada cuando se trata de discutir acerca del problema representado por la metafísica. La deducción trascendental de las categorías define, en su primera versión, a la facultad de las imágenes que es la imaginación como la facultad de la síntesis, por lo tanto, como aquella que precisamente se ocupa de dar forma objetiva a la multiplicidad sensible y, así, se traduce en la facultad de la realidad de lo real, función que decaerá en la segunda versión de la prueba, donde la conversión de la triple declinación de la síntesis en una única acción (*Handlung*) —unidad sintética de lo múltiple— proveniente del entendimiento en su espontaneidad emboza lo que de peculiar poseía la facultad de las imágenes, cuyos productos, a partir de ahora, deberán someterse a la guía y protección de la síntesis intelectual¹. Pero el pesar por el lugar subsidiario al que la analítica trascendental condena a esta facultad no debe llevar a engaño, de modo que creamos que la libertad de una imaginación sin freno pueda proporcionar algo positivo, más bien esa *hybris* será un absurdo (*Unsinn*) que requerirá ser reconducido a un estado en el que la libertad de aquella concuerde con la legalidad del entendimiento mediante el Juicio, en cuanto facultad que la adapta y la conforma (*anpassen*) a la facultad de pensar². La facultad de juzgar será la encargada de descubrir en la imaginación su disposición a legalidad, como ocurre con todo lo que se encuentra en la naturaleza, y una cierta conformidad a reglas —lo que distingue a la *Einbildungskraft* de la *Phantasie*, en cuanto juego involuntario de imágenes—, al tiempo que le permite adoptar el aspecto de una facultad sensible y espontánea a la vez. Si intentamos recoger los respetos que la obra crítica kantiana reconoce en la imaginación de un modo suficiente habrá que empezar por detenerse en su identificación como *facultad de las intuiciones*, puras o empíricas, en la medida en que se trata de aquella que

¹ M. Heidegger —en su obra clásica *Kant y el problema de la metafísica*, así como en su interpretación fenomenológica de *KrV*, en G.A., 25— contribuyó en gran parte a reparar en la función esencial que una facultad como la imaginación desempeñaba en una zona muy concreta del Criticismo kantiano en relación al problema de la metafísica. Recientemente B. Longuenesse, *op. cit.*, p. 58ss. y p. 225ss. ha propuesto un acercamiento distinto de la interpretación heideggeriana al lugar que ocupa la imaginación en la obra crítica —desde una lectura que estudia la intervención del ejercicio reflexionante y determinante del Juicio en la constitución de la objetividad—, que resulta igualmente sugestivo para la investigación. Entre ambos una inmensa bibliografía académica ha tenido a bien ocuparse de la imaginación en la obra kantiana, de la que destacamos la obra de H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, que integra desde un punto de vista histórico-filológico la interpretación heideggeriana, analizando la presencia de la imaginación en *KrV*, *prag. Anthropol.* y *KU*, considerándola como la facultad que, por su función mediadora entre las demás facultades, puede servir de hilo conductor para la pregunta fundamental por el *Dasein*; *cfr.* K. Düsing, *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand*; V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo in Hegel interprete di Kant*, pp. 69-99, que se centra en la crítica hegeliana a la comprensión kantiana de la imaginación en *Glauben und Wissen*; *cfr.* H. Décleve, *Heidegger et Kant*, cap. III, 116-173, *cfr.* A.-H. Trebels, que en *Einbildungskraft und Spiel...*, denomina a la libertad de la imaginación en el libre juego *libertad negativa*, a saber, el único momento en que la *espontaneidad* que conlleva en tanto que facultad productiva se presenta pura, al quedar libre de todo vínculo teórico-cognoscitivo o moral, *vd. op. cit.*, p. 112-3, 137, 172, 226; *cfr.* W. Biemel, *Die Bedeutung von Kants Begründung...*, §§ 15-16, pp. 81-110, y A.-M. Roviello, *op. cit.*, cap. I, § 12, pp. 79-88, todas obras en las que se deja sentir el enorme peso de la lectura heideggeriana. Una interpretación reciente alejada de este horizonte intelectual es la propuesta por F. Pierobon, desde una clave de lectura fenomenológica, *vd. Système et représentation*, 3.2, pp. 85-118.

² *Vd. prag. Anthropol.*, §2 y §30; *cfr. KU*, §50, A 200/B 202-3.

habilita la aprehensión de lo múltiple sensible, de modo que, si bien resultará más rica en representaciones que los sentidos, deberá tomar de la sensibilidad la materia con la que opera¹. En segundo lugar se trata de la *facultad de la exposición (Darstellung)*, donde exponer remite a la exhibición de un concepto en la intuición —el esquematismo será una doctrina de la exhibición y sensibilización de los conceptos puros del entendimiento—. En cuanto facultad de conocer productiva la imaginación se mostrará muy poderosa en la creación (*Schaffung*) de una suerte de otra naturaleza a partir del material que le suministra la realidad, en la que opera mediante representaciones que se denominan Ideas estéticas, a saber, un *pendant* de las Ideas de la razón a las que ningún concepto del entendimiento resultará adecuado², donde evidencia una riqueza expositiva que el entendimiento resulta incapaz de reducir a reglas. Por último, y sin que ello signifique el punto de llegada de un recorrido exhaustivo de sus múltiples aspectos, se trata de la facultad de la *in-objetividad*, puesto que se caracteriza por permitir representarnos lo que ya no está presente³ —virtualidad que nos remite de nuevo a la tabla de la nada de la *Anfibolia de los conceptos de reflexión*—, lo cual la distingue definitivamente de la mera aprehensión sensible. De un modo que nos es desconocido, dado que pertenece a un arte oculto en los tenebrinos fondos del ánimo, la imaginación recupera en su juego signos de conceptos en los que había detenido su atención mucho tiempo antes, así como es capaz de reproducir la imagen y figura de un objeto tras haber reparado en objetos de especie bien distinta, pudiendo extraer —como un efecto dinámico que surge de la aprehensión múltiple de tales imágenes en el sentido interno— la imagen que sirva para operar con independencia de las leyes mecánicas de asociación de datos empíricos⁴. Esta peculiaridad de la imaginación será confirmada por la distinción entre sus modalidades *reproductiva*, también llamada evocadora (*zurückführend*) —sometida a las reglas empíricas de la asociación— y *productiva*, también denominada inventiva (*dichterisch*) —facultad de la *exhibitio originaria*, y en cuanto tal, de las intuiciones puras del espacio y del tiempo—⁵. En virtud de lo establecido en esta distinción transcendental la creación en sentido rigurosamente kantiano no podrá identificarse con una *creatio ex nihilo*, sino que más bien se advertirá cuando ponemos a la base de un concepto una representación imaginativa —un *ens imaginarium*— que articule su exhibición, de modo que ésta dé tanto que pensar como para no poder encerrarse nunca en un concepto determinado. La *libertad* se manifestará entonces en el seno de lo estético poniendo en movimiento (*in Bewegung bringen*) a las Ideas de razón, de manera que en un concepto pensemos cosas inefables (*unnennbar*), que en su fluir vivificarán las facultades de conocer, introduciendo espíritu (*Geist*) en el lenguaje⁶. Valgan apenas estos apuntes para vislumbrar la complejidad de una facultad, a la vez receptiva y creadora, como es la imaginación, a saber, una función de la sensibilidad dotada de una espontaneidad que le permite reelaborar un material dado, dando vida a nuevas formas. Quizás en ese estatus paradójico y un tanto sorprendente se encuentre la facultad que mejor pueda definir la finitud humana, iluminada en la tercera *Crítica* desde el sentimiento de placer y displacer que produce el juicio de gusto, sentimiento auspiciado por el estado de ánimo (*Gemütszustand*) que resulta del libre acuerdo, universalmente comunicable, de imaginación y entendimiento. Dedicaremos especial atención a esta *libertad de la imaginación*, pues creemos que, en cuanto facultad mediadora entre las

¹ *Vd. prag. Anthropol.*, § 33, BA 89. Longuenesse observa una continuidad entre esta definición de la imaginación y la contenida en los manuales de inspiración aristotélica de Wolff y Baumgarten.

² *Vd. KU*, §49, A 191/B 193-4; §57, Obs. I, A 237/B 240ss.

³ *Vd. KrV*, § 24, B 151; §17, A 56-7/B 57; *cfr. prag. Anthropol.*, §34.

⁴ *Vd. prag. Anthropol.*, §31, b. *De la imaginación asociativa*.

⁵ *Vd. KrV*, §24, B 151-2; *vd. prag. Anthropol.*, §28, A 67-8/B 69.

⁶ *Vd. KU*, §49, A 192/B 194-5 y A 195/B 197.

legislaciones del entendimiento y de la razón, ampliará notablemente nuestra perspectiva sobre el tratamiento de la libertad en el Criticismo kantiano.

Así pues, la imaginación podrá unirse al entendimiento con fines puramente cognoscitivos, caso en el que estará sometida a la coacción (*Zwang*) y a la limitación (*Beschränkung*) de ser adecuada (*angemessen*) al concepto, pero, cuando se encuentra en su libertad, a saber, en el juicio de gusto, proporciona (*liefern*), sin buscarlo, una materia rica y no desarrollada por el entendimiento, «a la cual éste, en sus conceptos, no puso atención», si bien interviene indirectamente en todo conocimiento, animando las facultades cognoscitivas¹. La feliz proporción (*glückliches Verhältnis*) de imaginación y entendimiento, que en la contemplación estética se llama *gusto* y cuando acontece en la producción artística se denomina *genio*, tiene la peculiaridad de constituir un *kairós* que no puede ser enseñado por ninguna ciencia ni alcanzado por ejercicio alguno. En efecto, la creación genial se caracterizará por captar (*auffassen*) el rápido y efímero juego de imaginación y entendimiento (*das schnell vorübergehende Spiel*), enlazándolo con un concepto en una relación susceptible de comunicarse sin constricción de reglas, así como impedirá mediante las restricciones del gusto —capacidad oriunda del ánimo para regular sus producciones artísticas—, que la primera se pierda en una *libertad sin freno*², dando origen de ese modo a un *modelo*, no para la burda imitación (*Nachahmung*), sino para el seguimiento de otro genio. Por su parte, el gusto será definido, tras la dilucidación analítica de sus juicios, como una facultad de enjuiciar los objetos en relación a la libre legalidad de la imaginación, donde la facultad de las imágenes será tomada, no en su sentido reproductivo, sometido a las leyes psicológicas de asociación, sino como potencia productiva y espontánea, que da lugar por sí misma a una conformidad a una ley propia. Al aclarar qué deba entenderse por el *hierro de madera* de una libre regularidad o libre legalidad (*freie Gesetzmäßigkeit*) con que se caracteriza al libre juego de la imaginación y el entendimiento, Kant advierte lo comprensible de la observación de una contradicción flagrante entre la libertad de la imaginación y la existencia de una legalidad espontánea³, por lo tanto, no oculta lo que de expresión contradictoria encierra una imaginación autónoma, desde el momento en que, según los resultados de la crítica, sólo la razón es capaz de darse a sí misma una ley de su acción. Más bien, dicha autonomía debería ser enunciada del juicio de gusto⁴ —el gusto exige autonomía, pues convertir al juicio ajeno en fundamento de determinación del propio sería heteronomía del mismo—, dado que en éste se exige que el sujeto juzgue por sí mismo, sin buscar apoyos en enjuiciamientos ajenos, de modo que se pronuncie *a priori*, no por imitación. Esta traslación de la cuestión de la autonomía —en el fondo heautonomía— a la facultad de juzgar alberga la decisiva consecuencia de conducirnos ante una manifestación de la libertad que carece de las características formales con que hasta el momento la obra crítica kantiana ha determinado a esa Idea o principio inteligible, y fundamentalmente ya no se expresa como autonomía, en tanto que propiedad de la voluntad por la que ésta se da a sí misma la ley, con independencia de toda materia del querer⁵. La determinación kantiana de la *praxis*, en cuanto fenomenología práctica de la libertad, atestiguada por la conciencia moral del deber en el ánimo humano y, así, también por el sentimiento de respeto en cuanto reverberación sentimental de la obediencia a la ley moral, culmina, en su parte analítica, con esta autonomía de

¹ Vd. KU, §49, A 195-6/B 198.

² Vd. *prag. Anthropol.*, §30, B 76; vd. KU, §50, A 200-201/B 203.

³ Vd. KU, §22, *Allg. Anm.*, A 68/B 69.

⁴ Vd. *op. cit.*, §32, A 136/B 137.

⁵ Vd. *KprV*, §8, *Teorema IV*, A 58; vd. *GMS*, BA 87 y BA 98.

la voluntad humana, a saber, sometida a una ley que se ha dado a sí misma¹. Pero una *Crítica del Juicio estético* subraya que el concepto de autonomía no puede identificarse sin más con el sentido y alcance total que un principio invisible, pero generador de efectos en el mundo, como la libertad posee en el pensamiento kantiano, sino que más bien aquél dará debida cuenta de la modalidad de esa espontaneidad absoluta que es la libertad práctica, no en vano la libertad será la *ratio essendi* de la ley moral y la presuposición exigida para sostener el concepto de autonomía, desde la que ésta se sigue como una consecuencia necesaria². Pero la libertad es muy libre de tomar otros caminos. Uno de ellos, si no sorprendentemente originario, en el que, como veremos, vienen a reunirse y desembocar todos los demás como su fondo originario, será el trazado por la imaginación productiva, cuya espontaneidad, a diferencia de la propia del entendimiento no significa un comienzo absoluto, sino lo gratuito del acuerdo que tiene lugar inintencionalmente —aunque precisamente la perspectiva que su desinterés abre a la razón humana dé lugar a un interés³ digno de tomar en consideración—, con independencia de la constricción de toda regla cognoscitiva o práctica, y que sólo es notado (*kennlich*) por el sentimiento de placer que produce el acuerdo de las facultades de representación. De modo que la legalidad o conformidad a ley (*Gesetzmäßigkeit*) de la imaginación en el juicio de gusto será ella misma sin ley, del mismo modo en que carecerá de ley el libre acuerdo (*freie Übereinstimmung*) en el que se encuentra con el entendimiento. La legalidad libre de la imaginación sólo podrá proclamar bella la finalidad sin concepto de fin —a diferencia del juicio de aquellos críticos que sostienen que figuras regulares geométricas son los ejemplos más indudables de belleza—, de modo que, como ya vimos de la mano del pasaje acerca de las impresiones del viajero Marsden, habrá que preferir aquellos ejemplos en los que la regularidad no sea producto de la coacción, es decir, alejados de la imposición de reglas, pues en ellos la imaginación podrá jugar sin estorbo y no nos cansaremos de contemplarlos.

La libertad del juego surge, así, como la traducción positiva en términos facultativos de la pérdida prometedora que representaba el desinterés⁴, de manera que la contemplación y el reconocimiento de la belleza libre vengán a ser el primer documento y noticia (*Urkunde*) que tenemos de la actividad del pensamiento con anterioridad a todo conocer y actuar, por lo que un placer puro será el indicio (*Anzeige*) que nos conduzca a un placer de la reflexión, en el que experimentemos la *libertad* de nuestro *pensar*. El estado de ánimo representado por ese juego

¹ Vd. KprV, A 237: «Pues esta ley moral se funda sobre la autonomía de su voluntad como una voluntad libre que, con arreglo a sus leyes universales, debe poder estar de acuerdo (*einstimmen*) con aquello a lo cual debe someterse (*sich unterwerfen*)».

² Vd. GMS, BA 98. Acerca de la necesidad de ampliar el horizonte de respectos de la libertad para alcanzar una más completa comprensión del alcance de uno de los ejes de la metafísica según la crítica puede acudir al ensayo de J.M. Navarro Cordón, *Kant: sendas de la libertad*; cfr. F. Chiereghin, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a "Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1931)"*, así como a A.-M. Roviello, *op. cit.*, cap. I, b, pp. 46-53. B. Heintel, en su *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft...* —incluido en nuestra bibliografía, vd. p. 45—, subraya que la belleza se muestra como el espacio de una libertad infinita e indeterminada en la obra kantiana, mientras que lo bueno vendría a ser comprensible desde la autodeterminación, y lo placentero estaría desprovisto de toda libertad, o más bien la obstaculizaría; cfr. R. Assunto, *Libertà nel regno della necessità*, en *Libertà e fondazione estetica*.

³ Vd. KU, §2, BA 7, nota.

⁴ Vd. *op. cit.*, §29, *Allg. Anm.*, A 115/B 116. A.-M. Roviello observará en *op. cit.*, p. 87, que la belleza, y, de ahí, la forma bella, ofrece al ánimo una representación de lo que supera y va más allá de la naturaleza, a saber, de la libertad, en un proceder que describirá magníficamente el §49 de la misma obra mediante el procedimiento de la exposición de la Idea estética; cfr. D. Lories, *op. cit.*, p. 492, que considera al libre juego de las facultades como la reinterpretación en un vocabulario transcendental —propio de una teoría de las facultades— del motivo original del desinterés y el favor.

constituirá algo así como un *sentimiento de la libertad*, a saber, una suerte de reverberación sentimental de la misma que pasa por el prisma de la reflexión y por la mediación de la sensibilidad. En efecto, la noticia de esa actividad conforme a fin, pero libre, del ánimo la proporciona la sensación, en un momento fugaz, pues se trata de un instante lúdico destinado a desaparecer para ceder el paso al conocimiento y al trabajo determinante del entendimiento. Solamente si somos capaces de liberar esta manifestación de la libertad de esa teleología latente —en un aislamiento que conducirá necesariamente a la discusión acerca del *sensus communis aestheticus*— aislaremos una libertad del juego para la que aún nos faltan los nombres. Entonces reconocemos que éste resulta de una abstracción radical de toda realidad, ya se trate de un objeto del mundo o de un interés o cuidado del ánimo, que desemboca inevitablemente en una suerte de figura de la nada en la que se concentrará toda la riqueza poetizante de la vida del ánimo, pues nos impulsa a hacer un difícil uso del lenguaje, sin decantar aún en ningún momento a la razón hacia una u otra de sus legislaciones —el lenguaje de la crítica es libre, pero de una libertad siempre ligada al trazado de las esferas de cada facultad y de los límites de su funcionalidad, por lo tanto de una *libertad legalizada*—. Justamente en el espacio que identificamos con la nada del desinterés se brinda al ánimo la ocasión de sentir su facultad de pensar y reflexionar, por medio de un sentimiento en el que se demora y fortalece, en un paso que equivale a la *suspensión* del tiempo, al aislamiento de su primer aparecer (*Erscheinen*) como forma pura de la temporalidad¹ —semejante fenomenología del tiempo deberá ser puesta en relación con su des-esquematización en lo sublime—. Este estado lúdico de la libertad no dejará obra alguna —el trabajo del Juicio para el conocimiento emboza su carácter libre en un canon de su ejercicio determinante—, sino en todo caso la *exclamación* ante lo bello². La contemplación (*Betrachtung*) permite experimentar un placer de la reflexión que dejará de existir, del que al final nada quedará —como ocurría con el originario placer en el conocimiento—, pues su alcance ontológico dependerá del hecho de que no se encarne en un objeto, en una obra o en un saber, como ocurre con las figuras cambiantes de una hoguera o con el fluir de un arroyo³. De alguna manera, la riqueza de la vida interior —de la intimidad— del ánimo que ha hallado su eje en la libertad no requiere ratificar ese poder libre en la naturaleza exterior. Por ello mismo, con especial relevancia, entre las bellas artes la música parece ser la más apta para dar expresión a esa vida del ánimo, en cuanto reunión de sus condiciones subjetivas. Mientras que la pintura se dirige a lo real e inscribe sus formas en el estable lienzo del espacio, mientras que la poesía termina por desvanecerse, pero deja a su paso el

¹ Junto con la interpretación del §12 de *KU* que puede realizarse desde los comentarios heideggerianos acerca del sentido de *die Weile*, de la mano de la poesía de Hölderlin, nos parece difícil encontrar una lectura más profunda que la que recogemos de E. Escoubas, en *Imago mundi* —incluida en nuestra bibliografía—, p. 41: «[P]or medio de la *Verweilung* el tiempo se inscribe aquí como otra cosa que la simple forma de la sucesión; la *Weile* de la *Verweilung* no es partición del tiempo, ni huida incesante del tiempo, sino suspensión del tiempo —otro nombre de la contemplación—Tiempo de estancia, del *Aufenthalt* —en el que la estancia no es un lugar, un territorio, sino un tener-lugar—. Forma pura del tiempo, puesto que en *KrV* se ha dicho que «el tiempo mismo no transcurre, son las cosas las que transcurren en el tiempo». Suspensión del tiempo, ni memoria regresiva, ni anticipación progresiva, inscripción de un inmemorial, éste es el sentido de la imaginación kantiana. La reflexión, la *Stimmung* de la imaginación en su juego, coincide entonces, en su primera vuelta, con la aprehensión de la forma pura del tiempo, la forma pura del tener lugar —que es también, bajo su aspecto judicativo, el proceso mismo de la enunciación a imagen de lo enunciado—. Instauración de una mimesis, no reproductiva, sino productiva»; cfr. A.-M. Roviello, *op. cit.*, pp. 74-5: «Gracias a la belleza —natural o artística— el espíritu humano puede experimentar su libertad en obra en una verdadera emoción espiritual [...]. El juicio estético está de alguna manera suspendido en el vacío; se reencuentra solamente ante esa “nada” que es lo bello».

² Vd. J. de Gramont, *op. cit.*, 190 ss.

³ Recordemos la decisiva, y no siempre suficientemente subrayada, distinción kantiana entre *objetos bellos* (*schöne Gegenstände*) y *perspectivas bellas* (*schöne Aussichten*) sobre las cosas en *KU*, §22, *Allg. Anm.*, A 72/B 73.

legado de una Idea estética que permanece, la música llega, acontece para no dejar nada a su paso, de suerte que sólo en su tener lugar se experimente algo así el gusto del transcurrir del tiempo y del temple (*Stimmung*) y tensionalidad complejo y pleno del vivir¹. Si bien la música habla (*spricht*) por puras sensaciones (*Empfindungen*) sin concepto, y no deja, como la poesía, algo para la reflexión, mueve (*bewegen*) y casi conmueve al ánimo de un modo mucho más variado o múltiple (*mannigfaltiger*) y, aunque transitorio (*vorübergehend*), sin embargo más íntimo (*inniglicher*)². Así, lo digno de elogio de este arte será aquello que paradójicamente rebaje su valor entre las bellas artes y le coloque más del lado del goce que de la cultura, algo comprensible desde el momento en que aquéllas son clasificadas tomando el hilo conductor del discurso (*Rede*)³. Pero, más allá de los límites establecidos por la *teoría kantiana del arte*, la música, precisamente porque no deja nada a la reflexión ni se encarna en nada material, está en condiciones de representar, mejor que ninguna otra arte bella, esa intimidad —por otro lado, necesariamente comunicable— del ánimo que es el estado del libre juego. De un modo semejante al mecanismo de la risa, en cuanto transformación repentina de una larga espera en nada, la música representa una especie de juego con sensaciones en el que, al final, no se piensa *nada*, pero cuyos repetidos cambios (*Wechsel*) generan placer⁴, de manera que ambas terminarán desembocando por medio de una actividad lúdica y libre en una desaparición, en una nada, que ponga al descubierto el alcance ontológico del juego que componen las facultades de representación antes de alcanzar su *télos* cognoscitivo. Advertimos, por lo tanto, una notable correspondencia entre la fragilidad del estado de ánimo en el libre juego y la pobreza de realidad de la música en relación al sentimiento de libertad⁵, y, de la misma manera que la música, unas cuantas llamas danzando en el aire, cambiando repentinamente sus formas, así como las arabescos que parecen carecer de apoyo alguno en el espacio, como si flotasen por encima de él, o el rápido paso de las aguas ante nuestra mirada, permitirán algo así como esquematizar la difícilmente apresable libertad del juego, componiendo lo que podríamos denominar *la saga del devenir*, que traza el respecto de la libertad que Kant ha bautizado como *libertad del juego*. Tal es la representación más acabada que nuestro ánimo puede hacerse del venir a la luz de la naturaleza y de su ocaso, al tiempo que semejante espectáculo se compadece con el estado que se convierte en el índice de sentido, en el punto cero de nuestra vida y del sentimiento que tenemos de ella, pues el juego sensible que es la música va de la sensación del cuerpo hasta las Ideas estéticas, y vuelve desde éstas, con todo el acopio de fuerzas, al cuerpo⁶. A diferencia de la facultad de Ideas estéticas que es el *genio*, es cierto que el disciplinante *gusto* carece de lengua propia —la riqueza de imágenes bellas no requiere los recursos del lenguaje—, a excepción del gesto exclamativo que detiene el tramo más fontanal de la forja del concepto, y así, de una libertad que se desprende

¹ Vd. KU, §53, A 216/B 218.

² Vd. *prag. Anthropol.*, §18, BA 49.

³ Una lectura del interesante lugar de la música entre las bellas artes que intenta conectar sus características con las directrices de la reflexión kantiana sobre el Juicio estético en general, superando el marco de la teoría del arte que pone fin a la deducción de los juicios de gusto, la encontramos en E. Escoubas, *op. cit.*, pp. 68-79.

⁴ Vd. KU, §54, A 221/B 224; *cfr.* la cercanía entre las observaciones que aquí presentamos y los comentarios de M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, pp. 196-201.

⁵ J. de Gramont, en *op. cit.*, p. 193, nota 1, proporciona un interesante repaso de los comentaristas y lectores de la *Crítica del Juicio* que, contra la letra kantiana, vieron en la música la más elevada de las bellas artes, entre los que se encuentran V. Basch, Ch. F. Michaelis y Ch. Baudelaire. En particular según este último el hombre perezoso y el espíritu profundo saltarían ambos por encima del trabajo del concepto y de lo real para captar en la música el auténtico poema de la vida, que compone el estado de ánimo del libre juego de la imaginación y del entendimiento en la reflexión estética kantiana, *vd. Los paraísos artificiales*, I.4, *El hombre-Dios*, p. 431.

⁶ Vd. KU, §54, A 222/B 225; *cfr. prag. Anthropol.*, §30, BA 78-9.

de la coyunda de las palabras y las cosas. El libre juego de la imaginación y el entendimiento se encuentra, por lo tanto, en el origen tanto del gusto como del genio, y precisamente en su pobreza de realidad y su riqueza de figuras, de ficcionalidad, se teje el entero poema de la experiencia de la libertad. Haciendo gala de una potencialidad que basta para situarla por encima del resto de las facultades del ánimo, la imaginación proporciona una experiencia de la *libertad del ánimo* antes de su fractura en las diversas facultades superiores de conocer, a la que puede darse acogida tanto por medio de la contemplación estética como de la creación. Sin embargo, la facultad de las imágenes no deja de ser una facultad finita, por lo que no podrá perder de vista su receptividad, y, con ello, su apertura a la presencia de las cosas, de modo que una imaginación totalmente creadora vendría a ser la *hybris* de un análogo estético del mal, en virtud de la desmesura (*Vermessung*) de una potencia que ha olvidado darse a sí misma el principio regulador de la razón¹. No en vano, el gusto es el lugar transcendental en el que la apertura del ánimo a lo suprasensible se entrega por primera vez en un sentimiento. Contemplación y juego comunican, en efecto, una manifestación primigenia de la libertad y toman el aspecto de un amar sin ley —el libre favor—, sin concepto y sin razón, es decir, de una nueva *necesidad libre*, cuyo acontecer tendrá mucho que decir acerca de la relación de lo sensible con lo suprasensible, de modo que la libertad de la imaginación —como más tarde veremos de la mano del simbolismo moral de lo bello— suponga el cumplimiento de algo ya anunciado en la primera *Crítica* y prometido a modo de postulado en la segunda, a saber, que la razón sólo alcanzará su entero brillo (*ganze Pracht*) en vinculación (*in Verbindung*) con lo empírico, con la sensibilidad. Nos parece que ese paso será cumplido con gran rigor por la primera parte de la *Crítica del Juicio*, sin cuyo trabajo reflexivo nos veríamos abocados a concebir la libertad únicamente como una propiedad inteligible del hombre —lo que sin duda no es poco—, pero sin llegar a descubrir la poderosa garantía de su obra que constituye el desembozamiento en el ánimo humano, y justamente en el *libre juego* de las facultades de representación, de un sentimiento *de* —pues está constituido por ella— y *para* —pues enseña un nuevo modo de acogerla— la libertad².

¹ Vd. D. Lories, *op. cit.* p. 493; cfr. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 84., y p. 82: «*Lejos de poder crear no importa qué, la imaginación no es verdaderamente creadora más que cuando llega a armonizar su libertad con una legalidad que le viene de otra parte, es decir, cuando el individuo retoma a cuenta de su Willkür creadora lo que se le impone como una legalidad transcendental, la legalidad o la exigencia de la razón. La Darstellung producida por la imaginación es una presentación sensible y singular de la Idea universal indeterminada [...]. El enigma de lo bello es el enigma mismo de la relación de lo suprasensible con lo sensible, puesto que en lo bello es lo suprasensible lo que se manifiesta por gracia de una singularidad sensible*».

² Vd. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, pp. 136-7, que incluimos en bibliografía.

VI.1.5. La necesaria complacencia en lo bello como hilo conductor de la investigación del origen transcendental de los juicios estéticos reflexionantes.

La aclaración y elucidación (*Erläuterung*) de la especie de juicios a los que pertenecen los enjuiciamientos sobre lo bello en general, a saber, de los juicios de gusto —en cuanto descomposición de sus elementos constituyentes, como viene siendo habitual en todas las estructuras predicativas que encuentra la crítica, según la tabla de las funciones lógicas del juzgar—, estableció en los momentos correspondientes a la cantidad y a la modalidad que la mera enunciación de los mismos introducía una *necesidad subjetiva*, si bien igualmente universal para todo ser finito racional, de la que era necesario indagar su origen mediante una investigación transcendental. Las condiciones de esta búsqueda quedaron establecidas por un estudio fenomenológico que nos conducía a una sorprendente mismidad de naturaleza y libertad —quintaesenciada en el §45 de la *Crítica del Juicio*— expresada en la *belleza libre*. Desde un principio, resultará llamativa la resistencia que un *concepto ampliado de naturaleza*, alcanzado mediante el Juicio estético, opondrá a la derivación genética, a partir del mismo y su principio, de las legislaciones de la razón, lo que conducirá a preguntar por la proveniencia de la demora del ánimo en la contemplación de las cosas bellas, en la que observamos la aprehensión de un tiempo suspendido, así como una estancia (*Aufenthalt*) del sujeto enjuiciante en esa suspensión temporal —en la que por un momento cree poder someter al tiempo, en lugar de verse restringido en sus percepciones por el mismo—, propiciada por la fugacidad del libre juego. Nosotros preguntaremos, asimismo, tras esta búsqueda del origen de la quietud reflexiva con la que se proclama la belleza, por el bien que semejante investigación crítica pueda hacerle a una ciencia buscada como la metafísica, en el fondo reunión de las preguntas fundamentales que no puede dejar de plantearse (*sich aufgeben*) toda razón humana. Como breve anuncio del trayecto que inevitablemente habrá que recorrer en las siguientes páginas, nos vemos obligados a apuntar que la *universalidad subjetiva* que acompaña a los juicios de gusto hace sospechar la presencia en ellos de un principio *a priori*, que los alejaría definitivamente de toda amenaza de adscripción a la psicología empírica, introduciéndolos de paso en el horizonte de los intereses de una filosofía transcendental. Si se da efectivamente un principio *a priori* latente tras los juicios de gusto, entonces podrá afirmarse que el Juicio estético es el mismo legislador, lo cual establecería inmediatamente un estrecho vínculo entre el desinterés, el libre favor con el que acogemos la naturaleza y la finalidad ideal que reconocemos en ella en el juicio estético de reflexión. Muy diferentes serían nuestras conclusiones si consideráramos que es la naturaleza la que ha formado, por su parte, las formas bellas para nuestra satisfacción, pues entonces nos veríamos obligados a acudir, no ya a nuestro Juicio, sino más bien a la naturaleza misma para *aprender* —no experimentar— qué es lo que se muestra digno de reconocerse como bello. Sin embargo, nuestro interés y empeño por aislar en la *Crítica del Juicio estético* un respecto sensible de la libertad, manifestado en el seno del ánimo humano, sólo podrá llevarse a cabo si el hallazgo de belleza en la naturaleza remite, en realidad, a una *finalidad subjetiva* que sólo puede descansar en el juego de la imaginación en su libertad. En este sentido, lo que realmente nos interesa de la naturaleza es el hecho de que *encierra para nosotros la ocasión para percibir la interna finalidad en la relación de nuestras facultades de ánimo* —como se ha analizado de la mano de la libertad del juego—, de suerte que la satisfacción por Ideas estéticas tampoco sea subsidiaria de la consecución de ciertos fines, del carácter que sean, como si se tratase de un arte mecánico intencionado. Sólo a partir de aquí, a saber, de un *idealismo de la finalidad de la naturaleza*, podremos considerar la finalidad con que ciertos productos naturales son enjuiciados (*beurteilt*)

por nosotros como necesaria y universalmente válida mediante la referencia a un sustrato suprasensible que habrá que exponer y justificar convenientemente.

Pero el camino que conducirá al origen de la necesidad que acompaña a la demanda de asentimiento en lo bello, lejos de constituir una sencilla ascensión a principios, se escindirá en dos vías bien distintas, a saber, por un lado, en un reconocimiento del interés empírico de los productos bellos, en la medida en que cimentan y cultivan la sociabilidad, por el otro, en la búsqueda del origen esencial de la belleza y del *sentido común* mediante el que ésta se comunica, tras el que late la prelación transcendental del contrato originario que vincula *a priori* a cada hombre con las condiciones de posibilidad y ejercicio de la entera razón humana. Justamente, en virtud de la operatividad de este compromiso esencial en cada razón, tomaremos un *interés intelectual* en los signos naturales —es decir, no mediatizados por la mano humana— en los que advirtamos ese contrato, en la medida en que nos recordarán que, con anterioridad a nuestra constitución en tanto que sujetos cognoscentes o agentes morales, recibimos el *don del lenguaje*, es decir, que nuestra razón nace al calor de la palabra y su comunicabilidad, que la conceptualidad con la que determinamos los objetos que salen a nuestro encuentro se forja en el seno del sentido, y, en definitiva, que antes del conocimiento y de la acción se da —se nos da, pues la sentimos en nuestro ánimo— una *libertad* en la que reconocemos el elemento del *pensar*. Asimismo habrá que reparar en el significativo hecho de que la justificación de la validez de los juicios de gusto con respecto a su pretensión de universalidad subjetiva no parece ser un caso más de los que la razón halla ante sí en espera de ser solucionado, sino que más bien planteará —como seguiremos de cerca en VI.1.5.3— una cuestión central, a saber, la de cuáles sean las condiciones de posibilidad de la comunicabilidad, la cual viene a tematizar el estatuto que el Juicio deberá ocupar en el conjunto de las legislaciones *a priori* de la razón humana. Nos detendremos igualmente en que, mientras que, por un lado, se estará autorizado para considerar al sentido común como el *faktum* del gusto, por el otro, este mismo principio transcendental cobrará el aspecto de un *postulado* que solicita un estudio acerca de su origen, el cual franqueará los límites de una *deducción* de los juicios estéticos de reflexión, hasta alcanzar el umbral de la *Antinomia del gusto*, en última instancia, la parte de la *Crítica del Juicio estético* que determinará el auténtico alcance que ésta posea en el plano completo de la razón. En este continuo *paso atrás*, impulsado por el Juicio en relación a su propio principio *a priori*, la razón podrá tomar conciencia del motivo por el que queda cautivada en las formas bellas de la naturaleza. No en vano éstas le brindan la oportunidad de vislumbrar algo así como su propio *pasado esencial*, de manera que en esa contemplación descubra una naturaleza refigurada por la interpretación y la lectura de una razón interesada en que sus Ideas cuenten con realidad objetiva. Nos parece que G. Lebrun ha sabido recoger magníficamente este horizonte hermenéutico de la tercera *Crítica*, como evidencia la siguiente observación, a saber, «*el espectáculo del mundo vegetal nos procura el placer que experimentaríamos en todo instante en el reino de los fines, un pacto secreto religa el bosque con la ciudad ética*»¹.

Pese a lo que pudiera parecer a primera vista, lejos de permanecer engolfados en una mera contemplación, la *arqueología de la razón* emprendida por una *Crítica del Juicio*, que tiene lugar, según creemos e intentaremos justificar a lo largo de los apartados siguientes, como una *historia esencial de la libertad* —que termina por entregar sus respectos más originarios y *aleéticos* bajo el aspecto de una *libertad del juego* y de una *libertad sublime*—, no puede desprenderse en modo alguno de su proyección hacia la realización de su obra, hasta el punto de que quizás el sentido común no lo haya más que en la necesidad de realizarlo. La difícil ganancia

¹ Vd. G. Lebrun, *op. cit.*, pp. 384-5.

de la nada que planteaba la tarea fenomenológica inherente a los juicios de gusto nos ha servido para trazar, en un primer nivel de profundidad, una *Nada* que precede a las legislaciones racionales y se muestra totalmente improductiva en sentido dogmático, pero que, sin embargo, recuerda de continuo a la razón, en tanto que *pendant* de lo que hay, que ha de ponerse en movimiento, que ha de relacionarse con lo empírico, pues sólo en conexión con ello desplegará su entero esplendor. De suerte que ese horizonte claro y abierto de la nada le muestre —y en la medida en que todos los hombres consisten en su razón, nos muestre— que su destino y su elemento propio se encuentran en la libertad. Creemos que sin una fenomenología como la ensayada en la primera parte de la tercera *Crítica* sería altamente improbable conseguir algo así como el desarrollo completo de una *metafísica de la libertad*, defendida y propuesta por el pensamiento kantiano, de modo que, más bien, un sondeo de la naturaleza polémica de la razón, una introducción a la fenomenología de la presencia de las cosas —en la que mucho tendrá que ver el estudio de la *libertad de la imaginación*, la facultad que teje el aspecto de realidad que las cosas toman— y una investigación de la posibilidad misma del pensar constituirán —con la misma legitimidad que el estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia— las directrices necesarias para la realización de una crítica exhaustiva de la razón. En virtud de ello, no será de extrañar que la *Crítica del Juicio estético* albergue observaciones relevantes para la comprensión del lugar de *lo político* en el pensamiento kantiano —la razón misma y el planteamiento de su estudio tendrán decisivas consecuencias políticas—, y no resultará demasiado difícil lanzar un puente entre esta parte de la crítica kantiana y los opúsculos acerca de filosofía de la historia, auspiciado por el camino emprendido por Arendt y continuado por buena parte de la autodenominada posmodernidad. En efecto, nos parece que un estudio en clave subjetiva de la razón humana, que Kant nunca ha dejado de ensayar en las partes metodológicas de las tres críticas, conduce ineludiblemente a la advertencia de que la *esperanza de futuro* representa el único atisbo de imparcialidad permitido en la balanza de la razón. Pero, de todo modos, no conviene olvidar que para tener un derecho a la esperanza, habrá primero que hacerse digno de merecerla, en lo que reconocemos una tarea plenamente filosófica, que quizás pueda partir por establecer el auténtico alcance y sentido legítimo que la crítica concede a la comunicabilidad de nuestros juicios y pensamientos, y, así, a las condiciones racionales que habilitan la existencia una comunidad humana. Seguramente resulte sorprendente, al menos en un primer momento, que una crítica del gusto, es decir, de la satisfacción o complacencia que experimentamos ante las formas bellas, pueda desempeñar una función relevante con respecto a la comprensión crítica de la *polis*. Sin duda únicamente una debida localización del Juicio y su principio *a priori* en el seno de la economía facultativa podrá disolver esa extrañeza y así contribuir decisivamente a cerrar, al menos en un sentido y un alcance críticos, la solución que el pensamiento kantiano propone para la ciencia peculiar que es la Metafísica.

VI.1.5.1 La pertenencia de la Crítica del Juicio estético reflexionante a la cuestión transcendental acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: la tarea de una deducción transcendental de los juicios de gusto.

En el apartado VI.1.3 vimos que el proyecto de una consideración en clave modal del pensar, de la mano del que aspirábamos a hallar el *primer cimiento* (*erste Grundlage*) de la metafísica, nos ofrecía el gesto de una acogida originaria del ser, de lo que hay, por parte de nuestro ánimo y de nuestra *Fassungskraft*. Junto a este ensayo fenomenológico —que parece convertir a la *Crítica del Juicio* en el kantiano *Satz vom Grund*—, debemos reparar ahora en que el juicio de gusto posee además la peculiaridad de proclamar —como si se tratara de una auténtica disposición comunitaria de enunciación— la belleza de una cosa atendiendo tan sólo a su modo de ser o hechura (*Beschaffenheit*), en lo que la reflexión reconoce el hecho de que aquélla se rige (*sich richten*) por nuestro modo de acogerla (*aufnehmen*)¹. De ese modo, una experiencia novedosa acerca de la naturaleza, en la que únicamente nos detenemos en la *forma de la finalidad* de las cosas, nos producirá una complacencia sin interés alguno (*Wohlgefallen ohne alles Interesse*), la cual actúa en cuanto ocasión para descubrir un peculiar modo de relacionarse nuestras facultades de conocer, a saber, imaginación y entendimiento, que se manifiesta como un juego, estado de ánimo previo a todo conocimiento en general que tendrá que poderse comunicar igualmente de un modo universal, si bien esta vez en un registro meramente subjetivo. El desprendimiento y desvinculación (*Ent-bindung*) de todo interés, y el retorno hasta una presuposición común para todos los sujetos dotados de razón, determinará el hecho de que dicha complacencia en lo bello se vea acompañada por la exigencia (*Anspruch*) de que todo sujeto racional se adhiera al reconocimiento de su validez, *como si se tratase de un juicio objetivo*². En efecto, la belleza no es un predicado real de la cosa sobre la que recae el juicio de gusto, de manera que la remisión a aquélla pudiera poner fin a la diferencia de cabezas y sentidos. Si quien pronuncia un juicio del tipo «*esta flor es bella*» juzga por sí mismo, comportándose como un ser capaz de un Juicio propio, entonces actuará con autonomía, no dejándose apartar de su enjuiciamiento ya sea por el público —si se trata de un artista—, ya sea por sus allegados o por corrientes de opinión mayoritarias —en el caso del espectador—. Pero —como veremos a medida que avancemos en la deducción—, si bien ninguna prueba *a priori* puede sustituir la inmediatez de la reflexión que enjuicia la forma del objeto, nuestro juicio puede verse mejorado y ampliado (*erweitert*) con la ayuda de un tipo de trabajo que sólo está en condiciones de llevar a cabo el crítico. En virtud de ello no se descubrirá el auténtico fundamento de determinación del gusto, sino que se podrá alcanzar un mayor conocimiento de la determinación y las facultades que participan en él, de modo que una *Crítica del gusto* conduzca bajo reglas (*unter Regeln*

¹ *Vd. KU*, §32, A 135/B 136: «[E]n esto consiste precisamente el juicio de gusto, a saber, que se denomina bella a una cosa solamente según la hechura en la que se rige según nuestro modo de acogerla»; *cfr. op. cit.*, §58, A 249/B 252-A250/B 253: «Pero en un enjuiciamiento semejante [el estético] no se trata de lo que la naturaleza sea o de lo que no sea, como fin, para nosotros, sino de cómo nosotros la acogemos. Sería siempre una finalidad objetiva de la naturaleza si ésta hubiera formado sus formas para nuestra satisfacción, y no una finalidad subjetiva que descansa en el juego de la imaginación en su libertad; en este caso, es con favor con lo que acogemos nosotros la naturaleza, pero no es favor que ella nos muestra. La propiedad de la naturaleza de encerrar para nosotros ocasión de percibir la interna finalidad en la relación de nuestras facultades del ánimo en el enjuiciamiento de ciertos productos de la misma y como una finalidad tal que deba ser declarada, por un fundamento suprasensible, necesaria y universalmente valedera, no puede ser fin de la naturaleza, o, más bien, no puede ser enjuiciada por nosotros como tal, porque, de serlo, el juicio que por ello se determinara tendría por base una heteronomía, pero no, como conviene a un juicio de gusto, una autonomía, y no sería libre»; *cfr. op. cit.*, §67, A 299/B 303.

² *Vd. KU*, §32, A 134/B 136.

bringen) a la vivificación recíproca de imaginación y entendimiento. Esta crítica no podrá basarse únicamente en un arte, sino que tendrá lugar como una investigación que deduzca la posibilidad del enjuiciamiento estético a partir de su pertenencia a una facultad superior de conocer. Esta primera peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) lógica de los juicios de gusto tampoco deberá separarse de una segunda que complementa el sentido y alcance de los mismos, a saber, que estos juicios no resultan en modo alguno determinables por argumentos, como si fueran *subjetivos*¹. Por lo tanto, advertimos en los juicios de gusto una indecisión entre una validez objetiva y subjetiva, que bien puede conducirnos a descubrir en ellos la presencia de un deber (*Sollen*), condicionado por un fundamento que es común a todos, a saber, algo así como la *Idea de un sentido común* (*Idee eines Gemeinsinnes*), por el que entendemos, no un sentido externo más, sino el efecto (*Wirkung*) del *libre juego* de nuestras facultades de conocer, un efecto, pues, de la que hemos analizado como la manifestación crítica más fundamental de la libertad. En virtud de ello, no podrá tratarse de una hipótesis basada en observaciones de tipo psicológico, sino más bien en la condición necesaria de la universal comunicación de nuestro conocimiento que desemboza la filosofía transcendental. La necesidad que se adscriben los juicios de gusto no enunciará, sin embargo, que cada cual tenga que coincidir (*übereinstimmen werden müssen*) con todo juicio de esa clase en cada caso, sino que, en cuanto cualquier otro, deberá estar de acuerdo (*zusammenstimmen sollen*) con el mismo, lo cual nos remite a la presencia latente de una *norma ideal e indeterminada del sentido común* —en la que nos detendremos en el segundo epígrafe de este apartado— en los mismos, cuya localización crítica resultará pospuesta en dos momentos, a saber, en el §9 y en el §22 de la obra que nos ocupa, hasta que puedan presentarse los resultados de una *deducción* de los juicios estéticos reflexionantes.

A la luz de estas observaciones introductorias acerca de la enunciación comunitaria que albergan los juicios de gusto, parece haber dos modos fundamentales en que la belleza es negada y arrebatada al mundo (*aus der Welt wegleugnet*), los cuales podemos cifrar en la referencia del Juicio a fundamentos de determinación empíricos, según lo dado *a posteriori* a los sentidos —en un *empirismo de la crítica del gusto* en el que se acaba perdiendo irremediabilmente todo su alcance transcendental—, así como en la admisión de un fundamento (*Grund*) determinante *a priori* del mismo, a saber, en un *racionalismo de la crítica*. Por un lado, lo agradable, por el otro, lo bueno, aniquilarían la autonomía de ese espacio albergante y acogedor de sentido que es el Juicio. Desde aquí, podemos sopesar el carácter de validez universal (*Allgemeingültigkeit*) de esos juicios en contraposición con el desplazamiento horizontal del sujeto de los mismos a un todo ideal, que le permitiera adquirir una mayor extensión empírica de su validez². Frente a esta vía claramente empírica, la *Crítica del Juicio* propondrá que se renuncie a reunir opiniones (*Stimmensammlung*), tanto como a realizar encuestas (*Herumfragen*) al resto de seres racionales, pues el gusto apela más bien a la autonomía del sujeto que lo enuncia, con lo que ninguna de esas medidas podrá suministrar las características fundamentales de sus juicios peculiares, a saber, una

¹ *Vd. KU*, §33, A 138/B 140.

² Se trata de la oposición entre el método crítico kantiano, que subrayará la necesidad de superar un punto de vista meramente privado mediante la adopción de un punto de vista universal, y la *simpatía* humeana —así como de Home, Burke y Smith—, que designa un modo de colocarse en el lugar del otro mediante un movimiento “horizontal” en el interior de la esfera del sentimiento. Algo bien distinto sería colocarse en el punto de vista ideal de un Todo, que exige más bien un movimiento en sentido “vertical”, pues habrá que hallar en uno mismo, en la singularidad de lo vivido, la clave de la elevación hasta un punto de vista universal. Un buen ejemplo dentro del campo de la moralidad será la paradoja de que para que me encuentre digno deberé empezar por descubrirme “más grande que yo mismo”, en cuanto ser natural, es decir, habré de descubrir la humanidad en mí. Algo semejante, pero en un sentido aún más fundante y originario, de acuerdo con el lugar antropogénico del Juicio, es el movimiento que requiere la fundamentación racional del gusto.

validez universal *a priori* —si bien se trata de un juicio individual que no descansa en conceptos— y una necesidad que no depende de ningún fundamento de prueba *a priori*, con arreglo a las cuales tiene lugar la aprobación (*Beifall*) a la que aspira (*ansinnen*). Una crítica transcendental deberá ocuparse de desarrollar (*entwickeln*) y justificar (*rechtfertigen*) el principio subjetivo del gusto como un principio *a priori* del Juicio, el cual remite a las condiciones del juzgar en general, que —como veremos— actuarán de hilo conductor de una deducción, a cuya sombra viene a introducirse, tras su primera definición, una suerte de segunda delimitación de los juicios de gusto. En ésta se establecerá que, cuando la percepción de un objeto se encuentre unida a un sentimiento de placer y displacer, que acompaña a la representación del objeto como su predicado, nos hallaremos frente a un *juicio estético de reflexión*, a cuya base tiene que haber un principio *a priori*, el cual no puede ser sino *subjetivo*, y cuya deducción habrá de aportar una solución —como ya ocurrió en el caso de los juicios teóricos— a la pregunta *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Se tratará de una deducción de la heautonomía del Juicio, en la que éste actúa, al mismo tiempo, como objeto y ley:

«¿Cómo es posible un juicio que sólo por el *propio* sentimiento de placer en un objeto, independientemente del concepto del mismo, enjuicia ese placer como anejo a la representación del mismo objeto *en todo otro sujeto a priori*, es decir, sin que esté permitido esperar la aprobación extraña?»¹.

Los juicios de gusto resultan, así, significativamente *sintéticos*, en la medida en que añaden algo a la intuición del objeto que ni siquiera es conocimiento, a saber, un sentimiento de placer, de modo que, aunque el predicado sea empírico, exijan una validez *a priori* de la síntesis —que cada cual percibe en su ánimo— de placer y mero enjuiciamiento, en la que el primero sólo podrá seguirse del ejercicio de la reflexión —no al contrario, como ya anunciaba y establecía el §9²—. Si realizáramos un seguimiento transcendental de *lo estético*, hasta llegar al punto de análisis de la tercera *Crítica* en el que ahora nos encontramos, habríamos de distinguir un primer y decisivo paso del mismo en la exigencia de una definición en clave transcendental del placer, y un segundo momento, en el que se descubra la pertenencia al problema general de la filosofía transcendental, a saber, *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Esta paradójica *objetividad*³ enarbolada por los juicios de gusto, que habilita al mismo tiempo una nueva perspectiva sobre las cosas de la naturaleza y una proporción feliz de las facultades de conocer, es decir, que deja ser a las cosas sin determinarlas bajo un concepto determinado, dando así fe de lo que produce en el ánimo esa recepción, requiere una *deducción*, a saber, una legitimación de su pretensión de contar con una validez universal para cada sujeto, *como si* se fundara o basase (*füßen*) en algún principio *a priori*. Una prueba que deberá añadirse a la aclaración y despliegue de los elementos componentes de los juicios estéticos reflexionantes, como sabemos, concernientes a una complacencia o disgusto en la forma del objeto (*an der Form des Objekts*).

¹ *Vd. KU*, §36, A 146/B 148: «Wie ist ein Urteil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objekts in jedem andern Subjekte anhängig, *a priori*, d.i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteile?».

² Este parágrafo inscribía significativamente la solución de la validez universal subjetiva de los juicios de gusto en la solución de la pregunta por la posibilidad de los juicios estéticos *a priori*; *vd. op. cit.*, §9, BA 30.

³ *Vd. op. cit.*, §35, A 143/B 145: «El juicio de gusto se distingue en lo siguiente del lógico: en que el último subsume una representación bajo el concepto de un objeto, mientras que el primero no subsume bajo un concepto, pues de ese modo el necesario aplauso universal podría ser forzado mediante pruebas. Empero, igualmente se asemeja al último en lo siguiente, a saber, que proporciona una universalidad y necesidad, pero no según conceptos del objeto, por consiguiente, meramente subjetiva».

La justificación de la inversión de fuerzas en dicha prueba partirá del hecho de que, si bien la finalidad no es empleada aquí con fines cognoscitivos, ni resulta del proceso de conocimiento, sino que más bien la facultad del entendimiento y de la exposición aprehenden (*auffassen*) del objeto la delgada estructura de la conformidad a fin de su forma para el Juicio, tiene su fundamento en el objeto y su figura¹. En esto mismo radica el hecho de que no haya algo así como una deducción del juicio sobre lo sublime, a pesar de tratarse igualmente de un juicio estético reflexionante, en la medida en que éste no concierne a una complacencia o disgusto en la forma del objeto, sino más bien relativos a un modo de pensar moral y concretamente a la disposición (*Anlage*) o infraestructura básica para el mismo en la naturaleza humana, a saber, en cuanto la posibilidad fundamental del ser racional finito de darse a sí mismo un carácter moral. Esta disposición será la que nos permita contar con *fuerzas no físicas* para utilizar de modo subjetivo la destrucción de toda finalidad como algo conforme a fin —en lo que en todo caso habrá que detenerse en la conclusión de nuestro trabajo— para los intereses de la razón práctica. De ahí que, como ocurría en el caso de la ley práctica, en lo sublime —que, como veremos, apoyará y confirmará, desde el seno de la reflexión libre, las consecuencias que la acogida de la ley cuenta en nuestro ánimo— la exposición venga a coincidir con el momento de la deducción, de manera que, si bien no se producirá una paradójica deducción de la libertad como *ratio essendi* de la ley moral, sí habrá espacio para el descubrimiento de una destinación moral (*moralische Bestimmung*) en la naturaleza humana por medio del fundamento que para ella encontramos en una relación de las facultades del ánimo, que demuestra por sí suficientemente la universalidad y necesidad de los juicios estéticos de reflexión acerca de lo sublime². El método deductivo, cuya proveniencia hemos intentado mostrar, será el del análisis y resolución (*Auflösung*) de la suerte de paradoja lógica por la que nos las habemos con la validez universal de un *juicio singular* (*einzelnen*), dado que los juicios de gusto combinan o vinculan el predicado de la complacencia, no con un concepto, sino con una representación empírica dada³. Sin duda alguna, es la pretensión de necesidad que tiene lugar como exigencia de la adhesión universal de todo ser racional y sensible la que impone la tarea que indaga el *quid juris*, en la medida en que sólo esa exigencia (*Anspruch*) remite el juicio de gusto a la universalidad y necesidad de una *comunidad a priori*, a la que pertenece todo ser racional finito por el mero hecho de serlo. La exposición de un problema de tan amplio alcance, a saber, el de la universalidad subjetiva de un juicio singular, conducirá —como, por otro lado, ya anunciaban las dos versiones de la introducción a la *Crítica del Juicio*— a una serie de consecuencias que obligarán a repensar la jerarquía facultativa del Criticismo⁴. No estará en juego la justificación de la realidad objetiva de un concepto —de ahí también su sencillez—, sino más bien la legitimidad de la pretensión de que se den las mismas

¹ Vd. KU, §30, A 130/B 131-2: «Pues la finalidad tiene entonces su base en el objeto y su figura (Gestalt), si bien no muestra la relación del mismo con otros objetos según conceptos (para el juicio de conocimiento), sino que sólo se refiere a la aprehensión de esta forma, en cuanto ésta se muestra conforme en el ánimo, tanto a la facultad de los conceptos como a la de la exposición de los mismos (que es una y la misma que la de la aprehensión)».

² Vd. op. cit., loc. cit., A 131-132/B 133: «De aquí que nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza fuera también al mismo tiempo su deducción. Pues cuando hemos analizado la reflexión del Juicio en ellos, encontramos en los mismos una relación, conforme a un fin, de las facultades de conocer, que debe ser puesta a priori a la base de la facultad de los fines (de la voluntad), y, por tanto, es ella misma a priori final: lo cual contiene en seguida la deducción, es decir, la justificación de la pretensión de un juicio semejante de una validez universal y necesaria. No tendremos, pues, que buscar más que la deducción de los juicios de gusto, esto es, de los juicios sobre la belleza de las cosas naturales, y, así, satisfacemos plenamente la tarea de todo el Juicio estético»; cfr. op. cit., §§ 27 y 29.

³ Vd. op. cit., §37, A 148/B 149-150 y §15, BA 47.

⁴ Vd. op. cit., §31, A 133/B 134.

condiciones subjetivas del Juicio en todo hombre, en virtud de cuya coincidencia (*Übereinstimmung*) y mutuo arraigo en unas cuantas máximas y reglas formales tendrá lugar precisamente el gusto y la declaración y anuncio (*Ankündigung*) de una complacencia como regla para los demás¹ —deducción en parte anticipada por la justificación de la presuposición de un sentido común como fundamento de la necesidad del juicio de gusto en el §21—.

Antes que nada dicha prueba transcendental requerirá que se distinga —como decíamos un poco más arriba— la validez universal en juego en el juicio singular del gusto con respecto a una validez universal comparativa, basada en una suerte de sondeo lo más amplio posible de los pareceres, así como que se refiera el objeto a defender a la *autonomía* del sujeto que enjuicia sobre el sentimiento de placer, es decir, a la autonomía del Juicio², que como fuente de los juicios de gusto se caracteriza por exigir una validez universal *a priori* —no según conceptos— con una necesidad que no resulta de ningún fundamento de demostración (*Beweisgrund*) *a priori*³, mediante cuya representación pudiera forzarse la aprobación de cada cual. Por lo tanto, lejos de proclamarse un nuevo hecho, se defiende la legitimidad de un *derecho*, que concierne, no tanto a que el placer que enuncia mi juicio de gusto se representa como una regla universal para el Juicio de cualquier otro, como a la validez universal de una síntesis, que se produce en el ánimo, de placer y mero enjuiciamiento, al contemplar un objeto determinado⁴. El placer sentido en lo bello deberá seguirse del enjuiciamiento, no en orden contrario, tal y como señalaba *la clave* (*Schlüssel*) *de la crítica del gusto*, en la que quedó establecido que el enjuiciamiento estético de reflexión de un objeto o de la representación mediante la que éste es dado ha de preceder necesariamente al placer en el mismo, desde el momento en que la belleza sin la referencia al sentimiento del sujeto no sería nada⁵. De manera que la auténtica cuestión que conduzca a la necesidad de legitimar la necesidad que acompaña a los juicios de gusto será la legitimación de una misma *afectabilidad de ánimo* desde la relación apropiada de entendimiento e imaginación para el conocimiento en general. Así, la cuestión acerca de la posibilidad de esos juicios, en los que la facultad de juzgar es heautónoma, puede enunciarse también como la posibilidad de enjuiciar *a priori* —sin necesidad de acudir a ninguna aprobación extraña (*fremde Beistimmung*)— el placer en un objeto determinado como anejo (*anhängig*) a la representación del mismo, de modo que nos las habremos con juicios *sintéticos*, puesto que irán más allá del concepto y de la intuición del objeto, al añadirle con sus predicados un sentimiento de placer, que igualmente resultan *válidos a priori* —si bien su predicado sea empírico— en virtud de la aprobación que exigen (*fordern*). La confirmación en la deducción de la presencia de una misma afectabilidad del ánimo por parte de los sujetos racionales finitos será proporcionada precisamente por lo que se afirma *a priori* en un juicio de gusto, a saber, *la validez universal del placer*, que se percibe en el ánimo unida al mero enjuiciamiento (*Beurteilung*) y es representada como válida para cualquiera —la comunicabilidad universal de un placer denota que nos hallamos ante un *placer de la reflexión*⁶—. En efecto, el placer en lo bello será un efecto de la

¹ Vd. KU, §31, A 133/B 135.

² Vd. op. cit., §32, A 135/B 136-7: «[E]n cada juicio que ha de demostrar el gusto del sujeto, se exige: que el sujeto juzgue por sí, sin que tenga necesidad de explorar, por la experiencia, entre los juicios de los demás, y de enterarse anticipadamente de su satisfacción o desagrado en el mismo objeto, por lo tanto, que pronuncie su juicio, no como imitación, porque una cosa realmente gusta universalmente, sino *a priori*»; cfr. op. cit., loc. cit., A 136/B 137; cfr. op. cit., §33, A 138/B 140-A 139/B 141.

³ Vd. op. cit., §33, A 139-140/B 141.

⁴ Vd. op. cit., §36, A 145/B 147-A 146/B 148.

⁵ Vd. op. cit., §9, BA 29-30; cfr. op. cit., §33, A 148/B 150.

⁶ Vd. op. cit., §44, A 176-7/B 179.

mera reflexión —no del goce, ante el que permanecemos pasivos, así como tampoco de la espontaneidad conforme a la ley moral ni de una contemplación que razone mediante Ideas de razón—, a saber, un placer sin fin alguno, que acompaña (*begleitet*) la aprehensión (*Auffassung*) conjunta de un objeto por parte de una imaginación que juega con el entendimiento. Mientras que la relación habitual entre ambas facultades de conocer tiene como fin el conocimiento, en el placer estético el juicio de gusto se detiene únicamente en la adecuación del objeto o su representación a la actividad armoniosa subjetivo-final de aquéllas, sintiendo (*empfinden*) con placer semejante estado de representación (*Vorstellungszustand*), de suerte que no podrá sino tratarse de un placer universal, dado que las condiciones subjetivas que habilitan un conocimiento en general, es decir, la proporción apropiada de las facultades de conocer con ese fin es exigible para todo entendimiento común (*gemein*) y sano (*gesund*). El aislamiento de un momento que siempre queda tras el Juicio determinante y constituye una suerte de *pasado transcendental* del conocimiento, en el que el pensar se ha dado a sí mismo el principio de su autonomía, representará un momento esencial para la realización de la prueba de la que nos ocupamos. Justamente ese antes-de-todo-juzgar-determinante se identifica en este estado de ánimo que aislamos con la actividad de una *imaginación que esquematiza sin concepto*, es decir, que crea sentido de una manera libre, sin subsumir su resultado bajo la facultad de los conceptos, sino más bien experimentando las posibilidades del acuerdo (*Zusammenstimmung*) y del juego de las fuerzas de representación. El planteamiento de la necesidad de una concordancia entre las facultades de conocer que ha de ser notada por el sentimiento de su exacta proporción no anuncia, en el fondo, nada extraño a la tarea deductiva que se ocupaba de fundamentar la realidad objetiva de las categorías —desde el momento en que sin la presuposición de un sentido común nunca alcanzaríamos conocimiento alguno—, pero únicamente el Juicio reflexionante podía desembozar esa presuposición latente en la constitución de la objetividad¹. De esta manera, nos parece encontrarnos en el lugar óptimo para poner de manifiesto que la deducción de los juicios de gusto toma como punto de partida la premisa que contiene la definición de la belleza según el momento de la relación:

«Belleza es la forma de la *finalidad* de un objeto, en la medida en que es percibida en él sin representación de un fin»².

Un paso perteneciente a la exposición (*Erörterung*) y descomposición (*Zergliederung*) de los elementos que componen el juicio de gusto que volverá a ser retomado de manera significativa en el nivel de investigación transcendental en el que nos encontramos:

«Si se admite: que, en un juicio puro de gusto, la satisfacción en el objeto está vinculada con el mero enjuiciamiento de su forma: resulta que lo que sentimos vinculado a la representación del objeto en el ánimo no es otra cosa sino la subjetiva finalidad de la forma para el Juicio»³.

Lo que este pasaje perteneciente a la deducción de los juicios de gusto añade, de esta manera, a la definición de la belleza según el momento de la relación será la presuposición de una

¹ Vd. KU, §21, A 65/B 66.

² Vd. op. cit., §17, A 60/B 61: «Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit einer Gegenstandes, sodern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird».

³ Vd. op. cit., §38, A 148/B 150: «Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geschmacksurteile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurteilung seiner Form verbunden sei: so ist es nichts anders, als die subjektive Zweckmäßigkeit derselben für die Urteilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden empfinden».

identidad de condiciones cognoscitivas que pueden exigirse en todos los hombres y reunirse bajo la rúbrica de *lo subjetivo*, cuya presencia apenas advertimos, en virtud del embozamiento que para las mismas supone el Juicio determinante, pero que en todo caso justificará la pretensión de universalidad subjetiva de aquello que se califica como bello¹. Según las observaciones kantianas ese fondo subjetivo de todo conocer consistirá, en primer lugar, en la presuposición en todos los hombres de las mismas reglas formales de enjuiciamiento, las cuales, lejos de constituir reglas meramente lógicas, se identificarán con las sentencias del Juicio provenientes del descubrimiento del principio transcendental por el que la naturaleza se especifica en sus leyes empíricas. En segundo lugar, concernirá igualmente a la identidad en todos los sujetos racionales de las reglas subjetivas del Juicio, por cuanto se refiere a la relación de las facultades de conocer, que garantiza la comunicación de representaciones. En último lugar, habrá que presuponer que el enjuiciamiento estético del caso se refiera meramente a dicha relación —a la condición formal del Juicio—, sin mezclarse ni con conceptos del entendimiento ni con sensaciones, en cuanto un fundamento de determinación que no dejará de regir —no se suprimirá la autoridad (*Befugnis*) en general que le pertenece— cuando resulte transgredido, del mismo modo en que la subsunción falsa del juicio lógico no hace tambalearse a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una vez aceptada la presuposición válida para todo hombre de las mismas condiciones subjetivas del Juicio, será fácil advertir que todo juicio de gusto se fundamenta (*gründet sich*) en la condición formal subjetiva de un juicio en general, a saber, de la *facultad de juzgar* (*Vermögen zu urteilen*), cuya base legal (*Rechtsgrund*), en cuanto concordancia de dos facultades de representación, ha perseguido la deducción de los juicios de gusto, bajo el hilo conductor de la forma lógica de los juicios. De aquí se seguirá también sin dificultades que la coincidencia (*Übereinstimmung*) de una representación con esas condiciones subjetivas del Juicio debe poder ser admitida *a priori* como valedera para cada cual, lo que, en definitiva, viene a desembocar en lo que se intentaba probar al principio, a saber, la exigencia (*Ansinnen*) de derecho (*mit Recht*) válida para cualquiera de un placer o finalidad de la representación del caso para la relación de las facultades de conocer en el enjuiciamiento de un objeto sensible en general². El contenido propio de la enunciación de la belleza abre, así, la perspectiva de un estadio anterior al conocimiento, en el que arriesgamos, al mismo tiempo, el franquear el paso a la verdad transcendental y la ganancia de una nueva consideración de la naturaleza, anunciada ya mediante el tratamiento transcendental de la cuestión relativa a la multiplicidad, en principio infinita, de sus leyes empíricas y de las dificultades que presentaba su captación o asimilación por parte del ánimo humano. Mediante la prueba mencionada quedará demostrada la *autonomía del Juicio estético* que, a diferencia del lógico, convierte la relación de un objeto con el gusto en el predicado de las cosas de una cierta especie, al tiempo que acontece mediante juicios particulares que, sin embargo, exigen una adhesión universal, como si se tratara de un juicio objetivo apoyado en fundamentos de conocer e impuesto por fundamentos de demostración. La exclusión de un principio objetivo en las cuestiones de gusto avanzará, pues, hacia el desencubrimiento de un curioso *faktum* de la razón

¹ Vd. KU, §38, A 148/B 150-A 149/B 151: «Ahora bien, como el Juicio, en consideración de las reglas formales del enjuiciamiento, sin materia alguna (ni sensación de los sentidos ni concepto), no puede ser referido más que a las condiciones subjetivas del uso del Juicio en general (que no se ajusta ni a la especie particular del sentido ni a un concepto particular del entendimiento); por consiguiente, a lo subjetivo que se puede presuponer en todos los hombres (como exigible, en general, para el conocimiento posible), resulta que la coincidencia de una representación con esas condiciones del Juicio debe poder ser admitida *a priori* como valedera para cada cual. Es decir, que el placer o finalidad subjetiva de la representación [...] podrá exigirse con derecho a cada cual».

² Una conclusión que nada tendrá que ver con una teleología que se preguntara si es posible admitir *a priori* que la naturaleza se autoconstituye en un sistema de objetos de gusto; vd. KU, §39, A 152/B 155-A 153/B 156.

—nos deja a las puertas del mismo—, concerniente esencialmente al Juicio, que no parece ser otro que el *sentido común* que descubrimos investigando las condiciones subjetivas del juzgar reflexionante presentes en todo hombre, de modo que la fuerza de los juicios de gusto no provenga de fundamento de prueba (*Beweisgrund*) alguno, sino más bien de la reflexión que el sujeto emprende sobre su propio estado, con exclusión de todo precepto o regla¹.

VI.1.5.2 La libertad del pensar y el replanteamiento de la relación de teoría y práctica desde el complejo estatuto, entre el faktum y el postulado, del “sensus communis aestheticus”.

En los epígrafes dependientes del apartado VI.1.3 vimos que el *desinterés* que se introducía en el primer momento de exposición de los juicios de gusto daba paso a un riguroso estudio fenomenológico en el seno crítico —que nos parecía equiparable en importancia a la pregunta por la constitución de la objetualidad del objeto en la primera *Crítica*—, el cual, lejos de encerrarse en la singularidad de los juicios de gusto, traía a la luz —bajo nuestros juicios y conceptos— una suerte de plano subjetivo común a todos los hombres, que podemos denominar, especialmente a la vista de los resultados de una deducción de aquellos juicios, una auténtica *disposición comunitaria de enunciación*, en la que es mucho lo que podemos aprender acerca de la constitución subjetiva de nuestras facultades de conocer. En las páginas que siguen nos proponemos reconducir el respecto que denominamos más originario de la libertad, a saber, en cuanto *libertad del juego* —en el fondo toda la secuencia de signos (*Zeichen*) y señas (*Winke*) de la libertad que pueden recogerse gracias al descubrimiento de la facultad mediadora (*vermittelnde*) del Juicio—, al seno de un principio oculto en el ánimo, y sin duda de difícil acceso, como es el *sentido común estético*. Si logramos, manteniendo la fidelidad deseable a los mismos textos kantianos, dar ese paso y exponer esa conexión, no solamente cimentaremos el punto de partida elegido para emprender la presentación de nuestra lectura de la *Crítica del Juicio*, a saber, la consideración del hallazgo de la facultad de juzgar como una facultad superior de conocer —a la luz del cuestionamiento de la relación entre conocimiento transcendental y conocimientos empíricos que tematizaba directamente algo así como qué sea el pensar—, sino que nos veremos concernidos por la relación entre la presencia de la *libertad* en el espacio del *pensar*, cuyo principio *a priori* creemos que será el *sentido común estético*, y las condiciones de la realización del *fin final* de la libertad, en cuanto principio inteligible capaz de franquear todo límite predeterminado, en la naturaleza. De este modo, nos quedaría por desarrollar aún un último giro, sin duda sorprendente, en el estudio de las condiciones del tránsito de lo sensible a lo inteligible por principios, con el que Kant caracteriza a la metafísica, que curiosamente vierte la complejidad de la cuestión del tránsito en el seno del ánimo humano, sede tanto de la experiencia de la *libertad del juego* de las representaciones, como de la *libertad sublime*, en tanto que acta de una síntesis imposible en la que descubrimos nuestra disposición originaria hacia lo suprasensible. Si nuestros cálculos no fallan y este camino cuenta, como esperamos desentrañar, con el suficiente apoyo en los mismos textos kantianos, entonces comenzará a advertirse, con una claridad meridiana, la culminación de la articulación crítica de las tradicionales cuestiones metafísicas en su reunión, necesariamente reflexiva, en la pregunta final *¿qué es el hombre?*. Pero el camino hacia estas nada despreciables consecuencias de la voz (*Stimme*) de lo subjetivo de la razón con relación a la entera arquitectónica racional deberá partir inevitablemente de

¹ *Vd. KU*, §34, A 141/B 143.

aquello que se declara de la belleza desde el momento de la cantidad, en cuanto objeto de una satisfacción universal (*allgemeines Wohlgefallen*):

«Esta explicación de lo bello puede deducirse de la anterior explicación del mismo como objeto de la satisfacción, sin interés alguno. Pues cada cual tiene conciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno, y ello no puede enjuiciarlo nada más que diciendo que tiene que contener un fundamento de la satisfacción para cualquiera, pues, no fundándose ésta en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), sino que, en cambio, el que juzga se siente completamente *libre* con relación a la satisfacción que dedica al objeto: no puede encontrar, como base de ésta, condiciones privadas, de las cuales sólo su sujeto dependa, y, por lo tanto, tiene que considerarla como fundada en aquello que puede presuponer también en cualquier otro; por consiguiente, tiene que creer contar con un fundamento para exigir una satisfacción semejante a cualquier otro»¹.

El sujeto que proclama la belleza de un objeto determinado o de su representación exige, pues, tener consigo, en su juicio de gusto y en el uso del lenguaje concernido por éste, un acorde (*Stimme*) universal, por lo tanto, cree contar con fundamento para exigir (*zumuten*) —en una exigencia que alberga mucho de una suerte de anuncio transcendental-subjetivo de la dignidad del ser racional finito— la adhesión (*Beitritt*) de cualquier otro —una vez que haya suspendido el conjunto de sus intereses— a una complacencia en ausencia de todo concepto. Con esta postulación de un acorde universal no se tiene a la vista la aprobación (*Einstimmung*) sin más condiciones de cualquiera, sino que se exige (*ansinnen*) de cualquier otro sujeto enjuiciante esa aprobación como el caso de una regla, cuya confirmación no viene dada por conceptos, sino por la adhesión de los demás. De esta manera, el juicio de gusto, en virtud de su aspiración de validez para todo hombre, según una de sus condiciones formales, parece, pues, retrotraernos (*zurückführen*) a un espacio de sentido, ya no conceptual, en virtud de su prelación con respecto a todo conocimiento, que señala una ampliación del método epagógico² de la crítica en un nivel de profundidad mayor que el representado por las condiciones de posibilidad de la experiencia³. La validez que alberga dicho espacio no estará relacionada con el objeto y su conocimiento, sino más bien con la esfera total de posibles sujetos de enjuiciamiento, de modo que la predicación de belleza en el juicio de gusto no enriquecerá en *nada* la *realitas* del objeto al que se refiere, como si se tratara de una cualidad más de los objetos, sino que encerrará una información decisiva acerca del lugar desde el que se enuncian tales juicios. En esta medida, parece que el juicio

¹ Vd. KU, §6, BA 17: «Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht andern also so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse, denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjekts (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welche dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hinge, und muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten».

² Nos parece que ésta es la primera ocasión —quizás, por si hubiera habido algún descuido por nuestra parte, una de las primeras— en la que hacemos uso de esta enjundiosa noción —proveniente del sustantivo *epagagé*—, que recogemos y utilizamos en el sentido defendido por F. Martínez Marzoa en *De Kant a Hölderlin* —así como en la parte dedicada a Kant de su *Historia de la filosofía*, vd. obra de este autor en nuestra bibliografía—, a saber, como el título metodológico bajo el que avanza la filosofía transcendental kantiana, en cuanto investigación acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia, a partir de las cuales sin embargo no estamos autorizados para desplegar *genéticamente* toda la riqueza óptica en sentido teórico y práctico.

³ Vd. KU, §8, BA 23-4.

estético de reflexión no podrá identificarse ni con una habilidad ni con una propiedad¹, de los que algún afortunado pudiera enorgullecerse, sino que planteará un auténtico estudio del pensar en clave modal, al aportar el signo y ejemplo de un lenguaje que no se identifica ni siquiera con el depurado lenguaje de las verdades científicas —en cuya elaboración tampoco está permitido que intervengan nuestros intereses—, pues se trata más bien del fondo originario que habilita el hecho de que haya algo así como conocimiento, es decir, del lenguaje cifrado que nos garantiza que hay orden y mundo. Aquí radicará la clave de la exigencia (*Zumutung*) que plantea todo juicio de gusto puro, a saber, la existencia de una virtualidad del Juicio que puede exigirse legítimamente a todo sujeto racional. En el §8 de la *Crítica del Juicio* se afirma que la pretendida universalidad de un juicio estético, en cuanto validez universal de un juicio individual, ha de sorprender necesariamente por su aspecto paradójico, algo que asimismo debía inquietar al filósofo transcendental (§31), de la misma manera en que extrañaba, en un principio, la posibilidad de un orden material de las leyes empíricas de la naturaleza, o, lo que viene a ser lo mismo, del hecho de que siempre sea posible la conceptualización para ordenar aquello que encontramos a nuestro paso. No conviene tampoco olvidar que esta paradoja proviene del socavamiento y posterior cimentación del suelo (*Boden*) de la crítica, tarea de la que se encarga la *Crítica del Juicio*, de manera que, así, pueda prevenirse toda amenaza de caída en el edificio de la metafísica.

La complacencia universal que acompaña a los juicios de gusto, a la que el cuarto momento de su explicación añadirá una *necesidad*, no tematiza la posibilidad de un acuerdo o acorde empíricos entre juicios individuales —acerca de cuyo carácter irremediabilmente psicológico ya se habló en el epígrafe anterior—, sino que apuntará a la tarea de investigar el origen de que un tal acuerdo intersubjetivo pueda alcanzar el lugar ideal que le caracteriza. Por el momento sabemos que la validez universal de los juicios de gusto puros señala en dirección al espacio de una libre adhesión que se traduce y encarna en el efecto (*Wirkung*) del libre juego de las facultades de conocer que es el principio del *sentido común* (*Gemeinsinn*). El acuerdo o voto universal (*allgemeine Stimme*) postulado por el gusto no debe identificarse, pues, ni con una coincidencia (*Übereinstimmung*) entre opiniones —como la que observamos en la definición de la verdad en la lógica transcendental—, ni tampoco con el consentimiento o concierto (*Einstimmung*) al que aspira todo intercambio de argumentos, sino que más bien se tratará del temple o tono (*Stimmung*) que distiende las fuerzas del ánimo, trazando a su paso algo así como la delimitación del *espacio de una comunidad*². Sin embargo, quedará totalmente fuera de la misión de una crítica del gusto algo así como el proporcionar las coordenadas de una suerte de *poíesis* de la comunidad. Por el contrario, la necesidad otorgada a los juicios de gusto puros no será en principio sino ejemplar (*exemplarisch*), en cuanto se trata de ejemplos de una *regla universal* que no puede explicitarse o enunciarse³. De ella solamente se declaran o se alegan casos (*Fälle*) o ejemplos (*Bei-spiele*), que suscitan la aprobación (*Beifall*) o asentimiento (*Beistimmung*) de un público —aquel público, tantas veces embozado, al que comunicamos nuestros pensamientos y con el que intercambiamos conocimiento, auténtico protagonista en la sombra de buena parte de la obra kantiana—. En definitiva, las únicas muestras sentimentales de su carácter ejemplar. No apoyada en una necesidad conceptual ni derivada de la experiencia, esa desconocida regla-raíz universal-común, tomará al aspecto de la *Idea transcendental de sentido*

¹ Sería interesante profundizar en la propuesta de R. Brandt de establecer una relación entre la función desempeñada por la noción de *pertenencia a uno mismo* en la enunciación de un juicio de gusto y en un juicio de propiedad, tematizado este último en *MS, Rechtsl.*, en cuanto modo de delimitar las características del juzgar estético; vd. *Zur Logik des ästhetischen Urteils* en *Kants Ästhetik*, volumen colectivo que incluimos en nuestra bibliografía.

² Vd. F. Proust, *op. cit.*, pp. 257-8.

³ Vd. *KU*, §19, A 62/B 62-3.

común, a distinguir este último, en cuanto *sensus communis aestheticus*, tanto del *sensus communis logicus* como del *sensus communis* a secas, que opera por conceptos. De manera que la enunciación singular de cada juicio de gusto renovará y celebrará algo así como un *contrato originario* que vincula el ejercicio de la razón en cada individuo con la entera razón universal, es decir, en el *gusto*, antes que nada, la Razón toma una decisión, de naturaleza especulativa y política, por la cual plantea de un modo muy determinado su relación con el mundo en el que se asienta y enraiza¹. Nos encontramos, así, ante la tarea de desentrañar el alcance transcendental de ese peculiar *faktum* “estético” —que podría considerarse una suerte de *pendant* del *faktum* racional de la ley moral—, que no se identifica con sentido externo alguno, para mostrarse más bien —como ya hemos anunciado— como el *efecto del libre juego de las facultades* de nuestro ánimo. Se trata de un *faktum* para cuya correcta comprensión resulta esencial el *sentimiento* —dicha concordancia no puede ser determinada de otro modo²—. Por otro lado, parece tratarse de una *norma meramente ideal*, cuya sola presuposición demuestra la pretensión de una *necesaria* universalidad por parte de los juicios de gusto, o si se prefiere, de la dimensión pública de la belleza. Nos parece que lo que tiene de político el gusto y lo que realmente convertirá a la *Crítica del Juicio* en la “política” kantiana es precisamente su resistencia a la disolución del espacio público en una serie de reglas o en un cuerpo legal que habría que proceder inmediatamente a aplicar y obedecer —no es precisamente en la *Doctrina del derecho* donde encontraremos las observaciones kantianas más relevantes y sugestivas acerca de lo político—, para más bien garantizar la eficacia de un respetable principio de la razón, el cual nos impulsa y apela a producir en nosotros ese sentido común para fines más elevados, es decir, que nos invita a ejercitar un modo de pensar *en y de lo público*. De ese modo, advertimos que la cuestión del *sentido común* no pondrá en juego ni un saber ni una práctica puros, sino que más bien se detiene en el cruce (*Scheidewege*) entre ambos, del que recoge una reverberación sentimental en el

¹ Acerca de la presencia de este *contrato originario* en otros lugares de la obra kantiana puede acudirse a ZewF., VIII, p. 351: «[L]a voluntad de un pueblo se expresa en un contrato originario que es el fundamento de todos los demás»; cfr. Th.Pr., VIII, p. 295: «Se denomina contrato originario a esta ley fundamental que no puede nacer más que de la voluntad general (unidad) del pueblo»; cfr. MS, Rechtsl., p. 315s. F. Proust, en *op. cit.*, ha establecido una interesante relación entre la idea del *contrato originario* y la defensa kantiana de una *constitución republicana*, que, en todo caso, se encuentra en la misma línea del estrecho vínculo que intentamos trazar aquí entre las decisiones críticas del pensamiento, desde la determinación del idealismo transcendental como un *saber del límite* hasta el descubrimiento de un *sentido común estético*, y la comprensión kantiana de la *política*. En este sentido Proust considera que la política republicana supone para el Criticismo el ensayo de una política o una práctica *pura*, es decir, ni dogmática ni escéptica, sino transcendental y originaria, *vd. op. cit.*, p. 212. Cfr. ZewF., VIII, p. 350, donde se afirma que la constitución proveniente de la Idea de un contrato originario no es otra que la republicana, a saber, el modo originario en que las voluntades contractualizan, pues no se la entiende como una síntesis y ligazón mecánica u orgánica de lo diverso organizado, sino que más bien habrá de verse —en una línea interpretativa inaugurada por Arendt— como un mosaico de pequeños enlaces, continuamente renovados, o de alianzas fragmentarias, frágiles como su mismo origen; *vd. ZewF.*, VIII, p. 356. Así, la *res-publica* vendría a ser la única expresión posible de la apertura originaria de lo público, la cual llega en el último momento, a pesar de ser lo originario y único que no deja de volver, de resistir y de afirmarse en ese espacio común, *vd. Proust*, p. 219. No ha de olvidarse que la forma de todos los fenómenos acogidos al derecho es la *publicidad* (*Öffentlichkeit*), en cuanto fórmula de la Idea que constituye el Derecho mismo, *vd. ZewF.*, VIII, p. 381, la cual debe actuar en cuanto modelo o arquetipo director de las acciones políticas. La fuerza de lo originario —el contrato originario— se experimentará, en último término, en el fin, a saber, el derecho cosmopolita. Remitimos igualmente al trabajo de H. D’Aviau de Ternay, *Relation du sensus communis du jugement esthétique avec le contrat originaire de l’humanité*, en el volumen colectivo editado por H. Parret —ya citado en este trabajo— *Kants Ästhetik*, pp. 557-563.

² *Vd. KU*, §21, A 65/B 66; cfr. el título del §22, *ibid.*: «La necesidad de la aprobación (*Beistimmung*), que es pensada en un juicio de gusto, es una necesidad subjetiva, que es representada como objetiva bajo la presuposición de un sentido común».

ánimo. En efecto, el pensar y el razonar requieren pensar *por uno mismo*, de manera *autónoma*, pero juzgar requiere además que seamos capaces de situarnos *en el lugar de cualquier otro*, asentando, así, las condiciones de un comercio libre y vivo de discursos públicos. A diferencia de lo que ocurre en otras facultades, en las que puede distinguirse a los conceptos de su aplicación, el Juicio no existe fuera de su uso, y el gusto, siempre ejemplificado de modo singular, apela a lo subjetivo que debe poder presuponerse en todo hombre, con lo que no devuelve un escenario democrático y consensuado, sino la unanimidad (*Einhelligkeit*) —en cuya riqueza fenomenológica ya nos detuvimos—, anterior en sentido transcendental a todo consenso, de las condiciones del lugar de cualquier otro en las que debe situarse aquel que enjuicia¹. De manera que la exigencia de aprobación y adhesión no irá precedida de debates ni argumentos, sino que, antes que ninguno de ellos, el sentimiento reclamará y apelará a la Idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros —«el concepto de lo que puede ser considerado como el sustrato suprasensible de la humanidad»²—, dando expresión a un tránsito de carácter metafísico en el mismo ánimo desde el estadio sensible-sentimental —sentimos (*empfinden*) la actividad final de las facultades de conocer en aquél— hasta un sustrato suprasensible. La necesidad de los juicios de gusto no señala, por lo tanto, en dirección al juicio de otro, sino a una «relación en la que nuestras facultades superiores de conocer se ponen de acuerdo entre sí»³, a algo que ni es conocido en propiedad, pues carecemos de intuición que pudiera exponerlo, ni es del todo desconocido, puesto que el sentimiento de placer es signo de su existencia, a saber, de la existencia del acuerdo (*Zusammenstimmung*) interfacultativo vinculado con algo en el sujeto y fuera de él que no es ni naturaleza ni libertad, pero que se encuentra conectado (*verknüpft*) con el fundamento (*Grund*) de esta última.

Si recuperamos desde aquí el hilo conductor trazado un poco más arriba que relacionaba la *libertad del pensar* y un *pensamiento de la libertad*, con especial atención —dada la parte del trabajo en la que nos encontramos— al pensamiento de algo así como una comunidad, afirmaremos que el hallazgo del peculiar *faktum* —denominación meramente provisional aún— del *sentido común* encierra toda una política y una ética replegadas en el tratamiento kantiano del Juicio, que desempeña el papel de fundamento del ejercicio mismo del pensar⁴. De ellos ofrecen

¹ Vd. F. Proust, *op. cit.*, p. 263.

² Vd. KU, §57, A 235/B 238 y A 234/B 237.

³ Vd. *op. cit.*, §59, A 255/B 258.

⁴ Una intuición semejante dirige la estructura de las obras de A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté* y de F. Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, que se encuentran entre las fuentes críticas más decisivas para la realización de este trabajo. A continuación incluimos unas reflexiones del excelente ensayo de F. Menegoni, *L'a priori del senso comune in Kant*, en el volumen de la revista *Verifiche* dedicado a la KU en la conmemoración de su bicentenario —incluido en nuestra bibliografía—, vd. p. 41: «La recuperación de la socialidad del sentido común [supone] la recuperación de una tradición traducida sin embargo en clave transcendental y, por lo tanto, una investigación que no tiene como fin la localización de las condiciones de posibilidad de una comunidad política efectivamente existente, sino de aquellas estructuras que en el sujeto están en el fundamento de todas sus posibles representaciones y comportamientos, privado o público, lógico o práctico, y de cualquier posible forma comunitaria»; cfr. *op. cit.*, p. 50: «El origen de la vida comunitaria está ya insita en la naturaleza humana como una de sus disposiciones originarias y reside en la capacidad que los hombres tienen en común de sentir y de comunicar lo que sienten: en el sentido común»; cfr. L. Pareyson, *Filosofía e senso comune*, en *Verità e interpretazione*, Milano, 1971, pp. 211-233. J.-F. Lyotard, en *Sensus communis* —vd. nuestra bibliografía—, p. 78, afirma que, por un lado, el *sentido común* surge como cuestión relevante para el pensar sólo cuando el Juicio reflexionante revierte sobre sí mismo, indagando en sus propias condiciones de posibilidad, es decir, cuando se vuelve *tautegórico*, por el otro, al traducirse dicho sentido como efecto de un libre juego de las facultades, todo individuo «considerado transcendentalmente es necesariamente el asiento posible de una tal eufonia»; cfr. los trabajos de S. Foisy, *Le "sensus communis" est-il "quasi-transcendental"?* y E. Garroni, *Une faculté à acquérir: sens et non sens*, ambos en el vol. ya citado *Kants*

importantes muestras significativos textos pertenecientes a los cursos kantianos sobre lógica — cuya publicación se ha convertido en un llamativo impulso para la investigación de todo este plano de transcendentalidad en clave subjetiva del que nos ocupamos—, en los que se denuncia la injusticia de que un Estado se considere autorizado a prohibir el intercambio y exposición públicos de los propios pensamientos, aparente criterio externo del pensar que, sin embargo, alberga una enorme carga de profundidad para éste:

«Es, por lo tanto, injusto prohibir en el Estado que los hombres puedan escribir libros y que puedan, por ejemplo, expresar su juicio sobre cuestiones de religión. Porque así se les priva del único medio que la naturaleza les ha dado para poner a prueba su juicio confrontándolo con la razón de otro. La libertad de pensar en silencio es concedida por aquellos que ejercitan una tiranía despótica. Pero esto es lo de menos, puesto que no pueden impedírselo a nadie. Yo puedo pensar siempre lo que quiera, pero, por lo que concierne al egoísmo lógico, se debe aún conceder que yo tengo también un derecho de presentar públicamente mis pensamientos, puesto que la naturaleza humana requiere servirse de este criterio externo»¹.

Este texto será sólo el anuncio de la presencia en la obra kantiana de todo un estudio en clave transcendental de la *praxis* que lleva consigo el pensar, cuya órbita crítica podemos trazar entre la *Metodología* de la primera *Crítica* y las consideraciones de la *Crítica del Juicio* acerca de un sentido común estético. En esta última obra se concederá al Juicio su legítimo lugar entre el resto de facultades superiores del ánimo, a saber, como el espacio en el que el pensar reflexiona sobre sí mismo, su modo de proceder y las condiciones de su ejercicio, y, en esa medida, como el término medio que realmente habilita la transición de la teoría a la práctica². Ya vimos al inicio

Ästhetik, así como el artículo de J. Kulenkampff, *Vom Geschmacke als eine Art von sensus communis*, en A. Esser (ed.), *Autonomie der Kunst?*, pp. 25-48, incluido en nuestra bibliografía.

¹ Vd. *Wiener Logik*, XXIV, p. 874s. N. Hinske ha dedicado un magnífico estudio —*Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa*; cfr. asimismo *Tra illuminismo e critica della ragione. Il significato del corpus logico di Kant*, que citamos en nuestra bibliografía—, pequeño botón de muestra de la dirección que ha caracterizado a su entera investigación de la obra kantiana, a la presencia en los cursos y publicaciones kantianos sobre lógica y antropología de la exigencia de pensar con y ante los otros como una condición subjetiva pero asimismo transcendental de todo ejercicio especulativo, en clara contraposición a lecturas que, lejos de ocuparse de la cosa misma, se pierden en los caminos de la biografía del autor y la represión estatal prusiana. Se aprecia una clara semejanza entre el pasaje citado y las notas de *Rel.*, III, p. 200, nota y IV, 291, nota, así como el texto de *WhDo?*, VIII, p. 144-5.

² Vd. *Menschenkunde*, F.Chr. Starke [J.A. Bergk] (ed.), 1831 [reedición anastática en Hildesheim/New York, 1976, pp. 34-5]: «El juicio de los otros [...] es usado por gran parte de los hombres como un cómodo instrumento de juicio. [...]. Pero, prescindiendo de esta consideración, el entendimiento más penetrante no puede considerar superfluo el aplauso de los otros, pues, por muy convincente que sea su juicio por sí mismo, no le puede ser, sin embargo, indiferente lo que los otros dicen a este propósito, y esta tendencia está puesta en el entendimiento. La inclinación a publicar los propios escritos, por consiguiente, no es un mero efecto de la vanidad, sino una apelación que viene de la naturaleza. En efecto, puesto que el hombre podría errar mucho en su juicio privado y podría vivir en la feliz ilusión de poseer una gran capacidad de juicio, la naturaleza ha puesto al público como verdadero juez de nuestros pensamientos y la razón humana universal debe pronunciarse acerca de todo uso particular de la razón en cada hombre [...]. Se dice que no es bueno que en nuestros días cada cual sea libre de pensar y escribir sobre argumentos teológicos. Empero el comunicar es un impulso natural; ¿cómo, si no, se podría alcanzar un acuerdo sobre la verdad si consideramos nuestra opinión sólo nosotros mismos? Este impulso de la naturaleza tiene, por lo tanto, evidentemente como fin el encaminar al género humano hacia una verdad compartida; un juicio mejora el otro y, de ahí, proviene la tendencia a someter nuestro juicio al examen de la razón ajena, un medio que ni siquiera el más sabio puede excluir»; cfr. *prag. Anthropol.*, BA 7; *Logik Blomberg*, XXIV, p. 150-1; cfr. *Logik Philippi*, XXIV, p. 389-390, 427 y 331; cfr. *Logik Dohna-Wundlacken*, XXIV, p. 740; cfr. las interesantes observaciones de N. Hinske con respecto a esta comunidad *a priori* de la razón como un auténtico fin natural en el trabajo *Kants Idee der Anthropologie*, incluido en nuestra bibliografía.

de este capítulo sexto de nuestro trabajo cómo las consideraciones antropológicas acerca del Juicio le caracterizaban como una especial habilidad para operar con las representaciones y las reglas que las vinculan. Así, el sentido común, en cuanto facultad de conocer las reglas *in concreto* debía oponerse necesariamente al entendimiento especulativo que, por el contrario, las conocía y manejaba *in abstracto*¹. Pero una serie de reflexiones de índole lógica y antropológica irán cimentando la creencia de que el interés que sentimos por la opinión que les merezcan a los demás nuestros pensamientos y juicios es una auténtica tendencia natural del entendimiento humano, de modo que esa piedra de toque externa de la verdad de los juicios, que es el aplauso o las objeciones de los otros, constituya un medio esencial para asegurarnos de la verdad de los mismos. Ahora, de la mano del *sentido común estético* advertimos cómo esa antigua habilidad ha sido interiorizada por el pensar como una de las condiciones de su mismo ejercicio, poniendo además de manifiesto que no hay algo así como una apoliticidad en el pensamiento kantiano. Una investigación de lo que de transcendental pueda contener la belleza nos ha conducido, en definitiva, a una libertad que podría parecer en principio menor o hasta excesivamente frívola, con respecto a la seriedad de la libertad práctica o a su estudio metafísico en una *Doctrina de la virtud*, pues, si bien presupone una cierta *liberalidad* del modo de pensar —que le distingue de la complacencia en el mero goce sensual—, la libertad del juego de las fuerzas de representación carece de la seriedad (*das Ernsthafte*) que se adscribirá el enjuiciamiento sublime. Sin embargo, será precisamente la labor fenomenológica de la que se hace cargo esta manifestación estética de la libertad la que alcance lo que será el principio transcendental mismo del ejercicio del pensar, tocando, así, una profundidad inusitada en la reflexión subjetiva sobre éste y las reglas que lo rigen. De un modo significativo, en la *Crítica del Juicio* se nos dice que el gusto podría definirse también como la capacidad de enjuiciar aquello que hace *universalmente comunicable* nuestro sentimiento acerca de una representación dada sin mediación alguna de concepto², es decir, vendría a ser una facultad de enjuiciar que captara el fundamento de la comunicabilidad de los sentimientos, juicios y conocimientos, y de la posibilidad de forjar sentido antes de que haya intuición y concepto, poniendo al pensar en contacto con la potencia (*Vermögen*) en la que se labra la razón pura. De este modo, la aparente frivolidad del juego se dota de una dignidad insólita. No en vano, en cuanto facultad mediadora entre la facultad de la exposición y la de los conceptos, el Juicio demostrará que es capaz de retener el temple y acorde de ánimo (*Stimmung*) preciso en el que ambas encuentran una proporción no forzada³. Quizás pueda clarificarse la

¹ *Vd. Refl. n° 433 [a la Psych. emp. De Baumgarten], XV, p. 178: «El sano entendimiento (gesunder Verstand) es la facultad de demostrar una habilidad general para juzgar empíricamente en concreto».* Esta postura antropológica con respecto a los caracteres que más adelante se adscribirán de pleno derecho a una facultad superior de conocer puede recorrerse a lo largo de todo el *Nachlaß* del periodo de los años '60 y '70, y perseguirse incluso hasta los *Prolegómenos*, *vd. A 11-2*. Así las cosas, el *sentido común* podrá aplicar las reglas, pero no las entenderá en su universalidad; *cfr.* su estatuto con el *bon sens* cartesiano o facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, proveniente, a su vez, de la estoica *recta ratio naturalis*, presupuesta en todos los hombres. En la *prag. Anthropol.* adquirirá mayor relevancia la cuestión del sentido común en cuanto clave de las dificultades de la relación entre teoría y práctica, *vd., op. cit., §6, BA 23; en loc. cit., BA 24* este peculiar sentido será definido como *tacto lógico*, capaz de solucionar las situaciones más complejas, a pesar de no poder dar cuenta del proceder que haya seguido; *cfr. Th.Pr., p. 275*, donde, en una posición mucho más cercana a la sostenida en *KU*, se defiende la virtualidad práctica de una teoría actualizada mediante el Juicio. Nos permitimos remitir a los comentarios que incluimos en VI.1.2 de este trabajo acerca de la comprensión por parte de la metafísica escolar, bien conocida por Kant, de la *Beurteilungsvermögen* como una suerte de *práctica* del pensamiento.

² *Vd. KU, §40, A 158/B 160.*

³ *Vd. op. cit., §29, Allg. Anm., A 118/B 119: «La finalidad estética es la legalidad del Juicio en su libertad. La complacencia en el objeto depende de la relación en la que queremos poner a la imaginación: con tal de que por sí misma entretenga al ánimo en una ocupación libre. En cambio, cuando es otra cosa, ya sea sensación de los*

naturaleza de esta ocupación libre del Juicio y la presuposición de la Idea de un sentido común (*Idee eines Gemeinsinnes*) de la mano de una apreciación, según la cual la facultad de juzgar, en cuanto facultad de reflexión y discernimiento, suele llamarse también, cuando no somos conscientes de la presencia de su ejercicio reflexivo, *sentido*, por lo que respecta a su resultado — de ahí, el carácter normalizado de expresiones tales como sentido de la justicia o sentido de la decencia—. Pero he justamente aquí el motivo que conduce al equívoco de que el sentido común venga a denominarse *sano entendimiento común* (*gesunder gemeiner Verstand*), pues el sentido mentado habrá de ser un *sentimiento* —sólo mediante una metonimia llamaremos al Juicio sentido— sentido (*empfinden*) con la mediación del Juicio estético reflexionante.

La complejidad que rodea al estatuto del sentido común como *faktum* estriba esencialmente en el hecho de que parece tratarse de la Idea de un sentido comunitario, no por común y sobradamente conocido, sino por ser el único capaz de fundamentar una comunidad, al contar con legitimidad para mostrar una necesaria proyección política. Desde este punto de vista nos parece que todo el tratamiento jurídico en el que se desenvuelve la crítica denuncia el interés kantiano por señalar en ella misma, en sus facultades y en las relaciones entre éstas, una estructura propiamente política, que seguramente tenga como colofón el §40 de la *Crítica del Juicio*. Un estudio acerca del alcance transcendental del gusto terminará por remitir, en último término, a la entera razón humana (*gesamte Menschenvernunft*), la cual representa el vínculo *a priori* que, en cuanto condición de posibilidad de la reflexión enlaza y reúne a los hombres en cuanto tales en una intimidad desde la que puede determinarse por primera vez propiamente su humanidad. Esta referencia pública esencial de nuestro modo de pensar (*Denkungsart*) será la responsable de la enunciación de tres reglas que alejan todas las sofistiquerías del uso empírico indebido del Juicio, de modo que sólo una visión total de las mismas, colocada como principio de todo pensar, podrá beneficiar a las facultades superiores de conocer. La primera, en cuanto máxima de la autonomía de la razón, se dirigirá contra el principio que alberga una razón y heterónoma y ente los prejuicios (*Vorurteile*) considerará como el más grave aquel que consiste en representarse la naturaleza como no estando sometida a las reglas del entendimiento, en cuanto éste es legislador sobre su esfera, es decir, a la superstición (*Aberglaube*), que usurpa con sus fantasmagorías el lugar de todo juicio real. En último lugar, se presentará la que seguramente sea la máxima más difícil de cumplir, a saber, el hecho de que cada uno de nuestros juicios puedan concordar unos con otros en un contexto global, en la medida en que cada uno de ellos responda a la universalidad indeterminada del *Gemeinsinn* que alberga. La segunda de las reglas será precisamente lo que muestra un decisivo pasaje de párrafo arriba citado, en el que se describe una suerte de revolución de las facultades de representación, de modo que tengan en consideración la manera de representar de cualquier otro. Entonces se producirá lo que filósofo crítico denomina una ampliación (*Erweiterung*) de la razón, en la misma medida en que reconocemos la esencial finitud de ésta, a la que quizás pueda objetarse un carácter demasiado artificioso (*allzu künstlich*), si bien no habrá nada más natural y autorizado cuando se la considera *in concreto*:

«Pero por *sensus communis* ha de entenderse la Idea de un sentido *común*, esto es, de una facultad de enjuiciar, que, en su reflexión, tiene en cuenta en el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de cualquier otro para atener su juicio, *por decirlo así*, a la entera razón humana, y así, evitar la ilusión, que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien, esto se realiza comparando el

sentidos o concepto del entendimiento, lo que determina el juicio: si bien éste es conforme a ley, no es, sin embargo, el juicio de una libre facultad del Juicio».

juicio con otros juicios, no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro enjuiciamiento: lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación»¹.

Esta segunda máxima del entendimiento común humano presenta una reflexividad interna del Juicio que la convierte a título mayor en la máxima irrevocable del juzgar —«*en ella el pensar se toma a sí mismo como fin*»²—. El pasaje expone los pasos constituyentes de una operación que no pretende despertar en nosotros un “sentido” especial para lo humano, es decir, que no apela a nuestro respeto empírico por las opiniones ajenas ni exhorta a un humanismo salvador de la individualidad, sino que más bien nos exige, en cuanto seres racionales, colocarnos allí donde la razón puede y debe habitar. O, si se prefiere, se nos exige, en la medida en que somos capaces de *logos*, de enunciar y de decir “algo de algo”, que reflexionemos acerca de las condiciones de ese mismo enunciar con pretensión de objetividad, de modo que en cada ejemplo de nuestro declarar la entera razón humana se vea sostenida y celebrada, como una suerte de imperativo de los imperativos, concerniente esta vez al pensar. Para ello será necesario, antes que nada, que comparemos nuestros juicios, no con otros juicios reales —lo que conduciría a una mera generalidad empírica—, sino meramente posibles³, de modo que, deshaciéndonos de las limitaciones contingentes que limitan nuestros enjuiciamientos, impidiendo la ampliación de los mismos, nos coloquemos en el lugar de cualquier otro⁴. Finalmente, mediante la abstracción, en

¹ Vd. KU, §40, A 155/B 157: «*Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögen verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen abstrahiert: welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d.i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat*».

² Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 66; *cfr. op. cit.*, p. 69: «*El amor de la verdad puede, por tanto, ser siempre nada más que un amor de sí camuflado; el amor más interesado puede tomar la figura del amor más desinteresado, que no está jamás a salvo de una perversión del juicio*». Acerca de las dificultades en su aplicación y del peligro representado por el autoengaño puede acudirse a *Träume*, A 73-4.

³ Del egoísmo sólo se deriva una cacofonía de discursos que se cortan los unos a los otros, encerrados como están en su *Eigensinn*; por otro lado, uno de los modos de locura será la del *sensus privatus* presente en aquel que ha perdido todo sentido de comunidad, *vd.* la observación kantiana que recuerda un buen número de citas clásicas en *Träume*, A 58: «*Cuando los hombres tienen cada uno su propio mundo hay que presumir que sueñan*»; *cfr.* A.-M. Roviello, *cap. I*, §10, *Fondements pour une éthique de la pensée*, pp. 64-70. El *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier, manual de lógica de Kant durante más de cuarenta años, contiene un breve catálogo de prejuicios, el segundo de los cuales será justamente el *egoísmo lógico*; *cfr. prag. Anthropol.*, §2, BA 6-7.

⁴ Con respecto a este último punto, Lyotard ha apuntado a la *comunicabilidad* como una suerte de *ratio cognoscendi* de la pureza del enjuiciar, de la misma manera en que ésta sería una suerte de *ratio essendi* de aquélla; *cfr.* KU, §40, A 157/B 159: «*Pero aquí no se trata de la facultad del conocimiento, sino del modo de pensar, para hacer de éste un uso conforme a fin; por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance la dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no se puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)*»; *cfr. prag. Anthropol.*, §59, BA 164-7; *cfr. WhA*, VIII, *passim*; *cfr. Logik Philippi*, XXIV, p. 428, *cfr. Rfl.* n° 903, XV, p. 395; *cfr. Logik Blomberg*, XXIV, p. 150s. G. Agamben persigue la conexión entre modo de pensar ampliado y experiencia de la comunidad hasta el averroísmo latino y el *De monarchia* de Dante, *vd.* su *Forma di vita*, en *Politica*

la medida de lo posible, de la materia del estado de representación y atendiendo solamente a las características formales de la representación o de un estado de representación, se habrán consumado todos los pasos requeridos para *pensar desde el lugar de cualquier otro*. El sentimiento de una dependencia de los propios juicios con respecto al *entendimiento humano universal* —cuya historia podría remontarse hasta la filosofía ecléctica de la primera Ilustración alemana— no deja de estar presente en buena parte de la reflexión lógica y antropológica kantiana, donde es tratado como un *impulso natural-final* a comparar nuestros juicios con la razón humana universal, de modo que el juicio concreto de los otros sea interpretado como el análogo de un juicio universal ya preexistente —en la medida en que buscamos en él, no un mero acuerdo empírico, sino de principio—, del mismo modo que como una auténtica *obligación moral*, que coincide con el deber de todos los hombres de autoperfeccionarse en el conocimiento¹. El tomar la universalidad de la razón como piedra de toque —ocupándose del juicio *posible* e incluso del *real* de cualquier otro como un *votum consultivum*— de los propios juicios alejará asimismo la amenaza de un error absoluto —una suerte de análogo lógico de lo que sería el absurdo de una naturaleza diabólica en el hombre—, pues del mismo modo en que no puede haber un rechazo rebelde hacia la ley, tampoco habrá algo así como un error total para la razón humana —para ello tendríamos que suponer la existencia del absurdo de «una forma de pensar contraria al entendimiento»—. De ahí, el encono mostrado por Kant en la defensa del derecho de la libertad de prensa —medio para presentar a los otros los resultados de la propia reflexión escapando a la exclusión de determinados grupos de potenciales interlocutores que se produce habitualmente en el diálogo, donde uno puede elegir “libremente” a quienes debatan con él²—, en cuanto necesaria medida externa que garantizará la realizabilidad de un modo de pensar

—vd. nuestra bibliografía—, p. 113: «[L]a filosofía política moderna no comienza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theoreticós*, una actividad separada y solitaria (“el exilio de uno en uno”), sino sólo con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del entendimiento único posible para todos los hombres, y, señaladamente, en el punto en que Dante, en el *De Monarchia*, I, 3-4, afirma la inherencia de una multitud a su potencia de pensamiento».

¹ Estas dos notas concernientes al *pluralismo* inherente al ejercicio del pensar nos remiten, en primer lugar, al estado de la cuestión en el pensamiento wolffiano, vd. distinción entre egoístas y pluralistas en *Vernunft. Gedanken*, §2, p. 2; cfr. al respecto vd. Kant, *Rfl.* n.º 5398, XVIII, p. 171; n.º 5980, XVIII, p. 414; *Metaph. Politz*, XXVIII, p. 205s.; cfr. N. Hinske, *Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant*, p. 294: «Como el concepto de egoísmo [...] se remonta a Wolff y a su escuela, el concepto de pluralismo se remonta a Kant». Con respecto al primer punto de su tratamiento vd. *Träume*, A 40s.; carta a Lambert, 31-XII-1765, en la que Kant se refiere a la concordancia de los métodos de ambos como una prueba lógica de que los pensadores consultan en sus investigaciones la razón humana universal, X, p. 55; cfr. *Wiener Logik*, XXIV, p. 874. Acerca de la práctica del pluralismo como una obligación moral puede acudir a *Logik Philippi*, XXIV, pp. 388: «No se puede sino investigar a posteriori si una proposición, que alguno pretende haber enunciado en el respeto de las reglas universales del entendimiento, no tenga adhesión también por parte del entendimiento de cualquier otro»; p. 390: «No podemos permanecer indiferentes cuando alguien no nos da su aplauso»; p. 391: «Por lo tanto, se debe presentar de buen grado el propio juicio a los otros para examinarlo»; para observar la relación de esta discusión acerca del modo de pensar con la crítica del gusto que aquí nos ocupa cfr. P. Giordanetti, *Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana: il volume XXV della Ak.-Ausg.*, incluido en bibliografía.

² N. Hinske, en su *Pluralismo e libertà di stampa in Kant*, p. 298, introduce unas interesantes observaciones acerca de la publicación de los pensamientos como un medio aún más fiable que el diálogo para garantizar la libre confrontación con los juicios ajenos: «Donde los participante del desarrollo de la discusión pública resultan elegidos según la verdadera o la falsa conciencia, donde se advierte una exclusión por principio de determinados grupos o argumentos, ahí comienza al mismo tiempo la consolidación del error y del inmovilismo. El precio por el aislamiento del individuo o de un sistema es, al final, su incapacidad para satisfacer las exigencias de la realidad. La historia, pero también el presente, es rica de ejemplos que atestiguan la verdad de esta frase. La libertad de prensa es, por tanto, algo más que un bello ornamento del orden social individualista. Es la presuposición indispensable para un gradual perfeccionamiento del conocimiento». Conviene atender a la función de los principios

ampliado en una comunidad de seres racionales finitos. La *Crítica de la razón pura* nos ha proporcionado en su *Disciplina* un magnífico ejemplo acerca de cómo incluso los niveles más elevados de la especulación deben ensayar el camino reflexivo que refiera sus tesis e hipótesis al único juez autorizado que representa la *entera razón humana* (*gesamte Menschenvernunft*), así como resolver cuestiones y dudas que una sola cabeza no puede dirimir con ayuda de esa razón universal¹. Por lo tanto, ya desde el horizonte de la primera *Crítica* —e incluso en algunas obras precríticas— se advierte en el pensar kantiano que la *libertad* para comunicar los propios pensamientos no es sólo un derecho que toda sociedad civil deberá garantizar, sino una auténtica condición del perfeccionamiento gradual del conocimiento. Pero un detenido estudio de las máximas del entendimiento humano común, que no pertenecen propiamente a la crítica del gusto, conduce además a la siguiente reflexión:

«[E]l gusto puede ser llamado *sensus communis* con más derecho que el sano entendimiento, y el Juicio estético puede llevar el nombre de sentido común mejor que el intelectual, si se quiere emplear la palabra sentido para un efecto de la mera reflexión sobre el ánimo: pues, entonces, por sentido se entiende el sentimiento de placer. Podríase incluso definir el gusto como facultad de enjuiciar aquello que hace *universalmente comunicable* nuestro sentimiento en una representación dada, sin mediación de un concepto»².

Parece, pues, evidente que aquello que está produciendo el *sentido común* es justamente algo así como la coyunda de libertad y ley, expresada en la *libertad del juego*, que permite comunicar una representación «*no como pensamiento, sino como sentimiento interior* (inneres Gefühl) *de un estado de ánimo conforme a fin* (zweckmäßiger Zustand des Gemüts)»³. Nos hallamos, así, ante un sentimiento interno que no remite a una mera vivencia interna, como la comunicabilidad tampoco remite a una exteriorización, sino a lo tautegórico —en lo que ya nos detuvimos en epígrafes anteriores— de la reflexión, es decir, a la conciencia del propio estado, donde lo que adviene a presencia (*anwesen*) es la pre-tensión de un conocimiento en general. Aquí está sin duda en juego la localización crítica del sentido de lo público, acerca de lo cual mucho se ha avanzado en una *Analítica de lo bello* aislando un *grado cero de sociabilidad*

mencionados en el ejercicio de todo pensar, especialmente con el propósito de desenmascarar el uso perverso que todos los regímenes totalitarios, ya sean religiosos o políticos, realizan del *Gemeinsinn*, vd. Roviello, *op. cit.*, p. 63, nota 58; cfr. *Träume*, A 90.

¹ Vd. *KrV*, A 752/B 780; cfr. *Proleg.*, A 7; cfr. *Über eine Entdeckung*, p. 218, nota. A. Philonenko consideró —en su introducción a la ed. francesa de *WhDo?*, Paris, 1988, pp. 43-4— esta tesis del Criticismo como la defensa de un *cogito plural*, que supondría el descubrimiento más revolucionario de este pensamiento, al tiempo que el más descuidado por la investigación académica, postura que compartimos plenamente.

² Vd. *KU*, §40, A 158/B 160: «[D]er Geschmack mit mehreren Rechte *sensus communis* genannt werden könne, als der gesunde Verstand; und daß die ästhetische Urteilskraft eher als die intellektuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will: denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs allgemein mitteilbar macht, definieren». M. Savi, *op. cit.*, p. 54, nota 50, advierte una localización del placer en lo bello partiendo de las condiciones de un pensar y un sentir comunitarios, vd. lección de psicología en *Metaph. LI*, 4^a secc. de las *Vorles.* de la *Ak. Ausg.*, XXVIII, p. 242: «Lo que place en base a la concordancia con el sentido común es bello [...]. ¿Pero cómo puede un ser humano pronunciar un juicio según el sentido común desde el momento en que considera el objeto según el propio sentir privado?. La comunidad entre los hombres nace de un sentir comunitario que rige para cada cual. Quien, por lo tanto, no entra en alguna comunidad, no tiene ningún sentido comunitario. Los seres humanos pueden distinguir lo bello y lo feo sólo en cuanto y hasta que están en común. Si, por tanto, le gusta a alguien algo según un sentido comunitario y comúnmente válido, éste tendrá gusto».

³ Vd. *KU*, §40, A 159/B 161.

(Lebrun), cuya expresión serán las bellas formas de la naturaleza, antes que cualquier ámbito en el que las *doxai* circulen libremente. El *Gemeinsinn* surge como efecto del estado de ánimo en el que la imaginación en su libertad despierta a un entendimiento que vivifica y con cuya legalidad concuerda, que, a la vista de lo anterior, identificaremos como el origen de un modo de pensar acrecentado y ampliado, un pensar, pues, que ha alcanzado precisamente el ensanchamiento de su ejercicio que da lo libre. Dicha ampliación (*Erweiterung*) no la proporcionaba la mera adición de juicios individuales, ni la ausencia de delimitación, sino —como hemos visto— la localización, por medio de un cuidadoso seguimiento del origen transcendental de la necesidad de los juicios de gusto, de una estancia en la que se encuentran de antemano todos los hombres en cuanto seres finitos racionales. Este lugar, desde el que se piensa y se enuncia universalmente —no en vano se trata del lugar de cualquier otro—, habrá de ser el fundamento reflexivo de toda comunidad, precisamente en la medida en que en él hemos encontrado algo así como *la intimidad del pensar*. Todo pensar es ya, por lo tanto, en su fundamento reflexivo, exigencia y pretensión de comunidad, de ahí, la necesidad de defender las coordenadas y ejes de un concepto doctrinal que determina las condiciones de nuestra experiencia, a saber, el *idealismo transcendental*, desde una investigación del cimiento reflexivo de la razón. Así, se encontrará una correspondencia entre los ejes que sostienen la metafísica según la crítica —las formas puras del espacio y del tiempo y la realidad objetiva del concepto de libertad— y un modo de pensar ampliado —una suerte de ahondamiento en las bases reflexivas del primero—, que nos autoriza a considerar al *sensus communis aestheticus* la efectividad que el pensar expone en su inmediata apertura a la dimensión de un afecto puro, cuya sustancia será la libertad del *libre favor*, a saber, la libertad de un amor entendido no patológicamente, sino como modo de pensar que se atiene por medio del Juicio al lugar de cualquier otro.

Denominamos *faktum* al descubrimiento de las reglas de la comunicabilidad transcendental que se perfilaban a la luz del *sentido común*, en la medida en que encerraban el alcance propio de la libertad del Juicio, que está llamado a desempeñar una importante función con respecto a la jerarquía total de las facultades de la razón. No estamos autorizados a tildarlo ni de dato de la experiencia ni de Idea de la razón, sino que en todo caso debemos reconocerlo como un *datum transcendental*¹, el cual explica que en cada juicio de gusto se encierre una exigencia de universalidad, una exigencia transcendental de comunicabilidad, con la que aquél se dirige al *topos* en el que la humanidad se ha dado a sí misma su propio fundamento. Las máximas del entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) —introducidas, no como parte integrante de la crítica del gusto, sino como una contribución a la aclaración (*Erläuterung*) de sus principios— no se reducen, como hemos visto, a una suerte de reglas del consenso, sino que más bien traerán a la luz las decisiones transcendentales tomadas por el pensamiento que vienen a constituir la subjetividad del sujeto. En cuanto *faktum* el *sentido común* se presenta en ejemplos de una regla universal, que no es sino la Idea transcendental de comunicabilidad, que arraiga en la razón humana finita y que el Juicio reflexionante explicita². Este nuevo *faktum* contará con la

¹ Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, pp. 49-52.

² Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 55: «Volvemos a encontrar aquí el razonamiento kantiano por excelencia: la comunicación entre los humanos es un hecho; es un hecho que todo juicio particular comporte una exigencia de adhesión por parte de los otros; si queremos que esas actitudes humanas fundamentales tengan un sentido, que no se deriven de un puro fantasma, entonces tenemos que presuponer un pacto originario en el que la humanidad se ha comprometido consigo misma sobre la base de esta comunicabilidad universal»; cfr. *op. cit.*, p. 58: «en el seno del sentimiento estético se manifiesta una comunicabilidad universal “más antigua”, más primitiva que la del conocimiento, que encuentra ella misma su fundamento en esta comunicabilidad primera: el sentido común es “la

peculiaridad de albergar él mismo su fundamento —a diferencia del *faktum* del conocimiento, que precisaba de toda una analítica del entendimiento puro para que su validez quedara demostrada, así como del *faktum* de la razón práctica, *ratio cognoscendi* del verdadero fundamento de la moralidad, a saber, la libertad—, es un *faktum heautónomo* y, así, remite al Juicio reflexionante y a la heautonomía del mismo, en lo que se advierte al mismo tiempo su poder —lleva hasta su límite máximo la extracción de las consecuencias “prácticas” del pensar— y su fragilidad —se fundamenta en un contrato originario siempre susceptible de ser negado—. Pero que el hombre en su individualidad pueda negar y desentenderse de esa exigencia transcendental de comunicabilidad —cuyas consecuencias en el ámbito político habrá de desentrañar *Hacia la paz perpetua*— no implica que esa exigencia tenga que reducirse, al modo escéptico, a una ilusión. Más bien el individuo estará vinculado y comprometido, en cuanto ser capaz de moralidad, de conocimiento y lenguaje, a determinarse mediante reglas, que en virtud de su misma libertad podrá incumplir, sin por ello llegar a destruirlas nunca del todo, del mismo modo en que resultará imposible desconstruir o disolver la ley moral o la ley de comunicabilidad mediante la apelación —la única posible— a la razón misma¹. Nos interesa resaltar especialmente que en la versión profunda de la crítica que nos ocupa las condiciones del pensar muestran de un modo extraordinariamente claro su necesidad y exigencia de ser llevadas a la realidad, es decir, de ser implantadas efectivamente entre los hombres, evitando caer en la perversión de la facultad de juzgar que representa el juicio ideológico, el cual olvida producir su propio principio regulador, transformándose, así, necesariamente en una certidumbre apodíctica. Desde los *Träume*, pasando por la *Metodología* de la *Crítica de la razón pura*², hay en la crítica kantiana toda una *ética del pensar* que sería injusto calibrar como un inofensivo apéndice del ejercicio del pensamiento, de modo que esa autorregulación ética tomará inevitablemente el aspecto de una *política del pensar*, cuyo estudio presentaba el trazado de los límites y alcance del conocimiento *a priori* de la razón pura en la primera *Crítica*, pero que la *Crítica del Juicio* desarrolla mostrando, del hilo de los juicios de gusto, que la razón humana proyecta, en una auténtica tendencia natural, las condiciones de posibilidad de todo ser-en-común³. La *decisión* que representa y por la que avanza una *Crítica de la razón pura* no implica, pues, únicamente la inauguración de un nuevo período en la historia del pensamiento, sino también de un modo de pensar la acción, poniendo de manifiesto una estrecha relación entre ambos que culminará en la tercera *Crítica*⁴. Pero, lejos de constituir la fundación efectiva de una comunidad —tarea práctica de un pensar ilustrado—, que correría el serio peligro de proceder a una reducción a *poiesis* de la

condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento que debe presumirse en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico”».

¹ Vd. A.-M. Roviello, *op. cit.*, p. 60.

² Nos permitimos remitir a las reflexiones que nos merecieron esas páginas en el apartado I.6 de este trabajo que presentamos; *cfr. KrV*, A 820/B 848; *cfr. Logik Blomberg*, XXIV, p. 94; *Logik Philippi*, XXIV, p. 395; *cfr. M. Savi*, *op. cit.*, pp. 59-60. La misma representación del juicio erróneo en la *Introd.* a la *Dialéctica transcendental* de *KrV*, empleando el modelo físico de un cuerpo cuyo movimiento rectilíneo sufre la acción de otra fuerza que actúa en dirección opuesta, afirma que la razón siempre puede remontarse a la causa del error, donde analizaremos ese efecto complejo en sus componentes simples del entendimiento y de la sensibilidad; *cfr. KrV*, A 295/B 351, donde se nos dirá que el error es el indicio de que, renunciando a las leyes críticamente establecidas que distinguen el saber de la ignorancia, intentamos hacer valer como verdadero lo que únicamente vale según las leyes de la sensibilidad; *cfr. Logik-Jäsche, Introd.*, VII, A 77.

³ Nos parece que un anuncio de esta tarea, siempre subterránea y difícil de traer a la luz, se encontraba en la introducción de la mano de las Ideas transcendentales de la razón de unas sugerentes consideraciones kantianas acerca de su lectura de la *República* de Platón.

⁴ Vd. F. Menegoni, *L'a priori del senso comune...*, p. 41.

práxis, este proyecto no terminará nunca de hacerse del todo, sino que más bien es lo que mejor define la dimensión pública de nuestro pensar, en una apertura infinita en la que moramos y crecemos en cuanto los seres finitos que somos, en cuyas manos queda el trabajo de habilitar la implantación mundanal de la libertad. La indeterminación principal en la que desemboca esta tarea no supondrá sino un constante motivo impulsor para el ejercicio de la razón y una interpelación de la libertad al único ser en condiciones de llevar cabo su proyecto¹. Por lo tanto, como anuncia un conocido pasaje de la tercera *Crítica*, quizás el sentido común no lo haya sino en la necesidad de producirlo (*hervorbringen*). Así, entre el *faktum* y el *postulado*, el *Gemeinsinn* representará el principio de la facultad superior de conocer que mejor defina al hombre, no sólo en la medida en que se refiere a lo mínimo que, en sentido subjetivo, puede exigirse del entendimiento de cualquiera, sino también en virtud de su propio carácter dinámico, cuyas acciones brindan al sujeto la oportunidad de experimentarse a sí mismo en el oscilar de pliegues y despliegues en que consiste su imaginación. El máximo nivel de profundidad del estudio de nuestra razón, en cuanto facultad del pensar, nos ha conducido, como sin embargo era de esperar, a un espacio improductivo desde el punto de vista legislativo, pero, sin duda, enormemente eficaz en lo que concierne a la determinación del elemento desde el que es posible la teoría y la acción, a saber, la irreductibilidad de una apertura —una nada para la representación— por la que nos sabemos libres e impulsados a conocer, proyectar y actuar, que, por lo tanto, sienta el fundamento transcendental de una historia tejida y decidida por seres racionales finitos.

A propósito de la exigencia de producir una unanimidad en el modo de sentir que encierra el sentido común, quizás resulten de utilidad algunas consideraciones acerca de la relación entre el gusto y el genio, que hemos postergado hasta este momento de nuestro trabajo. Ha sido apuntada con frecuencia la posible tensión existente entre las observaciones kantianas dedicadas, por un lado, al gusto y a la contemplación de la belleza², y por el otro, a la teoría del genio, directamente emparentada ésta última con el estudio del arte, la cual tendría que dar cuenta, no ya de la contemplación, sino de la producción artística. Sin dejar de reconocer la riqueza de sugerencias y material de trabajo legado por un buen número de análisis consagrados a la compleja relación entre gusto y genio, intentaremos comprender, por nuestra parte, los motivos que condujeron a Kant a preferir las exigencias de un *sentido común estético* frente a una producción, que no debe ser restringida ni obstaculizada en ningún caso, pero sí localizada en su justo lugar, reconociendo, así, la razón en ella aquellos territorios en los que se asombrará de sí misma —algo así como su territorio salvaje, quizás para el que aún no se han encontrado las reglas—. Si tomamos en consideración el arte en general desde el paradigma de la *finalidad técnica*, esto es, allí donde el proceso de creación es comprendido a partir de la proposición de ciertos fines que deben ser cumplidos, advertiremos que para ello se requieren una serie de conocimientos a los que habrá que dar aplicación. Si en esto consistiera el secreto del *genio que guía y protege*³, hubiera bastado lo establecido en la *Primera Introducción* de la tercera *Crítica*

¹ Nos parece que éste es el punto de partida de la lectura kantiana de H. Arendt, cuyo trabajo hermenéutico acerca de la práctica y la política replegadas en los ejes reflexivos del discurso kantiano ha resultado esencial para el progresivo interés de los estudiosos por este ámbito de problemas; vd. A. Masullo, *L'universo dell'illimitata comunicabilità nell' progetto kantiano dell'emancipazione*, en *A partire di Kant: l'eredità della KprV*, A. Fabris y L. Baccelli (eds.), pp. 69-103, incluido en nuestra bibliografía.

² Podemos apuntar fundamentalmente a las obras de W. Biemel, J. Taminiax y G. Deleuze que recogemos en nuestra bibliografía.

³ Vd. *KU*, §46, A 180/B 182-3; cfr. *prag. Anthropol.*, II parte, C. *El carácter de un pueblo*, A 309/B 307 —la expresión para describir al genio proviene de Horacio, *Epístolas*, 2, 187—; remitimos asimismo al muy sugerente trabajo de F. Duque, *Espíritu que guía y protege*, en *La estrella errante*, pp. 9-34, obra que incluimos en bibliografía.

acerca de los principios *técnico-prácticos* y su intervención en la descripción del *arte en general* (§43), en el que se incluye el mecánico, para solucionar la discusión en torno a aquél. De ser así, el camino de la *Crítica del Juicio* habría quedado bloqueado nada más comenzar. Pero el proceder del artista en la elaboración o producción de obras de arte bellas tendrá que caracterizarse por una finalidad intencional de un signo muy distinto, de manera que

«no debe parecer intencionada, es decir, el arte bella tiene que ser *considerada* como naturaleza, por más que se tenga conciencia de que es arte. Como naturaleza, empero, aparece un producto del arte, con tal de que se haya alcanzado toda *precisión* en la aplicación de las reglas, según las cuales el producto puede llegar a ser lo que debe ser; pero *sin esfuerzo*, sin que la forma de la escuela se transparente, esto es, sin mostrar una señal de que las reglas las ha tenido el artista ante sus ojos y han puesto cadenas a sus facultades del ánimo»¹.

A diferencia del arte mecánico, el arte bello no permitirá que regla conceptual alguna se interponga al Juicio, es decir, no puede admitirse algo así como una deducción a partir de un concepto, sino que será la naturaleza la que le dé la regla al arte en el sujeto —mediante el acorde de las facultades del mismo—, y, en virtud de la cual —la mano (*Hand*) de la naturaleza—, el genio se caracterizará por la originalidad de sus productos, por la ejemplaridad de los mismos —en oposición a la imitación (*Nachahmung*) por su origen—, que les permitirá servir de criterio de medida (*Richtmaß*) o regla de enjuiciamiento para otros, los cuales sí podrán, e incluso de un modo necesario si se quiere que el arte siga existiendo en el mundo, imitarlo (*nachahmen*), algo bien distinto de la servilista reproducción (*Nachmachung*). Pero ningún cuidadoso análisis diacrónico o sincrónico del mismo podrá ofrecer una explicación de su *método*, pues no lo tiene en propiedad, al intervenir en la obra de genio una *manera estética* de habérselas con las cosas, que impide cualquier aproximación “científica” a su proceder. La belleza artística será así una bella representación (*schöne Vorstellung*) de una cosa, a diferencia de lo bello natural, que es de por sí una *cosa bella*. La exposición del juicio de gusto ha puesto de manifiesto lo decisivo de la mediación de la representación para el reconocimiento de algo como bello, por lo que el tipo de producción que es el arte bella tendrá como origen la *naturaleza*, en cuanto matriz de *Ideas estéticas*, no se contrapondrá a ésta y sus productos en ningún momento². La temporalidad del genio y sus productos será igualmente muy distinta de la producción según reglas del entendimiento, de suerte que el genio llame o apele a otro genio, donde el primero despierte (*erregen*) en el segundo —si es que la naturaleza le ha provisto (*versehen*) de una proporción parecida en sus facultades— Ideas semejantes (*ähnliche Ideen*) en las facultades del ánimo³. Así pues, la laboriosidad y el

¹ Vd. KU, §45, A 178/B 180: «[Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst] *doch nicht absichtlich scheinen*; d.i. *schöne Kunst muß als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird; aber ohne Peinlichkeit, ohne daß die Schulform durchblickt, d.i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe*».

² Nos parece que es una de las conclusiones más relevantes del análisis interpretativo de F. Martínez Marzoa sobre la teoría kantiana sobre lo bello —*Desconocida raíz común*— el que la distinción de lo bello natural y lo bello del arte, que aparece tematizada fundamentalmente en los §§45-6 de KU, no puede ser previa a la cuestión de la belleza libre, si fuera así, como decíamos un poco más arriba, la noción de arte no tendría relación alguna con lo bello, sino más bien con el campo de las proposiciones técnicas; vd. *op. cit.*, cap. 8.

³ Vd. KU, §49, A 197-8/B 200: «[E]l producto de un genio es (en aquello que en él hay que atribuir al genio y no al posible aprendizaje o escuela) un ejemplo no para la imitación (pues, en ese caso, se perdería lo que en él es genio y constituye el espíritu de la obra), sino para que otro genio lo siga, despertando el sentimiento de su propia

aprendizaje se oponen a la creación en el sentido de las magnitudes negativas, no con el alcance con que se oponen cultura y moralidad, sino con el de una razón legisladora que se encuentra con su *zona salvaje*, que como las inaprehensibles pero efectivas reglas de la naturaleza, remite a la *desconocida raíz común* entre lo teórico y lo práctico. Pero, para dar lugar a un arte bella, el genio proporciona un rico material que tiene que ser elaborado y conformado por un talento formado en la escuela, o que al menos evitará en todo lo posible el siguiente error de pretender volar demasiado alto hacia ninguna parte, creyendo —como la paloma de la imagen kantiana— que liberándose del aire que le rodea volará mejor:

«[C]omo la originalidad del talento constituye una parte esencial (pero no la única) del carácter del genio: creen espíritus superficiales que, para mostrar que son genios florecientes, no pueden hacer nada mejor que desasirse de la violencia de escuela de todas las reglas creyendo que se va más gallardo en un caballo salvaje que en uno de escuela»¹.

Se da, por lo tanto, el peligro de que la neblina de un charlatán (*Gaukler*) impida el ejercicio del Juicio, y de que el *protoarte de lo posible* (Duque) se convierta, no en un producto bello, sino en *originale Tollheit*². Los materiales con los procede el genio, a saber, las misteriosas *Ideas estéticas*, constituyen representaciones inexponibles de la imaginación —no en vano constituyen el *pendant* de las Ideas de la razón—, que vivifican el ánimo, abriéndolo a la perspectiva de un campo no calculable de representaciones que *dan mucho qué pensar* (*viel zu denken veranlassen*). En cuanto facultad expresiva, acertaremos más —por indicación kantiana— si nos referimos a él como *espíritu* (*Geist*), a saber, una suerte de capacidad de inaugurar realidad, aviando otra naturaleza con los materiales de ésta, en una capacidad de refigurabilidad que debe hacernos pensar en ella como una suerte de pre-estructura de un *reino de los fines*³. Pero la hemenéutica humana deberá renunciar a un buen número de prejuicios ante el arte genial, pues —como ocurría en el caso del lenguaje en el límite que constituía el antropomorfismo simbólico—

originalidad, para practicar la independencia de la violencia de las reglas en el arte, de tal modo que éste reciba por ello mismo una regla nueva mediante la cual se muestra el talento como ejemplar».

¹ Vd. KU, §47, A 184/B 186: «*Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht: so glauben seichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen, und glauben, man paradiere besser auf einen kollerischen Pferde, als auf einem Schulpferde*».

² Vd. *prag. Anthropol.*, §57, BA 161.

³ Para entender esta especie de mensajes que el genio trae a la luz debe superarse el prejuicio, bastante extendido durante el período ilustrado, célebre en Rousseau y en Lessing, según el cual no parece haber ningún término medio entre la imaginación constitutiva, sometida al entendimiento —mera reproducción de representaciones pasadas— y una imaginación liberada de todo tipo de regla, de norma contrictora —que sólo conduce a la pura fantasmagoría—, a la que no se proporcionaba ningún papel relevante en el pensamiento, pero contra la que tampoco se lanzaban importantes críticas —como si abandonando la tutela del entendimiento se perdiera toda posibilidad de *expresión*—. La teoría kantiana del genio permite acompañar a G. Lebrun en la siguiente observación, vd. *op. cit.*, p. 410: «[S]e puede expresar sin expresar nada, ni vida interior ni soplo divino, sino solamente abriendo el pasaje a un sentido que no tendrá consistencia más que en el instante en que el destinatario cree captarlo y que se convertirá en quimérico, si se imagina que nos ha sido realmente comunicado y que se trataba de un concepto determinado»; cfr. *op. cit.*, p. 408: «El genio debe dirigirnos una palabra que suena como extranjera, pero que sigue siendo lo suficientemente inteligible para que podamos apreciarla de este modo. De ahí, la prelación que finalmente se otorga al gusto por encima del genio en la obra genial. Decir que el genio debe plegarse a las exigencias del gusto, no significa ordenarle que componga conforme a la moda (es bueno, por el contrario, que el joven poeta prefiera su propio juicio al del público), sino constatar que no hay obra bella, si ésta no está limitada por una exigencia de un mínimo de comunicación, así como que la expresión debe parecer tanto menos contingente cuanto que no es la ilustración de un pensamiento formulable. El genio no es nada más que este punto de equilibrio».

alude a significaciones ausentes, que haciendo uso de su material, las Ideas estéticas, darán lugar a una delimitación del espacio de lo suprasensible, en un intento de apresar lo infinito con los medios de la finitud. En este sentido, los productos del genio parecen guardar un secreto aún más insondable que el lenguaje cifrado de la naturaleza que descubrimos en sus formas bellas, en cuya mera aptitud a forma la razón no puede dejar de interesarse. Parece del todo significativo el hecho de que el estudio del genio y de las bellas artes concluya con un examen de los mecanismos de placer que procura el *juego con Ideas estéticas*. En la *animación inesperada* del lenguaje, que hallamos en la ausencia de seriedad de un juego de salón o en un estallido de risa, el genio hace acto de presencia como principio formal del juego con la apariencia o ficción para la animación de todas las facultades, cuya manera rechaza todo acercamiento antropológico. El deleite de los juegos de las *Abendgesellschaften* no puede ser predecido, pero ninguna de ellas se entretiene (*unterhalten*) sin ellos, y es que el juego de las sensaciones en su variabilidad llega a favorecer, en un movimiento interior, todo el negocio vital (*das ganze Lebensgeschäft*), en lo que no podemos afirmar que se haya aprendido o ganado nada en propiedad¹, pero en cuyo acontecer advertimos el pasar fugaz de la libertad que remueve y conmueve, por decirlo de alguna manera, el conjunto del ánimo. El orden de la argumentación kantiana, si bien nos otorga las preciadas observaciones acerca de un lenguaje del genio que tanto pueden interesar a un trabajo como el presente, proclamará también un *limes* irrebasable a esta virtualidad de la libertad del juego y a su misma investigación —que el inminente arranque de los espíritus románticos se ocupará muy bien de derogar—, de suerte que el genio, como una consecuencia extrema del método epagógico de la crítica, desde el momento en que queda como una *incalculable proporción* que acontece en una producción de expresión de doble filo, no deberá interesarnos tanto por su potencial de originalidad, como por la guarda que puede aportar con respecto al lenguaje de un orden que *flota entre el cielo y la tierra* (Lebrun), tutor de la proporción adecuada que permite el despliegue de mundo, la eclosión de toda estructura predicativa del *algo como algo*²:

«[E]l genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, para encontrar Ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual el temple subjetivo del ánimo producido puede ser comunicado a otros como acompañamiento de un concepto. Este último talento es propiamente llamado espíritu, pues para expresar lo inefable en el estado del alma, en una cierta representación y hacerlo universalmente comunicable, consista esa expresión en el lenguaje, en la pintura o en la plástica, para esto se requiere una facultad de aprehender el juego, que pasa rápidamente, de la imaginación, y reunirlo en un concepto [...] que se deje comunicar sin imposición de reglas»³.

¹ *Vd. KU*, §54, A 221/B 224-5.

² Nos parece que esto corresponde al tercer punto de la definición del genio en el §46 de la *KU*, *vd. A 180/B 182-3*, donde se señala que éste no puede averiguar científicamente cómo realiza sus productos —lo cual aleja sus acciones de la mera técnica o aplicación práctica de un conocimiento teórico—, «*sino que da la regla de ello como naturaleza; de aquí que el creador de un producto que debe a su propio genio no sepa él mismo cómo en él las Ideas se encuentran para ello, ni tenga poder para encontrarlas cuando quiere, o, según un plan, ni comunicarlas a otros en forma de preceptos que los pongan en estado de crear iguales productos (por eso, probablemente, se hace venir genio de genius, espíritu peculiar dado a un hombre desde su nacimiento, y que le guía y protege, y de cuya presencia procederían esas Ideas originales)*».

³ *Vd. KU*, §49, A 196/B 197-8: «[S]o besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen: das erfordert ein Vermögen, das

Así pues, toda la capacidad expresiva del genio depende de una *proporción feliz* (*glückliches Verhältnis*), imposible de hallar por aplicación de las fuerzas cognoscitivas, en la que el juego de la imaginación productiva encuentra —sin acudir a reglas— la unidad conceptual que mejor le corresponde. El ánimo descubrirá entonces en semejante expresión (*Ausdruck*) un objeto de constante seducción, como es la riqueza interpretativa de las Ideas estéticas, que, en tanto que dan mucho qué pensar, dirigen su mirada a las Ideas de la razón, constituyendo una serie de incentivos de la cultura y la civilización, del progreso en el cultivo del sentimiento moral. Pero no toda belleza del arte será arte del genio, sino que más bien fácilmente podrá darse gusto sin genio, por ejemplo —siguiendo los ejemplos kantianos—, la forma placentera de un buen servicio de mesa, de una conferencia moral o de un sermón, de la misma manera en que puede darse genio sin gusto, cuyos productos, sin embargo no merecerán nunca una valoración positiva, hasta que no se encuentren pulidos y tamizados por las exigencias del *sentido común*¹. Igualmente puede verificarse un conflicto entre ambas, en aquellos casos en que el genio hace violencia a la norma ideal del sentido común, pues entonces no habría unanimidad en el sentimiento despertado por las Ideas. La desorientación de la imaginación productiva en la producción de figuras, en las que la reflexión no puede hallar un espacio adecuado para la contemplación demorada, desembocará en las consideraciones kantianas acerca de la relación entre ambos, que propondrán, en fin, al gusto —en cuanto facultad de juzgar y exigencia de comunicabilidad— como *disciplina* (*Zucht*) de la producción genial, de suerte que las condiciones del enjuiciamiento y del sentido común corten las alas a un genio ilimitado —a una imaginación incapaz de recuperar el criterio de su medida—, tratando de mantenerlo dentro de los límites de lo universalmente comunicable, mostrándose final para el juego armonioso y libre de las facultades. Así, la bella representación de una cosa, en lo que consiste realmente la producción artística o creación, corresponderá a «*la forma de la exposición de un concepto mediante el cual éste es universalmente comunicado*» (§48). Para dar con esa forma no se requerirá tanto el genio como el gusto, un gusto ejercitado (*geübt*) y rectificado (*gerichtigt*) con diversos ejercicios del arte o de la naturaleza, hasta encontrar tras, a veces laboriosos ensayos, la forma más satisfactoria². La viabilidad de un perfeccionamiento o mejora lenta y minuciosa (*langere und peinliche Nachbesserung*) de esa expresión, más que un impulso libre de las fuerzas del ánimo (*freier Schwung der Gemütskräfte*), en tanto que responsable del hallazgo de la forma bella, no menoscabará en absoluto la libertad del juego (*die Freiheit im Spiele*) de las facultades. Más bien los argumentos kantianos nos encaminan a preguntar si lo bello estaría en condiciones de contar con algún lugar transcendental dentro del proyecto crítico, en caso de que el gusto no procediera a hacer de la forma bella un producto reflexivo universalmente comunicable, en el fondo lo único que una deducción de los juicios de gusto permitía afirmar *a priori* de aquello que reconocíamos como belleza. En su

schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen, und in einen Begriff [...] zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln mitteilen läßt».

¹ Aprovecharemos este punto para señalar la necesaria revisión de las conclusiones kantianas acerca de las relaciones entre gusto y genio desde la lectura de las consideraciones, de amplias consecuencias fenomenológicas, acerca del orden de sentido que pudiera abrir la manifestación del conjunto de la naturaleza como *tosca* o *en estado bruto* (*roh*), en todo caso remitimos a la lectura de la conclusión de este trabajo, donde esperamos poder reunir las consecuencias que para una lectura del tratamiento de la libertad en el pensamiento kantiano supondrá la introducción de un nuevo nivel de estudio en clave fenomenológica como nos parece la *Analítica de lo sublime*.

² *Vd. prag. Anthropol.*, §67, BA 187: «*El juicio sobre un objeto por medio del gusto es un juicio sobre la eterna armonía o lucha de la libertad en el juego de la imaginación y de la legislación del entendimiento, y afecta, por ende, tan sólo a la forma de enjuiciar estéticamente (esta unificación de las representaciones sensibles), no de hacer brotar productos en los cuales se perciba aquélla, puesto que eso sería el genio, cuya fogosa vitalidad necesita frecuentemente ser limitada y moderada por la pudicia del gusto*».

función de disciplina de la imaginación desbocada, el gusto se encargará, por un lado, de reconducir las Ideas dispersas y fulgurantes, prometedoras de mundos muy variados, a la animación y vivificación mutua de las facultades, que tiende a perpetuarse; por el otro, a proporcionar una validez subjetiva a esas Ideas, lo suficientemente duradera y universal, mediante su conformación a esa mínima, pero decisiva, estructura transcendental de comunicación que es el gusto como una especie de *sentido común*. Sólo así los productos del genio serán ejemplos para otros que puedan recoger el testigo de esa creación pura, con lo que terminarán inscribiéndose en el progreso de la cultura¹. El camino de esa disciplina no será fácil para ninguna de esas facultades, por ello seguramente sea de alguna utilidad recordar en este punto el enlace hipotético que caracterizó al enjuiciamiento de belleza, según el cual, para distinguir si algo era o no bello, había que referir la representación del caso, no mediante el entendimiento al objeto, sino mediante la imaginación —quizás unida al entendimiento— al sentimiento de placer y de dolor. Este espacio de sentido, esencialmente poético y libre —no en vano nos hallamos recorriendo los diversos hitos de una historia de la libertad habilitada por la imaginación, por la facultad de las imágenes—, deberá mantener por medio del Juicio ese *estado de juego no reglado* con la facultad tutelar de todo significado si es que quiere venir a ser algo universalmente comunicado. Entonces la obra de arte no será el más elevado de los productos de consumo (Lebrun), sino, por el contrario, la interrupción de un mito antropológico-social que ha cortocircuitado por lo general la estrecha relación entre una reflexión política esencial que representa la norma ideal del sentido común y el ejercicio del pensamiento.

VI.1.5.3 La solución de un conflicto que afecta al tribunal de la Razón pura y el reconocimiento del idealismo de la finalidad de la naturaleza como principio de determinabilidad de la raíz desconocida y común de lo teórico y lo práctico: la belleza como símbolo de la moralidad.

El estado del estudio acerca de la *Crítica del Juicio* en el que nos encontramos y la pregunta del origen que esta obra contiene con respecto a la complacencia necesaria que acompaña a los juicios de gusto nos obligan a detenernos en el ambiguo estatuto con el que se caracteriza al principio que debería explicar esa necesidad:

«Esta norma indeterminada de un sentido común es presupuesta realmente por nosotros: lo demuestra nuestra pretensión de enunciar juicios de gusto. ¿Hay, en realidad, un sentido común semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia? O bien, ¿hay un principio de la razón más elevado que impone solamente como principio regulativo en nosotros la necesidad de producir, ante todo, en nosotros, un sentimiento común para más altos fines? ¿Es el gusto, por tanto, una facultad que hay que adquirir aún, artificial, de tal modo que un juicio de gusto no sería, en realidad, con su pretensión a una aprobación universal, más que una exigencia de la razón, la de producir una unanimidad semejante del modo de sentir, y que el deber, es decir, la necesidad objetiva de que el sentimiento de otros corra juntamente con el de cada uno, no significaría otra cosa más que la posibilidad de llegar aquí a este acuerdo, y el juicio de gusto no sería más que un ejemplo de la aplicación de ese principio? Eso, ni queremos ni podemos investigarlo ahora aquí, sino que sólo tenemos, por ahora, que analizar el juicio de gusto en sus elementos para unir éstos después en la idea de un sentido común»².

¹ *Vd. KU*, §50, A 201/B 203.

² *Vd. op. cit.*, §22, A 66/B 67-A 67/B 68: «Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt: das beweiset unsere Anmaßung, Geschmacksurteile zu fällen. Ob es in der Tat einen solchen Gemeinsinn, als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Prinzip der

El texto kantiano introduce así en la misma exposición de los juicios de gusto un debate acerca del verdadero alcance de la norma indeterminada —el sentido común— que tales juicios ejemplifican, de modo que, si no se trata más que de una tarea que nos manda la razón con vistas a fines más elevados —cuya determinación requerirá una profunda y detenida investigación—, entonces la exigencia (*Zumutung*) de una participación universal será de hecho sólo una exigencia de razón (*Vernunftforderung*) para la producción de tal unanimidad (*Einhelligkeit*) del modo de sentir, de la misma manera en que el *deber* (*Sollen*) implicado por los juicios de gusto se referirá a la necesidad objetiva de la confluencia (*Zusammenfließen*) del sentimiento de cada cual con el de los otros. Estas coordenadas de discusión apuntan a la necesidad de proceder a una demostración y legitimación de la pretensión (*Anmaßung*) de validez universal y necesaria de los juicios de gusto que no tendrá como propósito la dilucidación de dicho juicio, sino el desentrañamiento del lugar que ocupa su principio en la familia de las legislaciones de la razón, en lo que reconoceremos una *localización transcendental* de lo estético en el pensamiento kantiano. Ya vimos un poco más arriba que el reconocimiento de que los juicios de belleza descansaran sobre un principio *a priori* les arrogaba una necesidad que, al mismo tiempo, les alejaba definitivamente de la psicología empírica en la que tradicionalmente habían encontrado su lugar, convirtiéndolos en objetos de estudio de la filosofía transcendental¹, que planteará qué lugar transcendental corresponda *de iure* al fundamento de derecho de los juicios de gusto, lo que viene a iluminarlo igualmente como un problema fundamental por lo que respecta al tribunal (*Gerichtshof*; *Richtsstühle*) mismo de la razón. La necesidad que acompaña al gusto no será la de un juicio teórico, pero, sin embargo —en ello nos detuvimos de la mano de la deducción de los juicios de gusto puros—, exigimos el placer que sentimos en la forma bella a cada cual, como si la belleza fuera una propiedad real del objeto. Con respecto a la misteriosa procedencia de una necesidad que no se refiere a la constitución del objeto ni a la de la subjetividad del sujeto como voluntad, el §9 de la *Crítica del Juicio* emplazaba dicha exposición (*Erörterung*) de la necesidad de los juicios de gusto hasta los resultados de una deducción de los mismos², parte integrante del trabajo crítico que está llamado a resolver la pregunta *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

El último de los párrafos dedicados a la analítica del gusto, en cuanto exposición transcendental del juicio de belleza, introduce, como hemos visto, la Idea de un sentido común como condición bajo la que un juicio estético reflexionante puede ser necesario, cuyo estatuto entre el resto de principios *a priori* de la Razón sigue siéndonos indeterminado. El discurso kantiano volverá, tal y como él mismo anunciaba, a las preguntas articuladas en aquel pasaje una vez obtenidos los primeros resultados de una deducción del Juicio estético, a saber, del reconocimiento de esta facultad como facultad superior del placer y del displacer. En este retorno a cuestiones dejadas a un lado en un momento aún preparatorio de la obra se afirmará algo que

Vernunft es uns nur zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches oder natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so daß ein Geschmacksurteil, mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung, in der Tat nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d.i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besondern, nur die Möglichkeit, hierin einträchtig zu werden, bedeute, und das Geschmacksurteile nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel aufstelle: das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben vor jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen».

¹ Vd. KU, §29, A 111/B 112-A 112/B 113; cfr. *op. cit.*, *loc. cit.*, *Allg. Anm.*, A 128/B 130-A 129/B 131; cfr. *op. cit.*, EE, X, p. 53; VIII, pp. 38 y 43; cfr. *op. cit.*, *Einl.*, VII, A XLIV/B XLVI.

² Vd. *op. cit.*, §9, BA 30; cfr. §36; cfr. §8, BA 26; cfr. §22, A 66/B 67-A 67/B 68; cfr. *op. cit.*, *Einl.*, IV, BA XLIV.

nos interesa especialmente en este punto, a saber, que, si se pudiera admitir que la mera comunicabilidad (*Mitteilbarkeit*) universal del propio sentimiento lleva ya consigo un interés para nosotros los hombres, entonces podría explicarse desde dónde se reclama (*woher zugemutet werde*) a cualquier otro un sentimiento como deber (*Pflicht*)¹. De este modo se hace referencia a la cuestión del *origen del gusto* como auténtico hilo conductor que encamine nuestra investigación transcendental acerca del principio del Juicio, con lo que cerramos el análisis estructural del contenido de la belleza para trasladarnos a la pregunta por su función. Se procederá a un análisis, pues, que habrá de decidirse ante una inevitable disyuntiva, a saber, la que separa una *génesis impura de la belleza* —que vendrá a considerarla desde un punto de vista histórico-antropológico, conectándola con la tendencia humana a la convivencia social y, en esa medida, convirtiéndola en un medio más para la organización del consenso²—, de una *génesis pura de la belleza*, la cual la pondrá más bien en relación con la estructura de las legislaciones de la razón partiendo de la exigencia universal con la que se la proclama, descubriendo así un significativo *interés intelectual en lo bello*³. Lejos de que la aceptación crítica del tomar un interés intelectual y moral en la belleza desdiga ninguna de las características que le ha adscrito su exposición, más bien lo que apreciamos en este momento avanzado de la *Crítica del Juicio estético* es un intento de fidelidad al lema de la filosofía en sentido mundano, a saber, de fidelidad a la tarea de conectar nuestros conocimientos e investigaciones con los fines supremos de la naturaleza humana. Precisamente en esta vía se integra un estudio crítico acerca del gusto, la cual no nos interesa en cuanto una disciplina óptica más que podría formar parte de la *Menschenkunde*, sino por aquello que aporta a un estudio reflexivo en profundidad de la razón humana, de modo que contribuya a determinar el tránsito de lo sensible a lo suprasensible en el que se ha cifrado la posibilidad de un sistema de conocimientos *a priori* que es la metafísica. En principio, desde el horizonte de la mera presentación de la existencia de un interés intelectual en las bellas formas de la naturaleza, podrá adelantarse que el interés que todo ser racional finito experimenta en el desinterés del placer de los juicios de gusto puros se compadece con la necesidad y exigencia (*Bedürfnis*) de la razón de que sus Ideas prácticas cuenten con realidad objetiva —lo que vuelve a confirmar la relevancia para la tercera *Crítica* de la cuestión con la que se introducía esta obra, que no es otra que la realización del *fin final* de la libertad—, aunque ésta se produzca bajo el aspecto de signo (*Wink*) o huella (*Spur*) que apunte al fundamento de la concordancia y coincidencia (*Übereinstimmung*) del ser —en el aparecer de sus productos— y del pensar, fundamento en el que debe asentarse el principio de la libertad. En este “tomar interés” nos parece que es la razón misma la que se brinda la posibilidad —la *Crítica del Juicio* confiere todo el protagonismo que se merece a la vida subjetiva de la razón— de contemplar su pasado esencial justamente en las bellas formas del mundo vegetal, en la gracia de las formas animales, en la suprema belleza de las cristalizaciones minerales, tales como los espatos, la piedra hematites, los cristales de hielo, es decir, en el espacio en el que habrá de afincar el proyecto de un mundo inteligible cuya magnífica perspectiva abre la ley moral, el cual desprende de sí un estrato de finalidad formal que constituye el primer indicio acerca de su adecuación y

¹ *Vd. op. cit.*, §40, A 159/B 161.

² *Vd. op. cit.*, §41; cfr. L. Amoroso, *Senso e consenso*, p. 187, obra incluida en nuestra bibliografía.

³ *Vd. op. cit.*, §42; cfr. carta a Reichardt, 15-X-1790; XI, p. 228: «*Me he contentado con mostrar que, sin el sentimiento moral, no habría para nosotros nada bello ni sublime, que ahí arriba se funda la pretensión, por así decir, legal a la aprobación y que lo subjetivo de la moralidad en nuestro ser —insondable bajo el nombre de sentimiento moral—, es el gusto mismo, por relación al cual no juzgamos según conceptos objetivos de la razón, tal y como es requerido en el juicio según leyes morales; el gusto no reposa por tanto de ningún modo en lo contingente de la sensación, sino en un principio a priori (no discursivo, ciertamente, pero intuitivo)*».

conveniencia a semejante efecto inteligible.. Como preparación de esta poética visión la razón se vio obligada a retrotraerse hacia el nivel crítico en el que se forjaba el sentido y la conceptualidad en general, lo que vimos del hilo de un proceder fenomenológico que conducía a retroceder en el encuentro con los entes hasta poder declarar que éste se manifestaba en su completa desnudez conceptual. Entonces la reflexión ya no permitía reconocer objetos, sino bellas formas elaboradas en virtud de este profundo ejercicio subjetivo, de modo que la pertenencia que delatan a un particular estado de ánimo y de la relación entre las facultades de conocer adscribe al placer con el que las enjuiciamos una validez subjetiva universal. Pero ahora el proceder crítico nos conducirá un poco más allá, pues ya no estará en juego tanto la recolección de la consistencia estructural de una mirada capaz de descubrir el modo de ordenarse reflexivamente el mundo, cuanto la formulación de la utilidad que pueda reportar al fin práctico de la razón la experiencia —acerca de la cual deberán realizarse algunas breves consideraciones— de un orden pre-humano del mundo, o si se prefiere, habrá que determinar la relación del Juicio con la razón y sus expectativas prácticas. De este modo, la pregunta por la función del juicio de gusto ha conducido a una relectura interesada de éste, desde la cual el correlato ideal del juicio estético reflexionante será la *belleza libre* y la *finalidad sin fin*, y, de ahí, la naturaleza bella o aquello que nosotros tengamos por ésta —como ocurre con la belleza artística, según la definición del §45—, de la que estamos seguros de que no es efecto de una intención ni producto de un artífice inteligente. En segundo lugar, el paisaje natural en el que la razón se interesa será casi un paisaje irreal, de modo que casi podría decirse que la fundamentación filosófica de la ciencia matemática de la naturaleza, al conseguir desconectar las ideologías asociadas al concepto de creación, nos permite alcanzar una experiencia *libre* y originaria de la naturaleza en cuanto *physis*¹. En último término, de un modo significativo es en *soledad* (*Einsamkeit*) cuando podemos recoger la enseñanza del interés moral cuando contemplamos las bellezas de la naturaleza², como si sólo en ausencia de la sociedad (*Gesellschaft*) pudiéramos atender a las condiciones subjetivas de nuestro pensar que constituyen las coordenadas, en las que nos detuvimos en el epígrafe anterior, de una auténtica ética del pensamiento. Esta preferencia y ventaja (*Vorzüglichkeit*) mostrada por la belleza natural no deberá utilizarse para excluir a la belleza del arte de la determinación de la belleza. Por el contrario, la belleza del arte aporta mucho a la comprensión de la belleza y a la búsqueda del origen del principio del Juicio, planteándolo, no desde el enjuiciamiento de lo bello, sino desde su producción, y de ahí, desde la producción del sentido común mismo. Los párrafos situados tras la deducción de los juicios de gusto y la cuestión del interés intelectual en lo bello compondrán una *teoría del arte* en sentido crítico, a saber, aquella que se ocupe de mostrar el modo en que las obras de arte bella civilizan, crean una sólida tradición sin concepto y fomentan y reinstituyen la comunicabilidad³, así como de plantear la paradoja de la regla inespecificable de la naturaleza, que no se resuelve satisfactoriamente más que cuando miramos más allá del gusto, apuntando a una relación entre gusto y razón práctica que, si bien sorprende desde la elucidación estructural

¹ Vd. G. Lebrun, *op. cit.*, p. 381: «No es nada sorprendente que la descripción de la “creación” sea un antropomorfismo negativo, si el sentimiento de lo bello nos conduce a un lugar que no visitarán jamás ni hombres ni dioses: es en este vacío en el que surgen «las drusas de espato y la hematites roja» [...]. Para que la referencia tecnicista fuera alejada del concepto de “naturaleza”, era necesario —condición previa— que la física de los sabios (determinismo) hubiera reemplazado la de los ingenieros (mecanicismo). Ciertamente los newtonianos fueron finalistas; pero se ha visto que, desde la Th. Des Himmels, la tarea de Kant había consistido en disociar del determinismo la demiurgia que se le superponía. De ahí que la naturaleza deviniera pensable como una libre “physis” que tiene por ella misma sus leyes; una fuerza productiva la habitaba nuevamente».

² Vd. KU, §42, A 164/B 166-A 165/B 167; cfr. G. Lebrun, *op. cit.*, pp. 361 y 383-7.

³ Vd. KU, §32, §§46-7, §49, §53, §60.

del juicio de gusto, no debería hacerlo desde la indagación del deber (*Sollen*) con el que se pronuncia la necesaria complacencia de aquellos juicios. Precisamente estos ejemplos del Juicio reflexionante darán lugar a un conflicto —al que ya nos tiene acostumbrados la razón humana—, en el que, siguiendo una conocida observación heideggeriana, se encuentra la esencia del placer de la reflexión, de modo que podemos esperar que a partir de este escollo peculiar —como veremos— se dé paso a la localización de la esencia de la belleza y de la libertad del juego con respecto a la libertad práctica, por medio de una analogía simbólica entre belleza y moralidad. El conflicto que anunciamos no es otro que una Antinomia, en este caso, concerniente al discurso subjetivo del gusto, la cual tiene lugar en el enfrentamiento de aquellos que consideran que el juicio de gusto no puede basarse en conceptos —de otro modo se podría discutir sobre él— con aquellos que sostienen que ese juicio ha de descansar necesariamente en conceptos, si es que se pretende alcanzar algún acuerdo sobre él. Bajo el aspecto de un conflicto únicamente concerniente a si el juicio de gusto puede contar o no con un principio objetivo, se esconderá, sin embargo, una cuestión que obliga a ahondar en las condiciones de posibilidad de un discurso crítico en general, y de ahí, en los ejes del idealismo transcendental que un trabajo como el nuestro ha tomado como marco de sentido. La solución de la Antinomia vendrá así a establecer que no hay una inconmensurabilidad absoluta entre los discursos, que allí donde no cabe una *disputatio*, bien puede ocurrir que se den las condiciones para dirimir racionalmente las diferencias, es decir, que quepa aún discutir y litigar (*streiten*). A raíz de esta afirmación saldrán a la luz las condiciones en las que un discurso que no verse sobre objetos, sino sobre la razón y su naturaleza, puede tener sentido y solicitar un acuerdo vinculante —estableciendo las condiciones de un sentido común—, pues la tercera especie de Antinomia concierne a los principios del pensar racional, es decir, a las condiciones de posibilidad de la razón misma y de su discurso, y, así, a la definitiva toma de conciencia de la finitud humana¹. En esta manifestación del conflicto antinómico no observaremos el mismo procedimiento resolutivo que en sus apariciones anteriores, donde se mostraba —por lo que respecta a las resolubles antinomias dinámicas de la primera *Crítica*— lo inadecuado del desacuerdo en el uso distinto que tesis y antítesis hacían del mismo concepto, de manera que ambas pudieran ser simultáneamente aceptables, o bien se rechaza categóricamente una de las proposiciones y se acepta la otra bajo ciertas condiciones —como ocurre en la segunda *Crítica*—, sino que más bien se acudirá a un concepto de lo suprasensible, al que ya apuntaban los dos mecanismos críticos anteriores, cada uno respondiendo a sus necesidades, para resolver un enigma que concierne a las condiciones más fundamentales de la discursividad. La *Dialéctica del Juicio estético* contiene una variación con respecto a la lógica de la apariencia de la primera *Crítica* y guarda alguna semejanza digna de señalar con lo que ocurre en la *Dialéctica* de la segunda. Esta última se hará cargo de una relación sintética entre dos elementos heterogéneos —uno conceptual y otro empírico, a saber, virtud y felicidad—, de acuerdo con cuyas exigencias, la *Dialéctica de la razón práctica* no deberá limitarse a denunciar la fuente de la apariencia ni a recordar los límites del conocimiento

¹ Hemos de señalar la utilidad de que nos ha sido el valioso trabajo —pionero en muchos aspectos— de A. Philonenko, *Streiten und Disputieren: l'antinomie du jugement du goût*, que incluimos en bibliografía, según el cual en la Antinomia del gusto se pone en cuestión la posibilidad de *Crítica misma*, *vd.* pp. 228-9 desde un principio transcendental de comunicabilidad y la determinación de la razón en su mayor complejidad, en cuanto razón encarnada y concreta, *vd.* p. 235: «Sólo después de haber superado la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* en la *Crítica de la facultad de criticar* se pueden comprender dos cosas. En primer lugar, el hombre no es para el concepto y la ley, sino que el concepto y la ley son para él. En segundo lugar: estas palabras de Schiller están llenas de sentido: «Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt»».

humano, sino que establecerá las condiciones de una *cosmología racional práctica*¹, en la que se piense la realizabilidad del sumo Bien, en cuanto objeto necesario de una voluntad determinada moralmente. Nos parece que algo semejante tendrá lugar en la *Antinomia del gusto*, con la que se completa la deducción del fundamento de la necesaria universalidad subjetiva del juicio de gusto, en la que vemos enfrentarse el punto de vista empirista, que sostiene que el gusto es un sentimiento privado y el propio del racionalista, el cual —pretendiendo salvaguardar la posibilidad de un consenso universal— presupone un principio objetivo como fundamento del gusto. Esta vez, siguiendo una pauta característica de las soluciones del conflicto antinómico, se pondrá de manifiesto que ambas proposiciones utilizan el término concepto en sentidos diferentes, a partir de lo cual la primera proposición será insostenible desde las coordenadas del gusto, al tomar la agradabilidad (*Annehmlichkeit*) como fundamento de determinación del mismo². Por otro lado, la segunda proposición o antítesis, que defiende la existencia de un concepto a la base del gusto, será sólo parcialmente falsa —como ocurre con la antítesis de la *Crítica de la razón práctica*—, siendo necesario matizar debidamente la naturaleza de ese concepto, que pasará a ser tal que «con él no se conoce nada, y por tanto, no proporciona prueba alguna para el juicio de gusto»³. El conflicto será dirimido en virtud del descubrimiento de que ambas proposiciones asignan al concepto significados distintos, de modo que no vengan a contradecirse, descubrimiento habilitado por un concepto indeterminado e indeterminable que coincide con el principio de una *finalidad subjetiva de la naturaleza con respecto al Juicio*. El proceder adoptado compartirá con la solución de los conflictos antinómicos en general el servirse de la falsa oposición que produce el conflicto para contribuir al abandono de la presuposición natural que sostiene que los objetos son cosas en sí mismas, con el fin de hacerlos valer únicamente como fenómenos⁴. Pero la antinomia del gusto pondrá además al conjunto de los fenómenos bajo un *substrato inteligible*, del que no hay conocimiento posible por medio del concepto indeterminado antes citado, el cual se convierte en la clave de salida de la disputa e implicará la asunción de un *idealismo de la finalidad de la naturaleza* que busca el criterio del Juicio estético en nosotros mismos y mira a la naturaleza, no para averiguar qué fin se propone ésta con respecto a nosotros, sino cómo la acogemos (*aufnehmen*) en nuestros juicios⁵. De este modo, apreciaremos lo acertado de la observación de la segunda *Crítica*, a decir de la cual la antinomia es el error más beneficioso para la razón humana, en la medida en que abre el paso a la perspectiva de un orden superior e inmutable de cosas⁶, pues la *Crítica del Juicio* nos recuerda nuevamente lo ineludible de este paso hacia lo inteligible —el gusto nos obliga a mirar más allá de lo sensible y la antinomia del mismo se ocupará de buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas las facultades superiores⁷—. Lo que tiene nuevamente de peculiar el conflicto antinómico del gusto, que concierne al mismo tribunal de la razón, será que no bastará —como en la *Crítica de la razón pura*— con indicar el sustrato suprasensible que servirá de fundamento para la universalidad subjetiva de los juicios de gusto puros, sino que habrá que probar

¹ Vd. R.Brandt, *Analytic/Dialectic* en *New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, pp. 179-195, cfr. asimismo apartado IV.3 de nuestro trabajo.

² Vd. *KprV*, A 204; M. Savi considera que las objeciones planteadas a la tesis de la Antinomia del gusto encierran una crítica directa a Burke, vd. *op. cit.*, p. 117, nota 50; cfr. C. La Rocca, *Il soggetto e il sublime. Estetica e soggettività tra Burke e Kant*, pp. 123-172, incluido en nuestra bibliografía.

³ Vd. *KU*, §57, A 233/B 236; cfr. *KprV*, A 206.

⁴ Vd. *KU*, §57, Obs. II, A 240/B 243.

⁵ Vd. *op. cit.*, §58, A 249/B 252.

⁶ Vd. *KprV*, A 193.

⁷ Vd. *KU*, §57, A 236/B 239.

suficientemente la realidad objetiva del principio que garantiza la comunicabilidad *a priori* de sus enjuiciamientos. Dicho concepto será fundamental para la entera tarea de la última *Crítica*, a saber, establecer las condiciones de realización del tránsito (*Übergang*) entre el reino de la naturaleza y el de la libertad, el cual será pensado en la Idea de lo suprasensible, en cuanto principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer, que, pese a no proporcionar conocimiento alguno, sí permite en cambio dar *determinabilidad* al concepto que habilita el tránsito¹. De este modo la dialéctica del Juicio estético descubre una relación del gusto con la Idea de un sustrato suprasensible de la naturaleza que justificará la necesidad de sus juicios y advertirá una contribución del mismo —gracias al trabajo de la reflexión—, en cuanto será también, de un modo significativo, una facultad de enjuiciar la sensibilización de ideas estéticas (*ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen*)², a la realización del *fin final* mandado por la libertad. Nos enseña asimismo a hacer un uso conforme a fin de las facultades superiores del ánimo de acuerdo con la Idea de libertad³, una orientación de la que tenemos noticia por medio de un sentimiento que reúne en un espacio *a priori* —el sentido común— a todos los hombres, en el que reconocemos el efecto de un principio racional aún más elevado, que nos manda de un modo regulativo producir en nosotros un sentido común en vista de fines más elevados que el gusto mismo. Observamos así, a la luz del final de la primera parte de una *Crítica del Juicio*, un estrecho vínculo, al que sólo el filósofo transcendental puede ser sensible, entre una exigencia de *universalidad subjetiva*, la presuposición de un *sentido común estético* y el *formalismo moral* del lenguaje de la razón práctica⁴, que habrá de ser ulteriormente desarrollado en este mismo trabajo, conduciéndonos a un nuevo retorno a la determinación crítica de la *fe racional* desde una *Crítica del Juicio*. A la luz de las observaciones anteriores quizás sea el gusto, cuyo principio ha sido ya deducido y que ha quedado establecido como facultad comunitaria y en parte desconocida, aquello que falte para alcanzar una deducción completa del sustrato suprasensible, no en vano su principio, a saber, el idealismo de la finalidad de la naturaleza y el arte actúa como fundamento de una suerte de deducción de la unidad de las reflexiones que las dos obras críticas anteriores consagraron a lo suprasensible:

¹ *Vd. op. cit., Einl., IX, A LIV/B LVI*. Justamente en referencia a dicha cuestión vital para el destino de la metafísica encontramos a lo largo de la obra crítica kantiana tres Ideas, de las cuales la primera constituye el concepto de un sustrato suprasensible en cuanto sustrato de todos los fenómenos en general y la tercera será la libertad en cuanto *ratio essendi* de la ley moral, imposible de representar en la intuición, de modo que, pese a que la comunicabilidad entre los dos tipos de validez prohíbe que haya algo así como un conocimiento teórico del principio moral, «*debe haber un fundamento de la unidad entre lo suprasensible que está como fundamento de la naturaleza y éste que el concepto de libertad contiene en sentido práctico*», *vd. op. cit., Einl., II, BA XX*, unidad que puede pensarse mediante la Idea de lo suprasensible como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer (*ibid.*).

² *Vd. op. cit. §60, A 260/B 263*.

³ *Vd. KrV, A 816/B 845; cfr. Rfl.nº 4904, XVIII, p. 25*.

⁴ *Vd. M. Savi, op. cit., p. 132: «El problema de las relaciones entre sentido común y filosofía debe por tanto volver a plantearse en el más amplio programa de reforma de la metafísica que Kant concibe en función de la Bestimmung moral del hombre»; cfr. A. Philonenko, Streiten und Disputieren..., p. 225: «En la Crítica de la facultad de juzgar la antinomia es trágica porque concierne, como se ha visto, no solamente al objeto, sino también al hombre. Si meditamos sobre esta expresión lógica de la antinomia del gusto, vemos que debe ser completada. Debemos suponer que el contenido es lo particular y que la forma es lo universal. La antinomia del gusto es, por lo tanto, la puesta en cuestión de la relación de lo particular y de lo universal. En consecuencia su problema es el problema de la metafísica. De dónde se observa también cómo esta antinomia es específica de la razón humana finita: para un entendimiento divino, para un entendimiento intuitivo, esta antinomia no tendría sentido, en la medida en que un entendimiento infinito pone el objeto, el contenido, lo particular al mismo tiempo en que se lo representa en la universalidad».*

«[S]i se admite al menos que nuestra deducción va por el buen camino, aunque no se haya hecho aún en todas sus partes bastante claridad, entonces aparecen tres Ideas: *primero*, la de lo suprasensible en general, sin otra determinación, como sustrato de la naturaleza; *segundo*, la del mismo como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer; *tercero*, la del mismo como principio de los fines de la libertad y principio de la concordancia de ésta con la naturaleza en lo moral»¹.

De manera que el proyecto de llevar a cabo una deducción de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en las tres críticas ha desembocado en el aislamiento, en primer lugar, de una Idea de lo suprasensible en general, como sustrato de la naturaleza; en segundo lugar, de la idea de lo suprasensible como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza con respecto a nuestro Juicio; en tercer lugar, de la idea de lo suprasensible en cuanto principio de los fines de la libertad, a saber, la Idea de un reino de los fines y principio de determinación del Bien supremo originario, en el que concordarán naturaleza y libertad. Podemos identificar a la primera con una cierta enunciación de lo que la razón teórica podía afirmar en sentido negativo acerca de la cosa en sí, así como a la última con el enunciado de la posibilidad del Bien supremo en la tierra — Bien supremo derivado— que la libertad manda (*gebietet*) alcanzar a todo ser racional. Habrá que estudiar de qué modo la segunda Idea, a saber, la concerniente a la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer, venga a desempeñar la función de intermediario entre una estructura de moralidad, que proporciona la segunda *Crítica*, y lo que la *Crítica de la razón pura* dejó asentado acerca de un sustrato inteligible de la naturaleza. El principio *a priori* del Juicio ofrece una referencia determinada de la raíz común de la escisión de los usos de la razón, por lo que no será propiamente ni naturaleza ni libertad, aunque se encontrará conectado con el fundamento de esta última, a saber, con el sustrato suprasensible o la raíz común en la que se encuentran vinculados de un modo desconocido y común las facultades teóricas y práctica de la razón. Justamente al carácter de esta mediación será a lo que apunte la adjudicación de un *simbolismo moral* a la belleza², en virtud de la *analogía* de estructuras entre un modo de validez y un ejercicio de la reflexión que lo es, al mismo tiempo, de la síntesis pensada en el principio del idealismo de la finalidad de la naturaleza y en el sumo Bien, la cual explica la *conexión* (*Verknüpfung*) entre ambos. Este modo de tomar en consideración a la belleza es un modo posible de pensarlo por parte de un ser finito racional, apelado por su razón práctica, la cual le encomienda la realización de una serie de deberes, pero no puede identificarse con la naturaleza intrínseca de lo bello. Más bien, lo que una antinomia del gusto ha contribuido a traer a la luz es que pertenece al gusto, como su posibilidad más propia —que anuncia el orden inteligible de cosas en que arraiga la peculiar necesidad de sus juicios—, una mirada más allá de uno mismo:

«Es lo *inteligible* hacia donde [...] mira el gusto, en él concuerdan nuestras facultades de conocer superiores, y sin él se alzarían puras contradicciones entre la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones del juicio del gusto. En esta facultad no se ve sometido el Juicio, como, por lo demás, en el enjuiciamiento empírico, a una heteronomía de las leyes de la

¹ Vd. KU, §57, Obs. II, A 242/B 245: «Räumt man [...] unserer Deduktion wenigstens so viel ein, daß sie auf dem rechten Wege geschehe, wenn gleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sei, so zeigen sich drei Ideen: erstlich des Übersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur; zweitens eben desselben, als Prinzips der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen; drittens eben desselben, als Prinzips der Zwecke der Freiheit und Prinzips der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen».

² Vd. KU, §59, A 254/B 258; cfr. F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, p. 156, que, en una apreciación que será muy valiosa para la última parte de este cap. VI de nuestro trabajo, sostendrá que la belleza apunta a la posibilidad de «un acto de libertad no separado y opuesto a la sensibilidad, sino operante en su interior y susceptible de manifestarse con ella».

experiencia; se da a sí mismo la ley en consideración de los objetos de una satisfacción tan pura, igual que la razón lo hace en consideración de la facultad de desear, y se ve, tanto a causa de esa interior posibilidad en el sujeto, como a causa de la exterior posibilidad de una naturaleza en concordancia, referido a algo, en el sujeto mismo y fuera de él, que no es naturaleza ni tampoco libertad, pero sin embargo, está enlazado con el fundamento de la última, a saber, con lo suprasensible, en el cual la facultad teórica está enlazada con la práctica, de un modo común y desconocido»¹.

El gusto mira así a un afuera inteligible que sustenta la coincidencia y la concordancia (*Zusammenstimmung*) de nuestras facultades superiores de conocer y la heautonomía del Juicio —no la heteronomía de su ejercicio determinante—, así como la adecuación de la naturaleza a esas facultades que conforman nuestro conocer. De ese modo, el Juicio se ve referido a algo en el sujeto —por lo que respecta a la heautonomía y al libre juego de las facultades— y fuera de él —por lo que respecta a la adecuación de la naturaleza a nuestro conocer—, que no es ni naturaleza ni libertad, pero que sin embargo se encuentra conectado con el fundamento de la última (lo suprasensible), en lo que se determina un enlace unificador entre las legislaciones teórica y práctica de la razón. Para que la libertad pueda ser un principio efectivo en el mundo, parece que debe presuponerse que la naturaleza favorezca el ejercicio de las facultades superiores del sujeto. En el pasaje citado se presenta como respectos distintos, en primer lugar, lo inteligible entendido como instancia suprema del concierto de las legislaciones de la razón y de la heautonomía del Juicio; en segundo lugar, lo suprasensible como fundamento de la libertad y lugar de un enlace común y desconocido de la facultad teórica con la práctica; en último lugar, algo en el sujeto y fuera de él al que se ve referido el Juicio en cuanto gusto —a su vez conectado con lo anterior—, que creemos deberá ser el principio de la finalidad de la naturaleza y el arte, en la medida en que la capacidad de autonomía del Juicio sólo adquiere sentido si se pone como su fundamento un principio suprasensible que permita la conciliación de naturaleza y libertad. Si nos detenemos ahora más pausadamente en la relación planteada entre estas tres nociones, apreciaremos en la primera que lo mentado bajo el término inteligible no podrá ser más que la ley moral, en cuanto *canon* del uso consecuente de la razón —en el que se fundamenta el primado de la razón práctica—; en la segunda, nos parece que aquello suprasensible que no es ni naturaleza ni libertad hace alusión a la desconocida raíz común de sensibilidad y entendimiento, anunciada fugazmente al final de la *Introducción* a la *Crítica de la razón pura*, que gracias al gusto adquiere en un alcance mayor, a saber, en cuanto raíz común de las dos legislaciones de la razón, una *determinabilidad*. Por último, lo suprasensible que no es ni naturaleza ni libertad, pero está conectado con el enlace común y desconocido mencionado en el punto anterior será justamente el principio *a priori* del Juicio estético reflexionante —por el que éste se constituye en una facultad “legisladora” sobre el sentimiento de placer y displacer—, a saber, el de una finalidad que, pese a concernir a la naturaleza, es sólo subjetiva, nos habla a través de una hechura de las cosas que únicamente comparece cuando un modo favorable de acogerlas las deja-ser. Por lo que respecta a

¹ *Vd. op. cit.*, §59, A 255/B 258-9: «Das ist das Intelligibele, worauf [...], der Geschmack hinausieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögen tut; und sieht sich, sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen, uf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird».

la analogía sostenida en clave reflexiva entre belleza y moralidad, habremos de apuntar que la forma de la finalidad de la naturaleza y del arte bellos parece ser algo así como el *pasado transcendental* del formalismo de la ley moral, en cuanto suerte de concreción práctica de una *aptitud a forma* que precede a la posición (*Setzung*) y a la validez teórica y práctica, acerca de la que no podrá haber discurso, al darse siempre ya decantada, bien como tiempo, bien como ley moral. En este sentido, creemos que el *faktum* de la ley práctica, de la ley de la libertad, remite, pues, como su especificación reflexiva, a otro *faktum* aún más originario, a saber, el del sentido común, con el que se menciona la posibilidad de conceptualización del mundo y sus leyes y de la comunicación entre los hombres, y, de ahí, la posibilidad misma de un lenguaje. De manera que nada de extraño tendrá el hecho de que un ser racional descubra en los bellos productos de la naturaleza y del arte el símbolo de la ciudad ética y la promesa del contrato originario que ya siempre le vincula a la humanidad en sí mismo y en los demás, pues habrá que pensar en una prelación esencial de la exigencia de producción de un sentido común con respecto a la fundación de una buena voluntad y del despliegue del universo moral de la libertad práctica. La historia esencial de la libertad sólo puede tomar suelo (*Boden nehmen*) e impulso suficiente desde la pregunta inicial de la *Crítica del Juicio* por la posibilidad de la facultad de pensar, o si se prefiere, por el fundamento de la reflexión, desarrollada a lo largo de toda su primera parte. Pero su articulación completa remite al conjunto de esa obra crítica, sin excluir ninguna de sus partes, en cuanto obra consagrada a la reflexión. Lo que nos interesa por el momento es que el señalamiento por parte de la Antinomia del gusto de un *a priori* de la comunicabilidad, de la proclamación del idealismo de la finalidad de la naturaleza y del discurso de la belleza como símbolo de la moralidad *localizan* a la libertad en su sentido metafísico y, en esa medida, relacional —si recordamos la indicación de la nota del §53 de los *Prolegómenos*—.

Al reconocerse, de un modo casi inesperado, como una facultad autolegisladora, el Juicio en tanto que gusto comienza a saberse perteneciente a un orden de cosas ajeno a las distinciones resultantes de la reflexión, que custodia la posibilidad misma de la razón teórica y la razón práctica, cuya expresión no es ni naturaleza ni libertad, sino un principio *a priori* del idealismo de la finalidad de la naturaleza. De modo que el Juicio estético mira a lo inteligible (la ley moral) porque en su reflexión libre se ve referido a un principio suprasensible (idealismo de la finalidad de la naturaleza y del arte), conectado a su vez con el fundamento de la libertad en cuanto *ratio essendi* de lo primero y elemento del tránsito a un orden postulado suprasensible, con lo que nos parece que ha quedado mínimamente apuntado en su estructura total la integridad del universo de la libertad, el cual ha de incluir necesariamente su obra necesaria —un reino de los fines— y la cuestión de la unificación de las distintas facultades superiores. El idealismo de la finalidad viene así a ampliar (*erweitern*) necesariamente las coordenadas en las que arraigan los ejes del concepto doctrinal del idealismo transcendental con el propósito de la salvaguarda, no sólo de la libertad en tanto que principio inteligible de la razón y *ratio essendi* de la ley moral, sino de su obra necesaria. Pero la facultad encargada de habilitar dicha ampliación habrá de ser la facultad de enjuiciar que es el gusto, en la medida en que éste mira a un afuera inteligible en el que, de acuerdo con el primado práctico, se articulan las facultades superiores de conocer —pensar acerca de las condiciones de realización en el mundo del *fin final* de la libertad convoca así el ejercicio de la reflexión libre del ser racional finito—. Una relación analógica entre el enjuiciamiento de lo bello y lo práctico y la síntesis con que piensa su obra necesaria fundamenta esta posibilidad anunciada de que el gusto venga a considerarse como una facultad de enjuiciar la sensibilización de Ideas morales. Así, la reflexión pura y su descubrimiento de una heautonomía del Juicio —donde se piensa asimismo el acorde estructural *a priori* de naturaleza y libertad— conducirá igualmente a una nueva determinación de las posibilidades de una teología desde el

punto de vista práctico, que no carecerá de relación con la determinación del espacio de la historia. De esta manera, hemos observado que el descubrimiento del placer puro de la reflexión libre desemboca en una nueva determinación de la estructura legisladora del uso teórico y práctico de la razón, que constriñe asimismo al pensamiento acerca de la distancia —entre el tiempo de los fenómenos y la eternidad de la ley—, que en el fondo es la historia, de cuyas condiciones el Juicio reflexionante, en su doble respecto estético y teleológico tendrá mucho que decir. La reinterpretada *tópica transcendental* emprendida en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, en cuanto profundización en la relación del gusto y la razón práctica, deberá ser ensamblada —lo que creemos que compete al Juicio teleológico— con el principio de la moralidad, de modo que sólo cuando se dé ese paso podrá afirmarse que la tercera *Crítica*, en cuanto explicitación de la colaboración y la distancia mantenida entre el principio transcendental subjetivo de la finalidad de la naturaleza y el principio metafísico de una finalidad desprovista de toda teología o fin final, es una obra acerca de la *historia de la libertad*, que, precisamente en virtud de su pertenencia esencial a las coordenadas legislativas establecidas por el idealismo transcendental, no podrá elaborarse ni derivarse como el desenvolvimiento histórico de un Espíritu.

VI.2 La Crítica del Juicio teleológico como preámbulo de un modo de pensar moral (moralische Denkungsart): tercera aproximación a la fe moral como modo de orientarse en lo suprasensible.

Vimos en la última parte del apartado VI.1 cómo la *Crítica del Juicio estético* culminaba su localización crítica, en tanto que determinación de su función transcendental, con la explicación, mediante la extracción de un nuevo principio transcendental, del fundamento (*Grund*) por el que las condiciones subjetivas del juzgar que daban lugar al reconocimiento de la belleza podían considerarse análogas al modo de juzgar moral. De ese modo la facultad de juzgar, de la mano del *principio del idealismo de la finalidad de la naturaleza y del arte*, pasaba a ocupar definitivamente un lugar mediador enormemente relevante para la economía de las legislaciones de la razón, y muy especialmente para la razón práctica, pues no vano introducía novedosas y muy útiles perspectivas acerca de qué entender por una *obra de la libertad*, y, así, acerca de en qué coordenadas transcendentales situar el espacio de acción que representa la historia. Una vez que nuestro trabajo ha dejado asentada esta vertiente del trabajo transcendental en una clave subjetiva, nos ocuparemos en las páginas siguientes de analizar cómo —en cuanto estudio en la donación originaria de las cosas como belleza libre—, la *Crítica del Juicio estético* habrá de ceder el paso a una investigación igualmente crítica acerca de la virtualidad de la naturaleza de presentarse en su totalidad como un *sistema de fines* en clave reflexionante, pero esta vez teleológica. Nos parece —el mismo discurso kantiano de la *Introducción* a la *Crítica del Juicio*, redactado con posterioridad a la elaboración de la obra, así lo autoriza— que el paso de una fenomenología de la forma de las cosas de la naturaleza a una reinterpretación teleológica de la *finalidad sin fin* responderá, en primer lugar, al proyecto de trazar un puente entre las esferas de la naturaleza y la libertad¹, lo que pondrá de manifiesto que, si bien una crítica del Juicio estético representará la parte más importante de la obra, también cargará con la desventaja de ocuparse de un problema que la naturaleza ha complicado tanto que sufre una cierta oscuridad imposible de disolver del todo, a diferencia de lo que ocurrirá con la crítica del Juicio teleológico, donde la intervención de conceptos de razón parece garantizar la claridad exigible para todo conocimiento. Pero no es el conocimiento y su extensión lo que nos interesa en estos momentos, sino el hallazgo mediante la reflexión pura de un modo de acceso a la naturaleza —como un sistema final— que nos permita ensanchar, ahora sí, las aplicaciones del peculiar modo de tener por verdadero que ya nos presentó una Metodología de la razón pura como *creencia práctica*. En definitiva, se planteará un ahondamiento transcendental-subjetivo en la determinación de las relaciones entre razón práctica y Juicio —enriqueciendo notablemente el marco de sentido con el que toda la primera parte de nuestro trabajo se dedicó a estudiar las relaciones de entendimiento y razón—. Pero, antes de proceder a esta tarea de profundidad, deberá conciliarse el modo de juzgar reflexionante con el concepto, abandonando, por el momento, el juego de las facultades de conocer por un juego seguramente más serio y restringido, lo que nos conducirá a enriquecer las perspectivas de nuestra obra práctica ensayando la ficción de que fuéramos capaces de pensar

¹ J. Grondin, en su *I. Kant*, que incluimos en nuestra bibliografía, sostiene que es posible sostener una lectura de *KU* que considere a la teleología como su pieza maestra, *vd.* p. 125: «[U]na cierta preponderancia heurística debe, en primer lugar, reconocerse a la facultad de juzgar teleológica sobre la facultad de juzgar estética», de modo que la reflexión estética habría sido escrita con vistas al *télos* teleológico; *cfr. op. cit.*, p. 126: «Habiendo descubierto en la idea de finalidad una clave que permite conciliar el orden de los fenómenos y el de lo suprasensible, Kant se esforzará por sacar a la luz un momento de la finalidad en el seno mismo del juicio de gusto». La analítica de los juicios de gusto será el lugar más adecuado para mostrar las dificultades que opone el principio del Juicio en su reflexión; *cfr.* la presentación de la relación entre las dos partes de la *Crítica del Juicio* en *Vorrede.*, BA IX-X.

mediante un *entendimiento intuitivo*, es decir, introduciendo un punto de vista propio de lo *suprasensible* —en tanto que fundamento de la naturaleza en cuanto fenómeno— en nuestra consideración del mundo. El tránsito entre ambos modos de consideración de la naturaleza y sus configuraciones parece ser precisamente el que va del *sentimiento* al *concepto* —irreductiblemente separados si es que se pretende dar lugar a conocimiento—, de la *forma* —en cuanto forma bella de la naturaleza— a la *materia* —los organismos que requieren la introducción de causas finales en su explicación—, de suerte que el hilo conductor del *sentimiento de placer y displacer* —el que nos produce la contemplación de una mínima finalidad formal, en la aptitud para la unidad de la forma de una bella flor— tenga que ser sustituido por un concepto de finalidad objetiva —a saber, la misma flor considerada por el botánico como un fin natural¹—.

Ya vimos también a propósito del aislamiento eidético de un *placer puro* cómo el discurso kantiano introducía entonces un comentario de tinte fenomenológico, según el cual todo conocimiento albergaba un pasado en el que el reconocimiento de una conveniencia de la naturaleza a (*die Angemessenheit der Natur zu*) nuestras facultades de conocer produjo un notable placer (*merkliche Lust*)². Con el tiempo ese placer habría ido mezclándose con el mero conocimiento, de modo que el trabajo del concepto acabará por no tener ya nada que ver con el sentimiento y cualquier olvido de ese imperativo de sobriedad, es decir, de la indeclinabilidad patológica o afectiva del pensar supondría una caída en el espíritu visionario (*Schwärmerei*) —el platonismo será un ejemplo de esta desviación, en la medida en que proyecta, según la bien conocida lectura kantiana en *Vornehmen Ton*, una metafísica a partir de la admiración sentida por las figuras geométricas y del entusiasmo del ánimo por el descubrimiento de lo suprasensible³—. Nos parece que este reconocimiento del origen impuro del conocimiento, por el que de una manera sutil se reconduce el pensar al afecto, anunciará de algún modo las consideraciones sobre la *admiración* (*Bewunderung*) con las que se abrirá la crítica del Juicio teleológico, en un parágrafo de transición entre las dos partes de la obra donde Kant rechaza por absurda la denominación de una *belleza intelectual* (*intellektuelle Schönheit*).

El esfuerzo solicitado por la mirada teleológica, que exigirá llevar a su máxima radicalidad la solicitud racional (*Vernunftforderung*) de pensar una sistematización de la *legalidad de lo contingente* (*Gesetzlichkeit des Zufälligen*)⁴, conducirá a la experiencia de repensar la determinación de los límites del entendimiento humano —en cuanto facultad destinada a determinar intelectualmente lo sensible— y a contemplar desde un *afuera*, por así decirlo, las operaciones sintéticas de nuestro entendimiento discursivo. En un primer momento, la representación de una constitución sistemática de la naturaleza como un sistema de fines alberga algo de inquietante y extraño para nuestra facultad de conocer mediante los principios del entendimiento puro, de modo que desde el principio el ánimo humano alimentará la sospecha de

¹ Puede acudirse a la explicación kantiana de una doble consideración de la finalidad en *KU, Einl.*, VIII, A XLVIII/B L; *cfr.* los comentarios de M. Richir acerca de la articulación de la parte estética y lógica en la tercera *Crítica*, en *La crise du sens et de la phénoménologie*, pp. 97-109, incluida en nuestra bibliografía.

² *Vd. KprV*, A 285; *cfr. KU*, §42, *passim*; *cfr. J. Soriau, Le jugement réfléchissant dans le pensée critique de Kant*, p. 136 y F. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, pp. 27-9, ambas obras incluidas en nuestra bibliografía. Asimismo J. de Gramont señala una curiosa semejanza en la apreciación del vínculo originario del conocimiento con el placer por parte de Aristóteles y Kant, del primero puede acudirse a *De partibus animalium*, trad. comentada por J.-M. Leblond, Paris, 1945, pp. 162-172 y 184, nota 143.

³ *Vd. KU*, §62, A 270/B 274; *cfr. Vornehmen Ton*, donde se insiste en la definición sobria del pensar y en la condena de todo ensayo de filosofar por el sentimiento, VIII, p. 391; *cfr.* observaciones al respecto de J. de Gramont, *op. cit.*, pp. 147-9.

⁴ *Vd. KU*, §76, A 340/B 344.

no poder explicar la organización de los seres naturales mediante meros principios mecánicos, de la misma manera en que comenzará a parecer absurda la esperanza de que nazca algún día un Newton que sea capaz de explicar la producción de una brizna de hierba según leyes naturales, sin recurrir a alguna finalidad objetiva, sospechas que manifiestan que el ánimo se encuentra en el enjuiciamiento lógico, por conceptos, de la naturaleza como un conjunto de fines, ante un nuevo orden de lo real que espera ser tenido en cuenta¹. El primer indicio de semejante novedad hermenéutica vendrá dado por la sorpresa (*Verwunderung*) que causa nuestro encuentro con ciertos productos naturales, de modo que, ante la imposibilidad de subsumir en un caso dado una representación bajo la regla a la que estaría destinada, se suelen despertar dudas (*Zweifeln*), que provienen de nosotros mismos, acerca de nuestro juicio —fuente del error—, acerca de si hemos empleado correctamente nuestras facultades de conocer². Pero, de un modo muy diferente, la admiración (*Bewunderung*) representará el efecto inevitable del encuentro entre la finitud del entendimiento discursivo humano y la finalidad observada en la organización de las cosas de la naturaleza, desde el momento en que en ésta advertimos la presencia de una conexión entre concepto e intuición que somos incapaces de esquematizar. El descubrimiento de una perspectiva sistemática en la que las reglas mecánicas de nuestro entendimiento solicitan la ayuda de un ordenamiento final reflexionante, impulsará a acortar distancias con respecto al trabajo común de las facultades de conocer y a descubrir un *substrato suprasensible* en condiciones de dar explicación de esa conexión. El recuerdo de la admiración por la productividad final de la naturaleza descubre así, por una nueva vía indirecta, la finitud de la razón humana, de suerte que se impida que la determinación conceptual termine por cerrarse sobre sí misma pretendiendo desentrañar del todo la organización del fin natural —justamente el punto de la reflexión kantiana en que, a juicio de Hegel, ésta se habría encontrado más cerca de lo especulativo³—. El motivo del pasado esencial de nuestro proceso de conocimiento —cuyo pre-ludio lúdico y libre nos ha ocupado en epígrafes anteriores— nos remite así a la necesidad de pensar de un modo más profundo nuestra finitud —y, de alguna manera, a volver al saber del límite en el que en la primera parte de este trabajo ciframos la decisión kantiana acerca de la metafísica especulativa— y las consecuencias que esta nueva tarea pueda contar en relación al tránsito de lo sensible a lo suprasensible. Una indagación acerca de cómo pensamos se convierte, así, en la búsqueda de un substrato suprasensible de la naturaleza que sólo puede dirigir el Juicio, con la esperanza de que esta estructura ideal albergue el fundamento último del acuerdo de la finalidad objetiva de las cosas de la naturaleza con nuestro ánimo. Dicha sospecha y el impulso que da nuestra ignorancia⁴ viene a ensanchar el ánimo, pues —repitiendo una fórmula valedera para la Idea estética— nos promete, presente y barrunta (*ahnen*) lo que la reflexión deberá proporcionar⁵. La experiencia de un *choque* (*Anstoß*) por el que el ánimo humano tiene que reconocer su ineficacia distributiva, la imposibilidad de enlazar una representación dada con los principios del entendimiento puro —fenómeno que nos conducirá a preguntarnos si hemos visto bien, si no habrá sido una apariencia—, implica subrayar la capacidad de nuestro ánimo para ser incesantemente impulsado a esa emoción transcendental que se muestra anterior a toda reflexión y que exige una nueva

¹ Vd. KU, §75, A 333/B 337-A 334/B 338.

² Vd. R. Descartes, *Pasiones del alma*, art. LXX, A.T. XI, p. 380s.

³ Un magnífico trabajo acerca de esta crítica hegeliana y de la lectura de la *Crítica del Juicio* desde la lógica del concepto es *Finalità e idea di vita* de F. Chiereghin, publicado en un número monográfico de *Verifiche* (1990) con motivo del Bicentenario de esa obra, que incluimos en nuestra bibliografía.

⁴ Vd. KrV, A 758/B 786.

⁵ Vd. *op. cit.*, A 796/B 824; cfr. KU, §72, A 316/B 320; cfr. las reflexiones heideggerianas acerca del presentimiento (*Ahmung*) en *Was heißt denken?*, p. 172s. y *Grundbegriffe*, G.A. 51, p. 12.

relectura en clave reflexionante de lo mucho que adelantaba la primera *Crítica* en el estudio de la metafísica introduciendo en su ámbito un estudio acerca de la apariencia transcendental. Tanto entonces como ahora la repetición de la instancia de la ignorancia socrática se convertirá en el hilo conductor del discurso¹, pues no estaremos en condiciones de establecer cómo el Juicio pueda lanzar un puente entre las esferas de la naturaleza y la libertad más que si nos aseguramos del alcance y de los límites del juzgar reflexionante.

Si en el reconocimiento de la belleza el ánimo se brindaba a sí mismo la oportunidad de aislar un modo lúdico de relacionarse las facultades de conocimiento, en un acuerdo previo a su tensionalidad para el conocimiento en general, de modo que las formas bellas terminaban resultando interesantes para manifestar una analogía entre el tipo de síntesis realizada en el juicio de gusto y en el juicio práctico, el Juicio teleológico se interesará en averiguar si aquello que nosotros contemplamos como *favor* (*Gunst*) se debe a que la naturaleza, que nos habla en una multiplicidad de signos, ha querido favorecer la cultura humana por medio de la producción de semejante profusión de formas bellas². Nos parece que el discurso explicativo acerca de la existencia de un *interés intelectual* en la belleza natural, en el fondo proyectado hacia el fin de que la naturaleza y el hombre puedan finalmente, no sólo contemplar, sino también crear su mutua adecuación, contiene ya las condiciones necesarias para el tránsito del libre juego a la organización —la finalidad objetiva— de la naturaleza. El estudio crítico acerca de la presencia en la naturaleza de seres organizados indicará —como veremos— que el lenguaje cifrado de la naturaleza no habrá de considerarse a modo de heraldo de alguna intención secreta de la misma —lo que conduciría a un *realismo de la finalidad de la naturaleza* que desembocaría en el dogmatismo en metafísica³—, sino que más bien esos signos, índices y huellas deberán interpretarse *como si* vinieran de la naturaleza, sin prejuzgar su intención, pues más bien somos nosotros los que la acogemos (*aufnehmen*) con favor. Sin duda es la naturaleza la que nos habla de un modo cifrado, pero es el ánimo humano el que en su libre respuesta abre el espacio para semejante lenguaje —debemos llegar a preguntarnos qué sería la belleza sin el sentimiento del sujeto—, de modo que el signo o seña (*Wink*) natural sólo *será* para quien lo acoge en su sentimiento (estéticamente) o en su reflexión por conceptos (teleológicamente)⁴.

La naturaleza suministra signos que ponen en movimiento (*in Bewegung bringen*) las facultades del ánimo, de modo que alcancen una relación armónica, impulsan el despliegue propiamente humano de la cultura, así como en su aparecer sublime —previo a toda elaboración técnico-práctica— apelan a nuestra infraestructura práctica, despertando de modo negativo la conciencia de una destinación moral. Así, belleza libre, finalidad y la advertencia reflexiva de un

¹ La admiración (*Bewunderung*), que, a diferencia del respeto, se dirige a cosas que destacan, bien por su magnitud, inmensidad u orden, bien por su fuerza y poder —*vd. KprV*, A 136—, podría dar lugar a un estudio acerca del hilo conductor que la obra crítica traza entre la apariencia transcendental (*transzendentaler Schein*), los postulados de la razón práctica y este nuevo afecto —que desde luego supera los límites de nuestro trabajo, aunque creemos que éste ha apuntado los ejes necesarios para su realización—.

² *Vd. KU*, §67, nota, A 299/B 303; §42, A 167/B 169; §72, A 316/B 320 y §90, A 439/B 444.

³ *Vd. op. cit.*, §§72-3.

⁴ La concesión de existencia a aquello que no es más que pensado o pertenece al ámbito de la ficción, así como de materialidad a lo que no es más que signo, supondría una demasia metafísica que embozaría el círculo hermenéutico que la tercera *Crítica* establece entre naturaleza y hombre, *cfr.* E. Weil, *Problèmes kantians*, p. 100: «*El mundo es un hecho sentido en la medida en que contiene entes que no son solamente hechos, sino a los que los hechos se muestran, a los que éstos aparecen, hechos que, puesto que lo son solamente en su aparecer (en su fenomenalidad), no son, en su constitución, más que para el hombre. Un sentido que él mismo estaría dado como un hecho reduciría al hombre a una existencia insensata de puro hecho: es necesario que el hombre sepa que el sentido depende de él, con el fin de que pueda querer realizarlo*».

lenguaje cifrado en la naturaleza serán todas una suerte de estructuras que manifiesten una experiencia de la libertad aún anterior a su despliegue transcendental y metafísico, pero estrictamente coherente con ellos en el mapa de una historia esencial de la libertad que pretende clarificar aquello que menciona una obra de la misma. No conviene perder de vista que la *Crítica del Juicio* toma como tarea propia la investigación de si la esfera de la libertad puede contar con un influjo (*Einfluß*) sobre la primera, en tanto que efecto fenoménico, a saber, si cuenta con las condiciones necesarias para la realización de su *fin final* en el mundo sensible, de modo que pueda colmarse el abismo (*Kluft*) abierto entre el modo de pensar según principios de una y otra, relación (*Verhältnis*) que habrá de ser realizada por el Juicio¹. El Juicio reflexionante también puede representarse la finalidad de los objetos de la experiencia a partir de un fundamento objetivo o *fin* (*Zweck*), reflexionando la concordancia de su forma con aquel concepto que actúa como *fundamento real* (*realer Grund*) de la *posibilidad* del objeto mismo², de modo que la forma de éste quede referida, no al sentimiento de la vida del sujeto, sino a un conocimiento determinado del mismo bajo ese concepto de fin. Con este proceder el Juicio se representará a esos objetos en tanto que *fines naturales* (*Naturzwecken*), a saber, como la *exposición* (*Darstellung*) del concepto de finalidad real y objetiva que —a diferencia de la experiencia subjetiva del concepto de *finalidad de la forma*, enjuiciada por el gusto mediante el sentimiento de placer— será enjuiciada en sentido lógico por el entendimiento y la razón. Mientras que la noción de una *técnica de la naturaleza* no se refiere más que a la relación de las cosas de la naturaleza a nuestra facultad de juzgar, en una *técnica orgánica* consideraremos a los fines naturales *como si* fueran productos de un arte, en los que la experiencia se adecua a la causalidad de nuestra propia aptitud a fines³. Si bien el Juicio reflexionante utilizado en sentido teleológico determinará las condiciones bajo las cuales un organismo tiene que ser enjuiciado según la Idea de un fin de la naturaleza, no podrá, en virtud de su carácter reflexionante, extraer principio alguno que autorice a atribuir *a priori* a la naturaleza una relación a fines, a saber, no se tratará de una facultad particular de juzgar las cosas según una regla, sino de un respecto del ejercicio reflexionante del Juicio que procede según conceptos, sin determinar por ello a los objetos sobre los que recae. A diferencia del Juicio estético reflexionante, que pertenece a la crítica del sujeto enjuiciante y de sus facultades de conocer, el Juicio teleológico parece comportar así una profundización en nuestro modo de conocer los objetos, desde la cual asistiremos a una renovada defensa de la finitud de la razón humana⁴. La facultad de juzgar advertirá que la experiencia natural sólo justifica una subsunción bajo leyes mecánicas —aquellas cuya validez objetiva demostró una deducción transcendental— y una contemplación de los trazos de finalidad presentes en la naturaleza en tanto que *natural* (*forma finalis natura spontanea*). Solamente una

¹ Vd. *KU, Einl.*, II, BA XVIII; BA XIX-BA XX; *cfr. loc. cit.*, IX, A LIII/B LIV-LV.

² Vd. *op. cit.*, EE, IX, p. 46; *cfr. op. cit.*, *Einl.*, VIII, A XLVI/B XLIX-A XLVII/B XLIX.

³ Vd. *op. cit.*, EE, VII, p. 34 y IX, *passim*; *cfr. op. cit.*, §79; *cfr. Fortschr.*, XX, p. 293-4, un pasaje en el que Kant describe el importante papel que la noción de *finalidad* desempeñará en la realización de un *paso dogmático-práctico* hacia lo suprasensible: «[E]ntre los conceptos propios del conocimiento de la naturaleza, sea éste del tipo que sea, nos encontramos con uno cuya particularidad estriba en que por su medio podemos hacer que nos sea inteligible no lo que hay en el Objeto, sino lo que nosotros colocamos en él [...] es el concepto de una finalidad de la naturaleza que pueda ser también un objeto de experiencia; es pues un concepto immanente, no trascendente [...]. Tenemos pues un concepto de una teleología de la naturaleza y un concepto *a priori*, pues en otro caso no nos estaría permitido hacerlo entrar en nuestra representación de Objetos de la naturaleza, sino únicamente extraerlo de ésta, como intuición empírica; y la posibilidad *a priori* de un tipo tal de representación —que no es aún conocimiento alguno— está fundada en el hecho de que percibimos en nosotros mismos una facultad, una capacidad de conexión según fines (nexus finalis)».

⁴ Vd. *KU, Einl.*, VIII, A XLIX/B XLVIII-A L/B LIII.

propuesta de explicación hipotética por parte de un Juicio determinante, ya no reflexionante, creará poder determinar a ésta como intencional (*absichtlich*)¹, de modo que en la primera acepción la *finalidad* intervenga como un concepto *inmanente*, mientras que en el segundo sea necesariamente *transcendente* y seguramente contribuya —como suele ocurrir con el empleo de hipótesis fuera de su uso polémico— al arraigo de la *ignava ratio*. En efecto, la facultad de juzgar diagnóstica que la investigación de la naturaleza según leyes mecánicas puede llevarse tan lejos como se quiera, pero se encontrará inevitablemente entre los productos naturales algunos géneros que contengan una conexión tal de las causas eficientes como para que haya que poner a su base —si queremos contar con alguna experiencia de ellos— un concepto de fin. Mediante la apreciación de un necesario cambio de punto de vista cognoscitivo, que únicamente puede proporcionar la reflexión, el Juicio subrayará la necesidad de anteponer a la representación de las partes de los cuerpos organizados una representación de totalidad —en un gesto que invierte el proceder autorizado para el conocer finito humano—, a saber, una mera Idea de fin, en tanto que fundamento de su causalidad interna. De modo que mediante esta inversión del orden sintético en el enjuiciamiento de los organismos el *entendimiento discursivo* humano se verá obligado a medirse con su *pendant*, un *entendimiento arquetipo*, para el cual la representación del todo —para nosotros resultado último de una acción sintética de la facultad pensar— puede preceder a la síntesis de las partes, por lo tanto, para el que no habrá diferencia entre posibilidad (*Möglichkeit*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*) —no regirán para él los postulados del pensar empírico, pues no determina cognoscitivamente lo que recibe de otra parte, sino que produce o pone directamente el mismo la materia (*Stoff*) a conocer—. Por otra parte —como hemos anunciado más arriba—, dado que el concepto de fin natural (*Naturzweck*) será solamente el concepto de un Juicio reflexionante, que éste produce para su propio uso y beneficio (*zum Behuf*) en la investigación natural, dejará indeterminado si la finalidad natural es intencional o no, algo que solamente podría decidir el Juicio determinante, aunque habrá que contar con que, en caso de proclamarse esa intencionalidad, el concepto de fin natural dejaría de ser un mero concepto de la reflexión del juzgar para su uso inmanente, para pasar a ser un concepto de la razón en su uso transcendente:

«No puede pretenderse afirmar que en esta finalidad objetiva la naturaleza (u otro ser por medio de ella) actúe *intencionalmente* de hecho, es decir, que en sí o en su causa el pensamiento de un fin determine su causalidad, sino solamente que debemos utilizar las leyes mecánicas de la naturaleza según esta analogía (relaciones de las causas y los efectos), para conocer la posibilidad de tales objetos y obtener un concepto de ellos, que les proporcione interconexión en una experiencia ordenada sistemáticamente»².

Lejos de enjuiciar los productos naturales según lo que la experiencia nos proporciona de los mismos, el Juicio teleológico operará mediante conceptos que contienen el fundamento de la posibilidad de aquéllos, es decir, mediante fines con los que compara tales productos, lo cual hace suponer que contará a su base con un principio que no ha sido extraído de la experiencia. La distancia entre las causas finales y las físico-mecánicas será, pues, desde este punto en que nos hallamos de la tercera *Crítica*, la misma que la observada entre juicios estéticos de reflexión y

¹ Vd. KUEE, IX, p. 49.

² Vd. KU, op. cit., IX, pp. 54-5: «Es magt sich gar nicht an zu behaupten, daß in dieser objektiven Zweckmäßigkeit die Natur (oder ein anderes Wesen durch sie) in der Tat absichtlich verfare, d.i. in ihr, oder ihrer Ursache, der Gedanke von einem Zwecke die Kausalität bestimme, sondern daß wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanische Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objekte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann».

juicios estéticos de los sentidos, y sólo el desconocimiento de la vía media entre el empirismo y la determinación representada por el Juicio reflexionante permitirá a un pensador como Epicuro negar la diferencia entre una técnica de la naturaleza y el mero mecanismo, admitiendo así el ciego azar como fundamento de explicación de los fenómenos¹. En virtud de su carácter *a priori*, la facultad de juzgar contará con los medios suficientes para reconocer aquellos objetos a la mano o útiles en general —tomemos el ejemplo kantiano de una piedra— que podemos emplear con muy diversos fines, cuya aptitud final se considerará como una *finalidad externa*, y distinguirlos de aquellos objetos —que habrá que comenzar a llamar organismos—, cuya posibilidad —al constituir una *finalidad interna*²— sólo podrá sostenerse recurriendo a *causas finales*. Pero una comprensión suficiente del giro de la reflexión en esta parte de la última *Crítica* kantiana requerirá que retornemos por un momento a la ocasión de la admiración despertada en el ánimo por ciertos espectáculos en los que la naturaleza despliega su organización, con el fin de perseguir los pasos requeridos para poder observar a la naturaleza como un sistema de fines naturales. En efecto, ello servirá para advertir que una continuada observación de los objetos de la naturaleza conducirá inevitablemente a nuestra capacidad cognoscitiva, mediante subsunción de una multiplicidad dada bajo leyes mecánicas, a una dificultad, de la que parece no poder salir más que introduciendo como un principio más el concepto de un *enlace final* en la naturaleza. De esa manera —como bien señalan los *Fortschritte*— nos representaremos la posibilidad de ciertos objetos de la misma según la analogía de una causalidad semejante a la actividad final que observamos en nosotros mismos, es decir, como si la naturaleza actuara técnicamente. No introducimos de ese modo una nueva causalidad en la ciencia de la naturaleza³, sino que nos ocupamos de presuponer las condiciones que permitan explicar objetos que no pueden ser considerados simplemente como máquinas naturales. El crecimiento de un árbol, por ejemplo, no podrá considerarse como un mero aumento de magnitud según leyes mecánicas, sino que más bien parece haber algo original en la facultad de separar y formar que descubrimos en ése como en todos los entes naturales que, contra la tradición aristotélica, les aleja infinitamente de todo arte⁴. Esa originalidad será la que impida que los expliquemos mediante una relación causal (causalidad eficiente) —enlace que siempre constituirá una serie que irá hacia abajo, para no retroceder nunca—, de suerte que haya que sustituir ese tipo de conexión por una relación *causal* pensada según un concepto de razón, y de ahí, según fines, en la que se advierta una dependencia tanto hacia arriba como hacia abajo de los efectos y de las causas⁵, de modo que una misma cosa podrá ser efecto y causa de aquello de lo que es efecto. Así pues, la reflexión sobre un ser organizado, en tanto que fin natural, exigirá, en primer lugar, pensar a las partes en tanto que posibles solamente por su relación con el todo, de manera que la representación de esta totalidad tenga que preceder necesariamente como Idea *a priori* a aquéllas⁶; en segundo lugar, el Juicio no elevará a esa representación de la totalidad del organismo a causa efectiva de tal producto, sino

¹ *Vd. op. cit.*, §73, A 320/B 324-A 321/B 325.

² *Vd. KU*, §63, *passim*, §67, A 294/B 298 y §82, A 375/B 379-A 376/B 380.

³ Fundamentalmente contra esta medida crítica estarán dirigidas las objeciones hegelianas al desaprovechamiento del pensamiento kantiano para convertir a esta parte de la crítica en una salida de las filosofías de la reflexión. Acerca de la relación entre estos dos pensadores por lo que respecta a la comprensión de la teleología remitimos de nuevo al trabajo citado de F. Chiereghin, así como al volumen colectivo de la *Hegel-Gesellschaft*, *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, incluido en nuestra bibliografía.

⁴ *Vd. KU*, §64, A 283/B 287; *cfr.* Aristóteles, *Física*, libro II, 8, 199 a 10-19 y 199 b 25-32. G. Lebrun, *op. cit.*, p. 249 señala cómo mediante este gesto el pensamiento kantiano disuelve la continuidad defendida por Descartes entre la producción de autómatas y el proceso de generación y crecimiento.

⁵ *Vd. KU*, §65, A 285/B 289.

⁶ *Vd. op. cit.*, *loc. cit.*, A 286/B 290-A 287/B 291.

que sólo la empleará como base de conocimiento para el que enjuicia la unidad sistemática de la forma y enlace de lo contenido en una materia organizada dada. Nuestro Juicio exige, pues, para la comprensión de un ser organizado, que en éste las partes se produzcan recíprocamente unas a otras según su forma y enlace, de suerte que generen por causalidad propia un todo, cuyo concepto actúe, para un ser dotado de finalidad técnica como el hombre, en tanto que principio del enlace de las causas finales¹. Pero, en principio, esta peculiaridad operativa de la reflexión nos recuerda el tono de una dificultad que ya encontramos de la mano de las antinomias matemáticas, y que en aquel episodio crítico hubo que desmontar cuidadosamente. No en vano el proceder sintético de nuestro entendimiento es el siguiente:

«Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la propiedad de que en su conocimiento, v.gr., de la causa de un producto, debe pasar de lo *analítico-universal* (de conceptos) a lo particular (la intención empírica dada), en el cual, pues, respecto a la diversidad de lo particular, no determina nada, sino que debe esperar esa determinación para el Juicio de la subsunción de la intuición empírica (cuando el objeto es un producto natural) bajo el concepto»².

La contingencia del entendimiento discursivo, esto es, su necesaria referencia a lo sensible y a la sensibilización de los conceptos en un esquematismo —la necesaria colaboración con la imaginación, que se ratifica así como la facultad que mejor define la finitud del conocimiento humano—, dificultará su comprensión de la naturaleza como un sistema final de productos organizados, lo que invitará a subsanar sus faltas —sólo en un horizonte reflexivo— por medio de una Idea de la razón. Si avanzamos un poco más en esta dirección —donde ya nos hemos detenido en la reciprocidad causal de las partes en un organismo—, la introducción de una causalidad final para pensar ciertos productos naturales supondrá en ellos, al mismo tiempo que esa reciprocidad de la acción de causas y efectos, una *fuerza configuradora* (*bildende Kraft*) —no sólo motriz—, imposible de explicar por un entendimiento discursivo, es decir, mediante razones mecánicas. Ante la dificultad que representa el llamativo objeto de la naturaleza que es el

¹ La consideración de cada parte como órgano productor de las demás será inadecuada para un producto del arte, más bien concernirá solamente a la naturaleza, de ahí que los seres organizados sean denominados *finis naturales* (*Naturzwecke*), pues —como decíamos— esa peculiar relación causal entre las partes estará ausente de un reloj o de cualquier otra máquina técnica; vd. KU, §66, A 292/B 295-6 y §67, A 295/B 299; vd. los comentarios de G. Lebrun acerca de este paso realizado por la reflexión teleológica en *op. cit.*, p. 256: «Esta vez es imposible explicar y al mismo tiempo pensar que el Todo es la causa que hace posibles las partes, pero esta imposibilidad de concebir no debe obstaculizar a la mera exigencia de comprender. Habrá que contentarse, pues, con designar este inconcebible. Cosa fácil, por lo demás, puesto que un todo que produzca sus partes y que normativice su acción no es nada más que la definición de una regla de la razón. Del hecho mismo de haber puesto esta totalidad, se introduce una Idea como "principio de causalidad": tanto como decir que se admite un fin. Paradójicamente la causalidad intencional debe ser readmitida en Idea, como el único medio para comprender lo orgánico sin infringir los principios del entendimiento». El discurso kantiano acerca del organismo parece, en una primera lectura, no estar demasiado lejos del Leibniz del *Nuevo sistema de la naturaleza*, pero, si bien en esta obra se distinguirá específicamente entre las máquinas naturales y las artificiales, en la primeras, aunque la fuerza plástica estará en la máquina, la Idea de la misma se encontrará en Dios. Un excelente comentario de la reflexión de ambos pensadores con respecto a este punto volvemos a encontrarla en Lebrun, *op. cit.*, pp. 251-2.

² Vd. KU, §77, A 344/B 348-9: «Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnis, z.B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter dem Begriff erwarten muß»; cfr. KrV, A 412/B 439 y A 416-7/B 444, pasajes de la primera *Crítica* en los que, del hilo propuesto por el primer conflicto antinómico se recuerdan las condiciones finitas de la realización de la síntesis del entendimiento. Volvemos a ello cuando expongamos en la conclusión la síntesis imposible en la que fracasa la imaginación en su experiencia sublime.

organismo para nuestras facultades cognoscitivas, éstas nos aconsejarán, o bien localizar a dicha fuerza como un *análogo del arte*, con lo que seguramente diremos demasiado poco de la misma, en la medida en que presupondremos la presencia de un artífice fuera de ella, o bien como un *análogo de la vida*, lo que, por el contrario, obligaría, bien a dotar a la materia de una cualidad que contradiría a su ser —incurriendo en un visionario *hiloísmo*—, bien a introducir subrepticamente en ella un alma que no contribuirá en nada a nuestra comprensión de aquella fuerza —desde el momento en que el organismo ya existía con anterioridad a ese espíritu—, o, en último término, a considerar a ese alma como artífice del organismo, a raíz de lo cual dejaría de ser un producto natural. Dada la desmesura de la segunda posibilidad, quizás lo más prudente sea detenernos en la modestia de la primera, la cual, por otra parte, tampoco deja de desazonarnos, dado que nada de análogo a la interna perfección natural (*innere Naturvollkommenheit*) que observamos en la producción de los seres organizados encontraremos en las cualidades que conocemos en las cosas. En todo caso podríamos trazar un vínculo, más en la Idea que en la realidad efectiva, entre la organización natural y la transformación (*Umbildung*) de un gran pueblo en un Estado, donde —de la misma manera que en el organismo— cada miembro es, al mismo tiempo que medio, un fin y contribuye a realizar la posibilidad del todo. El concepto de un fin natural no será, por lo tanto, un concepto constitutivo, pero sí un útil concepto regulativo para el Juicio reflexionante, que, en virtud de una lejana analogía con nuestra facultad de producir fines —curiosamente política y comunitaria—, sirve, no tanto para ampliar nuestro conocimiento acerca de la naturaleza y su fundamento, como para investigar el fundamento de esa facultad práctica en nosotros¹. Una vez que se han recogido las características principales del organismo y los ejes del cambio de mirada a que obliga al pensar, creemos que no resultará demasiado difícil comprender por qué el concepto de *fin natural* habilita la mirada de la naturaleza como un sistema de fines a cuyo horizonte reflexivo —que podríamos verter como la máxima *todo en el mundo es bueno para algo, nada en él es en vano*²— deberá subordinarse todo mecanismo de la naturaleza según principios de la razón. Por ello, sin determinar en ningún momento si las muestras de organización final deben identificarse con fines de la naturaleza (*Zwecke der Natur*) es decir, si ésta ha albergado algún propósito en su despliegue, estaremos autorizados a enjuiciar ciertos productos como pertenecientes a un sistema de fines. Si, por el contrario, hubiésemos decidido la inclusión de una teología teleológica de la finalidad —que nos devolvería a pruebas filosóficas presuntamente legítimas acerca de la existencia de Dios, cuya fuerza probatoria quedó disuelta en la tercera parte de la *dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*— impediríamos de raíz que la teleología constituyera un principio interno (*principium domesticum*) de la ciencia natural:

«La expresión de un fin de la naturaleza previene ya contra esa confusión [el erróneo dilelo entre ciencia natural y teología] suficientemente para que la ciencia de la naturaleza y la ocasión que ella da de juzgar teleológicamente sobre sus objetos no se mezcle con la contemplación de Dios, y, por tanto, con una deducción teológica; y no se debe considerar como insignificante el que se confunda aquella expresión con la de un fin divino en la ordenación de la naturaleza, o que se use la última como más conveniente y más adecuada a un alma piadosa,

¹ El ejemplo de la nota de *KU*, §65, A 290/B 294, puede servirnos para invertir el orden de razones en este momento de la *KU*, de modo que una reflexión acerca de la peculiaridad de los organismos tenga mucho que decir como horizonte regulativo para la comprensión de las grandes obras civiles de los hombres sobre la tierra, así que bien podría ocurrir que estuviéramos llamados a obrar en comunidad ateniéndonos al hilo conductor que la razón por medio de sus conceptos de enlaces finales nos proporciona, *vd.* las observaciones que en esta dirección introduce M. Castillo en la conclusión de su obra *Kant et l'avenir de la culture*, pp. 237-241; *cfr.* el valor del principio de finalidad interna como *máxima* del Juicio reflexionante teleológico en *KU*, §66, A 292/B 296.

² *Vd. op. cit.*, §67, A 297/B 300-301; *cfr. Logik-Jäsche, Introd.*, A 1.

porque, al fin, se hayan de venir a deducir aquellas formas finales en la naturaleza de un sabio autor primero del mundo, sino que hay que limitarse con cuidado y modestia a la expresión que dice exactamente sólo lo que sabemos, es decir, a la expresión de fin de la naturaleza»¹.

En su estatuto de principio interno la teleología no convierte la intención que atribuye a la naturaleza en un concepto determinante, ni tampoco presupone la acción de un artífice perfecto sobre aquélla, si ello fuera así, el Juicio —tan acostumbrado a los equilibrios entre legislaciones— cometería una desmesura (*Vermessenheit*)². Más bien esta facultad reflexiva indica una causalidad de la naturaleza por analogía con nuestro uso técnico de la razón, que proporciona una regla útil para la aproximación a los seres organizados de aquélla. En este punto radica igualmente la defensa kantiana de la *epigénesis*³ —no sólo en la reflexión teleológica, sino en la misma deducción transcendental de las categorías—, en cuanto que esa concepción de las causas de los organismos restituye a la naturaleza y su fuerza productiva lo que la tan aparentemente inofensiva teología natural confiaba a la sabiduría divina, al tiempo que nos guarda de las teorías partidarias de la generación espontánea. De manera que, o bien se piensa —como es el caso de los sistemas teleológicos criticados en el §81 de la tercera *Crítica*— que Dios habría intervenido en el momento de cada generación en el mundo, siendo el encargado de introducir la forma orgánica (*Bildung*), o bien se considera que en el origen de la especie ya se encontraba la presencia latente de esa fuerza generadora, lo que más bien será el caso legitimado por la reflexión crítica. De esta manera, un antiguo “prejuicio” —el enjuiciamiento de los organismos como sistemas explicados por causas finales— resulta así elevado al estadio de máxima de la reflexión teleológica, inevitable para el entendimiento finito humano⁴, y en un tiempo en el que comenzaban a prodigarse los autómatas, Kant será partidario de aislar un ámbito orgánico que los seres orgánicos artificiales serán incapaces de imitar, de modo que la

¹ Vd. KU, §68, A 302/B 305-6: «Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt sich dieser Verwirrung schon gemüßsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurteilung ihrer Gegenstände gibt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung zu vermengen; und man muß es nicht als unbedeutend ansehen, ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsle, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausbebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmäßige Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten: sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade nur so viel sagt, als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur, einschränken»; cfr. loc. cit., A 304/B 307: «Ahora bien: la física, para mantenerse exactamente dentro de sus límites, hace abstracción totalmente de la cuestión de si los fines de la naturaleza son intencionados o sin intención, pues eso sería mezclarse en un asunto extraño (a saber, el de la metafísica)».

² Vd. KU, §68, A 305/B 309, nota: «La palabra alemana desmedido (*Vermessen*) es una palabra buena y llena de significado. Un juicio en el cual se olvida uno de evaluar la medida de longitud de las propias facultades (del entendimiento) puede a veces parecer muy comedido, y, sin embargo, tiene grandes pretensiones y es desmedido. De esa clase son la mayoría de los juicios en donde se pretende alzar la sabiduría divina, atribuyéndole, en las obras de la creación y de la conservación, intenciones que propiamente no deben honrar más que la propia sabiduría del que razona así».

³ Vd. KrV, §27, B 165-8; cfr. KU, §81, A 370/B 375-A 374/B 379; cfr. *Über eine Entdeckung*, I secc., VIII, p. 221-2.

⁴ Se trata de un paso crítico estudiado en profundidad por G. Lebrun, vd. op. cit., p. 439: «[L]a Crítica teleológica es una rehabilitación anti-cartesiana de lo “prejuizado”, a condición que éste se dé como una guía de lectura cuya necesidad subjetiva no garantiza empero la verdad —nosotros diríamos hoy con más precauciones, “significación” o “esencia material”—»; cfr. G. Lehmann, *Kant und der Evolutionismus*, donde se señala la complejidad del problema de que se muestren necesarias dos líneas de investigación distintas acerca de la naturaleza, en cuanto necesarias para la reflexión sobre un mismo estado de cosas; cfr. A. Philonenko, *Kant und die Ordnungen des Reellen*, pp. 307-327 y *L'antinomie du jugement téléologique chez Kant*, pp. 13-37; cfr. K. Marc-Wogau, *Die Bedeutung der mechanischen und der teleologischen Verknüpfung*, en J. Kulenkampff, *Materialien zu Kants KU*, pp. 328-336; remitimos por último a la obra de V. Zanetti, *La nature a-t-elle une fin?*, cap. II, pp. 74-111; cap. V, pp. 227-282, recordando que todas estas obras están incluidas en nuestra bibliografía.

observación del funcionamiento de los organismos ponga en cuestión la relación mecánica entre causas y efectos y obligue a repensar nuestro modo de concebir la conexión causal —el enfrentamiento antinómico entre las máximas mecanicista y finalista de la investigación natural podrá caracterizarse asimismo como un apéndice crítico acerca de la finitud de un entendimiento discursivo realizado desde un afuera de éste habilitado por la reflexión—. Debemos reparar, al final de estas páginas introductorias del tratamiento kantiano de la teleología, en que, a pesar de todos los esfuerzos críticos para aislar la autonomía del Juicio reflexionante con respecto a las inferencias teológicas, en esta parte de la tercera *Crítica* se tomará un camino que sentenciará la solución propuesta al tránsito de lo sensible a lo suprasensible, cuyo carácter podía sospecharse desde el momento en que la contingencia que la presencia de la facultad de las imágenes (imaginación) proporciona al entendimiento discursivo *nos conducía a esta Idea* de un *intellectus archetypus*. Nos encontramos, pues, a las puertas de una decisión acerca de la suerte de la metafísica cuyo trayecto sobrevolará el ánimo humano —no invitará a la introducción de una suerte de *experiencia interior de la libertad* por medio de la imaginación, como veremos en el análisis de lo sublime—, y, como no será de extrañar, desembocará en la justificación de una nueva encarnación en clave reflexiva de la *fe racional (rationaler Glauben)*, a saber, en una *ético-teología*, la cual no puede sino contrastar, de un modo fructífero y nunca excluyente de alguna de ambas perspectivas, con la defensa y elogio de la imaginación en un “mero apéndice” a la *Analítica del Juicio estético* como es la *analítica de lo sublime*. Precisamente a esta última dedicaremos, precisamente por la relevancia estructural que adquiere en virtud de su carácter de réplica a todo un camino crítico que piensa el tránsito hacia lo suprasensible desde la clave de la fe racional, la conclusión del presente trabajo.

VI.2.1 La reflexión teleológica como guía para la refigurabilidad del mundo en tanto que cultura en el espacio de realización del fin final por libertad.

El concepto teleológico-reflexionante de *finalidad* conviene, por lo tanto, a la forma orgánica de la vida, de manera que, en virtud de un *nexus finalis* que descubrimos en nosotros mismos, observaremos a los productos naturales *como si* lo fueran de un arte. Las Ideas de la razón ya cumplían en la primera *Crítica* la función de restringir el ímpetu de la sensibilidad, con el fin de que no toda forja de sentido quedara a manos de las leyes del entendimiento —recordemos que el entendimiento se incluye, por oposición a lo suprasensible, en *lo sensible* de los *Progresos*—, en la medida en que proporcionaban un horizonte máximo, que permitiera ampliar en todo lo posible el uso empírico de la razón con vistas a una unidad sistemática¹. Entre ellas gozaba de una relevancia especial, en lo concerniente al fomento por parte de la razón de la sistematización de los conocimientos empíricos, la Idea de un Creador primero (*Urheber*) del mundo, que da paso ahora a la perspectiva de conectar las cosas del mundo de acuerdo con leyes teleológicas. La *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica* y el apéndice de la misma anunciaban ya, por lo tanto, una suerte de precomprensión final en la mente del investigador que resultaba de gran utilidad en el avance de sus observaciones y exploración sistemática de la naturaleza. De suerte que la guía de una Idea de la razón puede ser de gran ayuda para el sabio cuando éste encuentra en su estudio asociaciones imposibles de explicar por la vía del mecanismo, lo cual, lejos de favorecer el resurgir de la *ignava ratio*, más bien señalará una

¹ Vd. *KrV*, A 687/B 715-A 688/B 716; remitimos asimismo al apartado I.4 de este mismo trabajo, en el que nos ocupamos del tratamiento kantiano de las Ideas en su uso regulativo.

exigencia de racionalidad que significa un gran paso para el progreso de las ciencias¹. La facultad de juzgar reflexionante en su sentido teleológico se hará cargo en buena parte de los principios regulativos —de afinidad, continuidad entre leyes empíricas y clasificación según géneros y especies— propuestos por la razón, pero esta vez de modo que se la reconozca como una fuente *a priori* de la consideración reflexiva de la naturaleza como un sistema². Si bien en el cuasi-esquematismo de las *Ideas* la suposición regulativa de la finalidad se colocaba del lado de una Inteligencia suprema organizadora, en el caso del *Juicio teleológico* se atribuirá directamente a la naturaleza esa capacidad organizadora, cuyo indicio más relevante será la cohesión interna de sus productos, en relación a nuestra representación de la misma³. La mirada reflexiva obtenida por medio de la teleología no podrá dejar indiferente a la comprensión racional de la naturaleza en su conjunto, lo que incluye al mismo género humano, al que se intentará concebir —especialmente en lo que concierne a su disposición (*Bestimmung*) práctica— como un organismo, y así requerirá una perspectiva total, de modo que puedan extraerse aquellos factores dignos de mención en el desarrollo final (*zweckmäßig*) de los hombres y determinarse aquello que predispone u obstaculiza su progreso. Si ya en el apartado VI.1.5 comenzamos a confesar —especialmente de la mano de la presuposición de un *sentido común estético*— nuestra ya firme creencia de que la *Crítica del Juicio* era la obra eminentemente *política* del pensamiento kantiano, de modo que sería la encargada de extraer las consecuencias atinentes a este orden de sentido en el idealismo transcendental, ahora podremos afirmar que la exigencia de una representación orgánica del género humano, que nos permita reconocer las distintas disposiciones hacia la cultura y la moralidad que se encuentren en germen en el mismo, aspirará a cimentar las bases críticas de la fundación de la historia. En efecto, la perspectiva teleológica no perseguirá la explicación de ciertos efectos, sino más bien la detección de disposiciones (*Anlagen*) que nos permitan comprender mejor a la humanidad como un fin de la naturaleza y además como el único *fin final* de la *creación* (*Schöpfung*). La presencia de seres morales en la naturaleza complejizará notablemente el sentido técnico de la finalidad, advirtiendo de la necesidad de añadirle un sentido práctico, en particular puesto que la destinación propia de un ser al que su razón apela a ser miembro de un mundo inteligible no puede sino superar todo orden natural. Según el discurso kantiano la *cultura* designará en su primer estadio —en cuanto *cultura de la habilidad*— un momento del desarrollo humano que requiere un dominio de los instintos en beneficio del desarrollo de la disposición a la humanidad, mientras que en su segundo estadio se identificará —en cuanto *cultura de la disciplina*— con una disciplina de las inclinaciones en la vida comunitaria (civilización), que se desarrollará mediante la desigualdad entre los hombres⁴. Será de prever que, en una época que ame las artes —medio de producción de sentido común— y el lujo, sociabilidad y desarrollo de los individuos irán de la mano —sin olvidar la restricción que el discurso de *Hacia la paz perpetua* impone al avance del progreso material, de modo que pueda ponerse de acuerdo asintóticamente con la reflexión moral—, pues la cultura se manifiesta como el *fin último* que puede atribuirse a la naturaleza⁵. La *moral*, por su parte, requerirá la representación de una unidad ideal de los seres racionales —un reino de los fines— bajo el

¹ Un estudio más pausado en la conexión entre la discusión sobre el orden del mundo que protagoniza la *Dialéctica transcendental* de la *KrV* y la *Crítica del Juicio teleológico* lo encontramos en V. Zanetti, *op. cit.*, cap. I, pp. 19-73.

² *Vd. KU, EE*, p. 17.

³ *Vd. KU*, §61, A 264/B 268 y A 265/B 269.

⁴ *Vd. op. cit.*, §83, A 388/B 392-3.

⁵ *Vd. Idee...*, prop. VII, VII, p. 26.

modelo de una naturaleza, comprendida como un sistema de causas finales, no mecánicas¹, de modo que este concepto ideal de un mundo posible dirija algo así como una orientación en el mundo sin el mundo². El trabajo de racionalización de la naturaleza exigido, que busca encauzarla según las leyes de la moralidad, parece hallar su fundamento en el deseo de representarnos la presencia de la razón en la realidad sensible, y, de alguna manera, el punto de vista de la totalidad —para obtener el cual se recurrió a la presuposición subjetiva de un entendimiento divino— se mostrará beneficioso para la realización del fin final de la libertad en la naturaleza y para determinar el lugar del hombre en ésta. Los límites de la concepción técnica de la finalidad harán necesaria para nuestra razón práctica y la garantía de su objeto total la concepción providencial de una finalidad intencional, que albergue y sostenga el sentido de nuestra destinación moral. De una manera semejante la *cultura*, en tanto que permite observar la pertenencia del hombre a la naturaleza, al mismo tiempo que apunta a una apelación racional a desprenderse de ésta, se convertirá —como la finalidad técnica— en el mejor prefacio posible a la cuestión del *fin final*³. De su mano se obtendrán las imágenes de la *unión civil* entre los hombres, engendrada por la fricción mutua entre los egoísmos —que protagonizan la codicia de honores, el ansia de dominio y la avidez de lucro⁴—, y de una racionalización técnica de la naturaleza, en una unión sistemática de causas que no agota nuestra capacidad de pensar, lo que dará paso a la pregunta por la finalidad suprema de la cultura⁵. La incapacidad del orden natural por dar satisfacción a las cuestiones que acechan incansablemente a la razón la reconocerá él mismo, en efecto, por medio de la derivación, a partir de la *teleología física* —según la máxima de una naturaleza artista— de una *físico-teología* —en la que se somete el mecanismo de la naturaleza a la arquitectura de un Creador inteligente⁶—, se obtendrá la Idea de una Inteligencia suprema para fines dispersos, pero no de una voluntad santa que garantice la realización de un fin final. Todo proyecto natural deberá, pues, por muy ambicioso que sea —la tercera *Crítica* no intentará ocultar nunca el alcance y los límites de la naturaleza, sino, por el contrario, mostrar cómo en su despliegue total la *finalidad técnica* cede inevitablemente el paso a la moral—, dejarse a un lado, con el propósito de que haga eclosión el orden propio de la razón, pues ésta misma y nuestro Juicio necesitarán el concepto de un fundamento inteligible de la experiencia conforme a la Idea de una voluntad, que no sea determinante sólo de la inteligibilidad del mundo, sino también, con mayor interés para el plano global de la razón en su doble legislación, de la refigurabilidad del mundo por la razón:

«[L]a investigación teórica de la naturaleza no puede nunca decirnos si ese entendimiento ha tenido con el todo de la naturaleza y su producción, además, alguna intención final (que entonces no estaría en la naturaleza del mundo sensible); por el contrario, a pesar de todo conocimiento de la naturaleza sigue sin decidirse si esa causa suprema es fundamento de la misma,

¹ Vd. *KrV*, A 808/B 836, donde se introduce la necesidad de pensar la Idea de un mundo moral mediante una unidad práctica de voluntades bajo el imperio de leyes morales: «*Denomino al mundo, en la medida en que fuera conforme a todas las Ideas morales (como puede ser, pues, según la libertad del ser moral, y cómo debe ser según las leyes necesarias de la moralidad), un mundo moral*».

² Vd. A. Philonenko, Prefacio a *WhDo?*, p. 69.

³ Éste es el hilo conductor de la obra de M. Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, cuya lectura ha sido determinante para la redacción de estas páginas.

⁴ Realizamos aquí una observación que también concierne al capítulo V de este trabajo, pues hemos optado por la traducción de los *afanes* —término elegido por J. Gaos para la traducción del alemán *Sucht*— presentada por J.M. Navarro Cordón en su ensayo *Kant: sendas de la libertad*, p. 9, desde el momento en que nos parece que despliega mejor la singular riqueza de este complejo término antropológico.

⁵ Vd. *KU*, §85, A 398/B 403.

⁶ Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, A 398/B 402.

en todo, según un fin final, o mejor, por medio de un entendimiento determinado a la producción de ciertas formas, por la mera necesidad de su naturaleza [...] Así pues, la teología física es una teleología física mal entendida, utilizable sólo como preparación (propedéutica) para la teología»¹

La localización kantiana de la teleología, al servicio de los más elevados fines de la razón —siempre prácticos—, señalará que no debe mostrarse sólo cómo la naturaleza concuerda con los motores (*Triebfeder*) empíricos del desarrollo humano, para exigir que se ponga de manifiesto el valor práctico del progreso cultural, cuyo desarrollo estará llamado a satisfacer el ideal de la moralidad y la disposición de los hombres a la personalidad. En virtud de ello, el recurso a la instancia teológica no supone la justificación de un *Deus ex machina*, sino que es la misma infraestructura humana para la moralidad la que solicitará —como ya se vió de la mano de los postulados de la razón práctica— las condiciones de una perspectiva total que lo empírico no podrá devolver nunca², de suerte que, lejos de tratarse de una culminación del proyecto crítico con una *teodicea*, el discurso crítico kantiano pretende mostrar la máxima fidelidad por parte de una razón finita a la Idea de libertad, que funda la posibilidad de la moralidad en nosotros. Pues no habrán de ser los medios los que justifiquen el fin, sino que habrá de poder hallarse un fin que sea capaz de servir de mirador insuperable del conjunto de los fines, desde el cual reflexionar acerca de los medios. En esa medida la finalidad providencial tomará el horizonte de la perfección humana como índice del desarrollo de la cultura y orientación del proceso civilizatorio, y así como punto de vista de un acuerdo entre teoría y práctica³. A diferencia del punto de partida rousseauniano, que atribuye a la civilización y el progreso todos los males del género humano, Kant preverá en la constitución de una filosofía de la cultura en su sentido teleológico —en cuanto desarrollo ininterrumpido de las disposiciones humanas— la solución de la contradicción entre naturaleza y progreso, instinto y artificio, en tanto que encaminamiento hacia aquello que realmente da valor a la vida⁴. Si el propósito kantiano hubiera sido la

¹ Vd. KU, §85, A 404-5/B 409-410: «Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde): das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen; sondern es bleibt, bei aller Erkenntnis derselben, unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von den bloßen Notwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand [...], Urgrund derselben sei [...] Also ist Physikotheologie, eine mißverständene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar».

² Vd. KU, §86, A 406/B 410: «[I]ncluso la totalidad de tantos sistemas de la misma [de la naturaleza], que denominamos de manera incorrecta mundos, no serían nada, si no hubiera en ellos hombres (seres racionales en general)»; cfr. loc. cit., A 407/B 411-2: «Por lo tanto, solamente la facultad de desear: pero no aquella que le hace dependiente de la naturaleza (mediante impulsos sensibles) [...] sino el valor que sólo él se puede dar a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, como y según qué principios actúa, no como miembro de la naturaleza, sino en la libertad de su facultad de desear; es decir, una buena voluntad es aquello mediante lo cual solamente su existencia puede tener un fin final y un valor absoluto en relación a la existencia del mundo».

³ Vd. M. Castillo, *op. cit.*, pp. 125-6.

⁴ G. Lebrun ha planteado de un modo especialmente claro la posición de ambos autores en este punto, *vd. op. cit.*, p. 475: «Kant menosprecia menos la felicidad empírica de lo que rechaza la presuposición naturalista en nombre de la cual Rousseau estaba aún tentado de confinar al hombre. Si no ha criticado nunca expresamente a Rousseau, los correctivos que le aporta sugieren que en éste la obsesión de felicidad emboza de vez en cuando la revelación de la libertad. El mérito de Rousseau consistiría en la “mirada retrospectiva” que lanza sobre nuestro origen. Pero como deja siempre entender que este origen sería también nuestro elemento, desconoce la historia y, como un griego, no pudo concebir la “Entwicklung” más que al modo de una caída que nos haría perder de vista la verdad del comienzo; deja entender que la felicidad de los tahitianos sería envidiable y que el “goce de la felicidad” habría sido preferible al “desarrollo de los talentos”. Kant cultiva menos ilusiones: es del hombre civilizado del que pretende partir, y no del hombre natural. De donde la distancia perpetua entre Rousseau y él; hablan en el mismo registro, pero sus voces son discordantes»; cfr. *Rezensionen zu Herder*, VIII, p. 65. Asimismo puede acudir al

presentación à la *Condorcet* de las coordenadas definitivas de aquello en lo que debería consistir la civilización¹, por contraste con la naturaleza, no se apreciaría el auténtico sentido del recurso a una concepción reflexionante de la finalidad. Tanto la finalidad técnica como la providencial parecen responder en su conflicto a la exigencia de comprender el lugar del hombre entre los fenómenos, la primera en clave reflexionante por analogía con nuestro entendimiento finito, la segunda en consideración de la perfección moral del hombre, de manera que el uso teleológico del Juicio se transforme en la condición y garantía de una destinación más elevada que la natural. La primera parte del §83 —en el que se elabora un discurso acerca del estatuto que corresponde a la cultura en un sistema de fines— comenzará deconstruyendo la concepción común y el bien intencionado prejuicio, según el cual la felicidad es el fin último de la naturaleza. Si recordamos las relevantes observaciones kantianas acerca de lo peculiar de la búsqueda de la felicidad en la *Fundamentación* y en el *Canon* de la primera *Crítica*, el género humano no es de una especie tal que pueda darse por satisfecho ante la posesión y disfrute de un quantum de felicidad determinado², así como tampoco puede reducirse a un simple *señor de la naturaleza* (*Herr der Natur*) —combinando su humanidad y finalidad natural—, pues además de servirse de los demás medios y fines en sí por medio de una lógica instrumental, posee la facultad de proponerse él mismo fines en cuanto ser dotado de razón³. La misma noción de *fin último* (*letzter Zweck*) de la naturaleza vislumbra más allá de sus límites un nuevo discurso que debe incluirlo y recogerlo⁴, pues aquella no encuentra en su materia final nada capaz de funcionar como fin final de su existencia⁵. No sólo por esta razón la naturaleza apunta ya desde sí misma a algo así como su superación, sino que la cultura, en tanto que su producto final más acabado, no puede detenerse en el desarrollo de los talentos de la habilidad, sino que más bien —en lo que se puede calibrar la dificultad enorme de la pedagogía— tiene que instruir y formar a los hombres en la opinión de que no deben solamente adaptarse al mundo físico —de lo que dará debida cuenta la sabiduría pragmática—, sino igualmente acostumbrarse a ejercitarse en la capacidad de darse fines a sí mismos en general, de actuar según máximas reflexionadas, alejándose cada vez un poco más de la determinación original del orden natural, pues sólo el valor que damos a nuestra vida mediante la moralidad puede convertirla en un *fin final* (*Endzweck*)⁶. De esta manera hemos anunciado el procedimiento propio de la pedagogía en sentido práctico, a saber, el cultivar las disposiciones pragmáticas y morales, que se poseen en germen, anticipando en las máximas la ocasión del desarrollo de las mismas.

La imagen que devuelve así la teleología del Juicio reflexionante de una *naturaleza* por causas finales parece haberla vaciado de todas las significaciones metafísicas que

opúsculo kantiano *Muth. Anfang* para cotejar una narración del inicio de la historia humana y del primer desarrollo de sus disposiciones bien distinta del rousseauniano *Ensayo sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*; un buen trabajo acerca de la relación entre Kant y Rousseau es la obra de P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, obra que incluimos en nuestra bibliografía.

¹ La inclusión de la perspectiva del uso práctico de la razón en la lectura de la naturaleza en clave teleológica, o la distancia entre los caminos del *saber* y *moral* en la promoción de una sociedad civil constituida según las leyes de un Estado republicano han contribuido al arraigo de la disyuntiva *Kant/Condorcet* en el campo de una filosofía de la cultura, vd. J.C. Milner, Prefacio a la obra de C. Kintzler, *Condorcet: l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Folio, Essais, 1984.

² Vd. KU, §83, A 385/B 389.

³ Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, A 386/B 390.

⁴ Vd. *op. cit.*, §67, A 296/B 299-300.

⁵ Vd. M. Castillo, *op. cit.*, p. 161: «[E]l fin último no se deja esquematizar en ninguna realidad natural empíricamente acabada».

⁶ Vd. KU, §83, A 391/B 395, nota; cfr. *op. cit.*, §84, A 392-3/B 397..

paradójicamente el movimiento ilustrado le había atribuido, reduciéndola al punto de vista más abstracto que pueda tolerar, en cuanto espacio de acogida de la historia. Por su parte, la *cultura* nada puede determinar acerca de una convergencia final de naturaleza y libertad, sino que simplemente debe progresar sin un fin previsible a su desarrollo¹, pues las garantías naturales no serán suficientes para habilitar la declaración de una paz perpetua entre historia y razón. Tampoco conviene olvidar que la finitud de la naturaleza humana sienta las posibilidades tanto para el progreso moral como para su destrucción, de suerte que no pocas veces la historia proporcionará ejemplos de estadistas que pretenden ejercer la función de artífices divinos y perfectos, creyéndose capaces, por lo tanto, de hacer abandonar a los hombres su estado de impureza y fragilidad, obligándolos a someterse a una constitución basada en leyes éticas, y así autorizados para proclamar la encarnación de la *Iglesia invisible* en un Estado despótico². El soberano que aspira a instaurar un régimen de coacción moral sobre sus súbditos olvida inevitablemente el inacabamiento y el re-comienzo absoluto que caracteriza al principio invisible que impulsa a la razón, a saber, la libertad, cometiendo una *hybris* de implacables consecuencias. El inteligente recurso del §65 a la transformación de un pueblo en Estado poseía los rasgos analógicos y reflexivos que deben acompañar a todo proyecto político a entender de Kant, por el contrario, si la *cultura* viniera a confundirse con la *moral*, entonces la acción humana debería integrarse en una hiperfísica —que actuaría como teodicea— en la que se disolvería su libertad, del mismo modo en que, si la cultura no tuviera en la moralidad su fin final, pasaría a representar una mera administración empírica y eudemonista al estilo rousseauiano, en la que la felicidad y su inestabilidad dirigirían el desarrollo social, embozando y atrofiando las posibilidades de la razón humana. Frente a estas dos posibilidades la concepción kantiana de la *historia* parece situarse entre las vías opuestas de la teodicea y de la historia empírico-natural, en la medida en que se nos da mediante una *hermenéutica teleológica de la naturaleza* que finalmente derivará en una *ético-teleología*, atenta a todos los elementos que a modo de ráfaga, brillo, tono o signo histórico se muestran precursores de una moralidad aún por venir³. Pero la naturaleza del signo (*Zeichen*) lo coloca del lado de la *desconocida raíz común* de intuición y concepto, de teoría y práctica, recordando igualmente la ambigüedad con que se presentaba la presuposición del *sentido común*, no hay conocimiento ni, por lo tanto, síntesis del mismo. Los signos históricos, las ráfagas de luz en las que la razón pudo brillar por unos instantes en el espacio de la historia no están en condiciones de mostrar un cauce por el que supuestamente desembocaríamos en una unificación de historia y moralidad, entre otras consecuencias, en virtud de esta apertura irreductible la educación constituirá, junto con la tarea del gobierno, uno de los problemas más relevantes e insolubles de nuestra especie, no en vano en ella está en juego una determinación de

¹ *Vd. prag. Anthropol.*, II parte, E. *El carácter de la especie*, B 317; *cfr. ZewF.*, VIII, p. 368. Acerca de la imposibilidad de una solución moral de la política *vd. M. Castillo, op. cit.*, pp. 176-8.

² *Vd. Rel.*, III, p. 132. Hufeland pretendía derivar el derecho de coacción del de perfección de todo ser racional, a lo que Kant responderá que semejante obligación de eliminar el obstáculo del progreso humano no podrá servir nunca de fundamento político, *vd. Hufeland*, VIII, p. 128.

³ Nos parece que esta intuición kantiana acerca de la historia, en la que las características de la *libertad transcendental* vuelven a ser convocadas desde el respecto de su imposible síntesis —nuestra Conclusión deberá volver necesariamente a ello—, ha gozado de gran acogida en la hermenéutica kantiana actual en lengua francesa, J.-L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe han reparado en buena parte de sus obras en lo anti-moderno y desde luego anti-hegeliano que encierran las consideraciones kantianas acerca del espacio histórico, y así, en la “interrupción del mito” que contienen —en *La communauté desouvrée* el primero, y en *La fiction du politique* el segundo—; una obra como *Kant, le ton de l'histoire* de F. Proust, expone una lectura de la crítica política kantiana muy influida por la lectura de las obras clásicas de Chédin y de Escoubas, y al mismo tiempo, cuidadosa por sacar a la luz lo que de exposición negativa de la libertad tiene la experiencia de lo sublime.

la relación entre teoría y práctica preparada para ser maltratada, cuando no apaleada, por los hechos. Esa imposible reconciliación entre dos órdenes de sentido constituye asimismo el límite del que se alimenta el discurso crítico, que habita y crece a la luz de esa apertura, manifestado en un orden más amplio la distancia entre el *fin último* (*letzter Zweck*) de la naturaleza y el *fin final* (*Endzweck*) de la creación. El paso de una a otra perspectiva no será sentenciado por un supremo Creador (*Urheber*) del mundo, sino por la libertad del hombre. Recordemos que una acción libre y comunitaria, como la constitución de un Estado, era la única Idea que presentaba una analogía con el funcionamiento de un organismo. La teleología nos ha permitido alcanzar un punto de vista acerca de la naturaleza en su totalidad que el mecanismo nunca habría proporcionado, y ello dentro de un programa que pretende iluminar las condiciones de determinación del tránsito de la naturaleza a la libertad. Pero tras esa hipérbole hermenéutica que es la finalidad no encontramos, al menos por el momento, más que al hombre, fin entre los fines en una naturaleza considerada como un sistema teleológico, pero también principio de determinación de un proyecto que descansa en meros conceptos, a saber, la realización de la obra de la libertad en un mundo de fenómenos:

«Ahora bien: no tenemos más que una especie única de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como noúmeno es el único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la *libertad*), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proporcionarse como el más alto fin (el supremo bien en el mundo)»¹.

Sólo la existencia humana, la cual es capaz de atestiguar una disposición a la libertad, puede actuar como el *entre* (*Zwischen*) entre dos mundos y dos órdenes de inteligibilidad, de modo que, como ocurría en el caso del hombre viejo y el nuevo en el fenómeno de la conversión, nada podremos esperar encontrar en la teleología que revele una continuidad con la historia moral, sino que a la luz de estos párrafos finales de la *Crítica del Juicio* advertiremos que la razón humana es la única que se pregunta por el misterioso enlace del *formo parte de* la naturaleza y *soy capaz de* libertad, y en esa medida será capaz de plantearse las condiciones de posibilidad del tránsito de una esfera a la otra. De modo que se muestra de un modo claro que la reflexión teleológica nos remite en último término a la esfera de la ética —en efecto esta última ha de ser una *doctrina de los fines* y la moral será denominada una *teleología práctica pura*²—, comportándose ante ella y su fin final como un principio propedéutico reflexivo. El reconocimiento de una naturaleza poblada por enlaces y conexiones finales en su totalidad conducirá así igualmente a la identificación de una especie única, capaz tanto de integrarse en una racionalidad de medios y fines —según su naturaleza fenoménica—, como de representarse fines por su razón con independencia de las leyes naturales, la única, por lo tanto, que garantizará

¹ Vd. KU, §84, A 393/B 398: «Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d.i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Kausalität, samt der Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt) von seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können».

² Vd. MS, Tugendl., p. 382; cfr. *Über den Gebrauch...*, VIII, pp. 182-3.

que la creación de la naturaleza no habrá sido en balde (*umsonst*) —pues de qué serviría que el hombre fuera el señor de la naturaleza, cabría entonces preguntarse, si no supiera hacer un uso de sus productos de acuerdo con los más elevados fines prácticos—. La moralidad está, por lo tanto, llamada a reinterpretar totalmente el orden de la *finalidad relativa* que puebla el orden fenoménico e incluso la *finalidad interna* que muestran los organismos, de modo que la determinación del *fin final* escape necesariamente al orden de las técnicas en general, dependientes de su eficacia pragmática¹ —lo que viene a abrir un abismo insuperable entre la realización del fin de la libertad y la perspectiva utilitarista—, en la medida en que la presencia de una *buen voluntad* (*guter Wille*) en el mundo, si no *de facto*, al menos *de iure*, actúa como *ratio cognoscendi* del *fin final*, del mismo modo en que éste será *ratio essendi* del principio supremo de la moralidad². De este modo las consideraciones de la *Fundamentación* acerca de lo decisivo del término *fin en sí* para la fundación de la moral retornarán, dándose por supuestas, en una *doctrina del método del Juicio teleológico*, pues no en vano se trata del único concepto capaz de convertir a la naturaleza en un reino apto para la recepción (*Aufnahme*) de la libertad³.

En correspondencia con la convicción que presentábamos al principio de este apartado, según la cual la *Crítica del Juicio* contiene los prolegómenos críticos de una historia esencial de la libertad, en cuanto principio impulsor del hombre y la historia, nos parece que la *Crítica del Juicio teleológico* se caracterizará por coronar la lectura más ortodoxa de esta obra por lo que respecta a la condición *sine qua non* de esa historia, a saber, la solución de la cuestión clave de la metafísica, en tanto que tránsito (*Übergang*) de lo sensible a lo suprasensible. En efecto, en esta parte de la tercera *Crítica* se recuperará el motivo crítico de la *fe racional* como modo de orientación del pensar en lo suprasensible, que nos permitirá cerrar todo un nivel de estudio del problema de la metafísica en el pensamiento kantiano en nuestro trabajo, con el fin de apuntar desde lo elevado del mismo al *decalage* que nos conduce a la experiencia de lo sublime y sus decisivas consecuencias en relación al tratamiento kantiano de la libertad. Pero, por el momento, nos bastará con señalar que el paso crítico necesario para acceder a la *ético-teología* requiere que fines positivos y fin final queden vinculados solamente mediante una leve homonimia, pues sólo de ese modo podremos considerar al último como un concepto de razón ya exterior a la teleología —cuyo límite traza sin necesidad de recurrir a la hipérbole de un entendimiento discursivo, sino remitiendo a la razón práctica de cada individuo—, el cual no vendrá a indicar nuevos fines, sino más bien a señalar que, además de un razonamiento físico-teleológico, habrá otras maneras propiamente humanas de relacionarse con los fines. Nos parece, así, que el entero discurso acerca de la teleología subraya —aún más de lo que podían haberlo apuntado los apartados de nuestro

¹ G. Lebrun señala, en *op. cit.*, p. 488, que esta disyunción entre la integración en una *pragmática* o en el *saber* de la cuestión de nuestra *destinación moral* es la que conducirá al saber filosófico, y en particular a la reflexión ética sobre la vida buena, a la conclusión de su *ineficacia*, que será utilizada para menospreciarla, una tesis que podría perseguirse desde el mundo griego hasta *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Así ocurría en la crítica a la definición de Polemarco de la justicia, *vd.* Platón, *República*, I, 333 e: «*La justicia no parece algo muy serio, si ella no se encuentra útil más que para los bienes de los que no se hace uso alguno*»; acerca de la posible discusión en este punto con la distinción de la prudencia y la habilidad en la ética clásica, y su relación con la reflexión ética, *vd.* G. Lebrun, *op. cit.*, pp. 487-490.

² *Vd.* GMS, BA 65-6: «[S]i todo valor fuera condicionado, por lo tanto, contingente, no podría encontrarse en absoluto un principio práctico supremo»; *cfr.* las observaciones de B. Rousset acerca de la imposibilidad de captar un sentido en la naturaleza desde el uso de la razón, *op. cit.*, pp. 565-6.

³ *Vd.* GMS, BA 64-5: «[E]l hombre, y todo ser racional en general, existe como fin en sí mismo, no solamente como medio de uso potestativo para esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado en todas sus acciones, tanto las dirigidas a sí mismo, como las dirigidas a otros seres racionales al mismo tiempo como fin»; *cfr.* MS, *Tugendl.*, *Introd.*, III, p. 385.

trabajo en los que reconocimos del hilo de las decisiones críticas del idealismo transcendental un *saber de la experiencia del límite*—, el contraste entre el *Dios artífice*, que interesaba a nuestro Juicio especialmente por su manifestación como entendimiento arquetipo, y la *razón* del hombre en su respecto *práctico*. Al cumplir los fines de la razón, la razón humana advierte que ha dejado de integrar sus acciones en un circuito pragmático de medios y fines —encontrándose en el “desdichado” lugar en el que sólo puede hallarse aquél cuya razón carece de apoyos en el cielo o en la tierra—, interesándose por que una causa inteligible cuente con efectos reales, fenoménicos, en el mundo sensible, por lo tanto, habrá de reconocer que la libertad es el único principio que le proporciona la noción de un *fin en sí*, en cuanto noción delimitadora (*beschränkend*) del resto de fines subjetivos que puedan darse a la razón¹. La razón práctica —la razón que se sabe pues movida e impelida por la libertad— se manifestará como la facultad que establezca aquello que los hombres pueden realizar en tanto que agentes morales, y de ahí, su contribución a la implantación mundanal de la libertad. Pero previamente era necesario poner de manifiesto que la condición de posibilidad de la Idea de libertad que es el *fin final* podía presuponerse con idéntico derecho en todo hombre, lo cual únicamente habilitaba el Juicio en su reflexión.

VI.2.2. Teleología, razón práctica y ético-teología. La solución del estatuto de la libertad como “res facti” desde la perspectiva práctica.

Si recordamos el recorrido realizado en el apartado I.3.4 de este mismo trabajo, advertiremos que allí se exponía la operación crítica por la que se disolvía toda la fuerza probatoria de las demostraciones pretendidamente legítimas de la existencia de Dios, de modo que la anátesis dogmática hacia un Creador supremo, que además debía constituir una suprema Inteligencia, viniera a reducirse a lo admirable de un proceder técnico de la naturaleza en la organización de sus productos descubierto por el Juicio reflexionante. Deberemos volver por unos momentos a lo allí discutido con el fin de localizar convenientemente el estatuto de una prueba moral de la existencia de Dios, como la que sostiene el final de una *Metodología del Juicio teleológico*. Las muestras de aquello que la razón presenta, cegada como está por el propio desconocimiento de sus límites y de la pluralidad de sus legislaciones, como su más perfecto producto cognoscitivo, a saber, las pruebas de la existencia divina derivadas del concepto metafísico de naturaleza, nos remitirán siempre, en último término, a la denominada prueba *ontológica*, la cual procederá extrayendo del concepto de un *ens realissimum* la necesaria

¹ Vd. GMS, BA 69-70: «Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general, como fin en sí mismo (que es la condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre), no es extraído de la experiencia, en primer lugar, en virtud de su universalidad, pues concierne a todos los seres racionales en general, acerca de lo cual ninguna experiencia basta para determinar algo; en segundo lugar, puesto que en él la humanidad no es representada como fin del hombre (en sentido subjetivo), esto es, como objeto, que uno por sí mismo convierte realmente en fin, sino como fin objetivo, que, tengamos tantos fines como queramos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, de ahí, que tenga que derivarse de la razón pura»; cfr. KprV, A 155-6. G. Lebrun ha interpretado con especial acierto, nos parece, esta relación entre las consideraciones de la GMS acerca de la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos y la discusión en torno al *fin final* en la Metodología del Juicio teleológico, vd. op. cit., p. 495: «Sin la consideración del fin-supremo no habría lugar de religar el concepto de hombre a las cuestiones de la metafísica; ahora el fin supremo aparece como la posibilidad que detenta la razón de comportarse negativamente en relación a los fines mundanos», poco después éste mismo autor denunciará que esta metafísica de un *Weltwesen* será convertido en mero episodio —que seguramente debería culminar con una doctrina de la virtud, aislada de antropología y teología— de un discurso teológico-práctico, en el que se preguntará por el enigma de un *Vernunftwesen*..

suposición de una existencia absolutamente necesaria, apoyándose en el fundamento de que, si ese constructo ontológico no fuera efectivamente real se vería menoscabado por la *falta —ens privativum—* de la existencia (*Dasein*), y no podría desempeñar su papel de fundamento de todas las cosas y el orden de las mismas que le confiere la razón¹. Por su parte, la denominada prueba *cosmológica* partirá de la necesidad atribuida a la existencia de una cosa, de suerte que, procediendo mediante el principio transcendental de *omnímoda determinación* —origen de la máxima aparente según la cual todo lo que existe habrá de ser omnímodamente determinado—, es decir, pretendiendo ampararse en un entendimiento que no es el nuestro —incapaz de determinar una *unidad colectiva*— la convierta en algo real en grado sumo². En último lugar, la crítica kantiana a la denominada prueba *físico-teológica* de la existencia de Dios se basará fundamentalmente en las reglas de la causalidad expuestas por Hume en sus *Diálogos* —en las que nos detuvimos en el apartado I.3.5 de este trabajo— para demostrar que, partiendo de la admiración del hombre ante la grandeza del Creador del mundo desplegada en los productos de la naturaleza, no será posible pasar por vía empírica a la totalidad de lo absoluto, sino, en todo caso, demostrar la arquitectura técnica del mundo. De ahí que esta prueba —la única que parte de fundamentos empíricos— intente escapar a las dificultades en que incurre el argumento cosmológico —en su pretensión de derivar la existencia de un ser necesario a partir de conceptos transcendentales—, que en realidad no es más que un argumento ontológico solapado, pues parte de la existencia de un ser absolutamente necesario, con el propósito de transitar inmediatamente después a su concepto enteramente determinado, a saber, el concepto de una realidad omnicomprensiva. De esta manera se terminará demostrando que lo que parecía basarse en demostraciones empíricas evidentes termina recurriendo en realidad a la razón pura, o lo que es lo mismo, que los defensores y cultivadores de ese fruto de imposible maduración que es el argumento físico-teológico cambian, tras un cierto trecho realizado en el ámbito natural y perteneciente a la experiencia, de densidad de reino ontológico, y se trasladan a otra región de sentido, intentando explicar empíricamente el Ideal transcendental, en realidad un producto de la razón pura. El carácter sofisticado de las tres únicas pruebas posibles en el ámbito filosófico, en virtud de la conversión de la unidad distributiva del entendimiento en la colectiva de la razón, así como en virtud de la transformación del principio lógico de determinabilidad en el transcendental e ilegítimo de omnímoda determinación, que manifiesta un claro desconocimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia, había sido ya desencubierto por la *Crítica de la razón pura*, la cual indicaba que esas presuntas pruebas carecían de interés para el ser común, así como de influjo en el sano entendimiento. Sin embargo, observamos en la tercera *Crítica* —que debería encontrar ya establecida la justa distancia entre razón humana y divina— que un argumento originario de la *teleología física*, digna de respeto y poseedora de un notable influjo en el ánimo humano, asciende, tomando como hilo conductor los fines de la naturaleza (*Zwecke der Natur*) suministrados por la experiencia, hasta el concepto de un fundamento primero de la naturaleza, a saber, una Inteligencia suprema en cuanto causa del mundo según principios del Juicio reflexionante. La *Crítica del Juicio teleológico* se ocupará de mostrar, en su parte metodológica, que toda suerte de *teología física* vendrá a ser únicamente una *teleología física* mal entendida, desde el momento en que ésta está llamada a desempeñar la función de una propedéutica para la única teología autorizada, a saber, la que remite al concepto de un Ser supremo en cuanto Creador de un mundo bajo leyes morales, por lo tanto, capaz de garantizar la

¹ Vd. *KrV*, A 592/B 620-A 602/B 630.

² Vd. *op. cit.*, A 603/B 631-A 620/B 648.

realización de la Idea de un fin final en el mundo¹. En efecto, la razón impulsa a ir más allá del ámbito de los fines de la naturaleza, al preguntar la razón por la que el conjunto de ésta como un sistema final existe. Esa razón, que en tanto que fin del que ya no sería posible preguntarse por otro que le contenga en sí, no podrá consistir en la mirada (*Anschauen*), contemplación (*Betrachten*), admiración (*Bewunderung*) o goce (*Genuß*) de la naturaleza, sino en el valor (*Wert*) que estamos autorizados a presuponer en todo hombre, en la medida en que alberga un modo racional de determinarse a sí mismo fines². Partiendo de esta determinación a-teológica —como ateológica se sostenía la entera moral en el principio de la libertad—, la menesterosidad (*Bedürfnis*) de la finitud humana de contar con las condiciones que garantizan la eficacia (*nexus effectivus*) de los fines que se propone sentará las bases —siguiendo los pasos por los que se justificaba una creencia o fe moral en las primeras dos *Críticas*— de una *prueba moral* de la existencia de Dios, que no sólo complete (*ergänzen*) la prueba físico-teológica, sino que venga a suplir (*ersetzen*) la falta de convicción de la que ésta se hace valedera, al ser capaz únicamente de dirigir a la razón en el enjuiciamiento de la naturaleza y su orden contingente. Es más, una prueba moral de la existencia divina se seguiría manteniendo en pie aunque el mundo no ofreciera materia alguna para la teleología física, puesto que el concepto de libertad y las Ideas morales que en él se fundan serán fundamento práctico suficiente para la postulación del concepto de un Ser supremo —como vimos de la mano de la *Dialéctica* de la segunda *Crítica*—, así como de la naturaleza como un fin final conforme a la naturaleza inteligible y a la perfección de esa entidad. Por el contrario, si quisiéramos proceder en el orden inverso, nuestra razón ratificaría que los muy notables indicios de finalidad objetiva en el mundo real, si bien pueden servir de deseada confirmación (*Bestätigung*) del argumento moral anterior —en la medida en que muestran que la naturaleza puede presentar algo análogo a las Ideas de razón—, son incapaces de fundamentarlo suficientemente, y más bien incurrir en una apariencia transcendental al intentarlo, de modo que será una afirmación irrefutable la que anuncie que naturaleza y libertad aportan pruebas bien diferentes acerca de la existencia de un Ser supremo.

El argumento físico-teológico no será, por lo tanto, suficiente (*zureichend*) para la fundación de una teología, al mostrarse incapaz de determinar el concepto de un Ser supremo

¹ Un claro anuncio de esta teología legítima lo encontramos en el *Canon* de la *KrV*, donde se afirmará que la razón pura contiene en su uso moral principios de la posibilidad de acciones conformes a prescripciones morales que pueden ser halladas en la historia humana, *vd. op. cit.*, A 807/B 835-A 808/B 836. Asimismo en esta parte metodológica de la primera *Crítica* se señalará la necesidad de presuponer la Idea de Dios y de un mundo esperado en sentido moral como motores de la misma proposición y realización de los mandado por las leyes morales, en un lenguaje que no deja de introducir dificultades si lo confrontamos con el formalismo moral de la segunda *Crítica*, *vd. op. cit.*, A 811/B 839; A 813/B 841; *vd.* A 816/B 843: «El mundo debe ser representado como surgido de una Idea, si es que debe concordar con aquel uso de la razón, sin el que nosotros mismos nos tendríamos por indignos de la razón, a saber, el moral, como aquél que en todo momento descansa en la Idea del sumo Bien. De ese modo toda investigación natural recibe una dirección según la forma de los fines y se convierte en su máxima extensión en físico-teología». Asimismo debe subrayarse que esta físico-teología está destinada a desembocar, en virtud del impulso recibido por la razón práctica, en una *teología transcendental*, basada en la presuposición de un Ideal de perfección, responsable tanto de la unidad sistemática de los fines del mundo, cuanto de la realización de los fines más elevados, a saber, los prácticos. Interesa especialmente, por último, señalar que estas disquisiciones teológicas, introducidas por Kant en un apartado crítico en el que se anuncia el primado práctico de la razón, tiene un *uso inmanente*, es decir, estarán dirigidas a cimentar nuestra determinación y destino en la tierra, no a fomentar un espíritu visionario.

² *Vd. KU, Allg. Ann. Teleol.*, A 466/B 472.

(*Urwesen*) sin recurrir a un añadido¹, pues sólo una omnisciencia —atributo divino— nos pondría en condiciones de inferir a partir de las magníficas muestras de finalidad en el mundo un entendimiento supremo como creador del mismo². Sin embargo, nos movemos en el ámbito de la mera comparación favorable para nuestra capacidad de concepción (*Fassungskraft*), sin abandonar nunca el saber del límite tan apreciado por una razón finita:

«De la gran finalidad de las formas de la naturaleza y de sus relaciones sacáis en conclusión una causa inteligente del mundo; pero ¿en qué grado está ese entendimiento? [...] reconoceréis que eso sólo no tiene significación más que comparativamente para nuestra facultad de concebir [...]. Ahora bien, así no llegáis a concepto alguno determinado del ser primero aplicable a una teología, pues ese concepto no se puede encontrar más que en el de la totalidad de las perfecciones enlazables con un entendimiento, para lo cual los datos meramente *empíricos* no pueden ayudaros [...]. Ahora bien, se puede muy bien aceptar que lo añadáis arbitrariamente (puesto que la razón no tiene que decir nada fundado contra ello); allí donde se encuentra tanta perfección, bien puede admitirse reunida toda perfección en una causa única del mundo, porque la razón, con un principio tan determinado, encuentra mayor satisfacción, teórica y prácticamente. Pero no podéis, sin embargo, ponderar ese concepto del ser primero como demostrado por vosotros, puesto que no lo habéis admitido más que para un uso mejor de la razón»³.

La razón, pues, admitirá la reunión de toda la perfección que nos sea cognoscible en el mundo en una causa única, en virtud de la satisfacción subjetiva que produce en el Juicio, a raíz de lo cual se anuncia —en un diálogo entablado por Kant con su misma posición crítica semejante al tono mantenido en el apéndice final de la *Dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*⁴— una particular tarea crítica, con vistas a favorecer un mejor uso de la razón. La

¹ En *Über das Mißlingen...* se considera condenado al fracaso este intento de encontrar la intención final de Dios en el mundo, desde el momento en que la ley natural y la ley de la libertad exigen principios enteramente distintos, *vd. op. cit.*, VIII, p. 256, nota y p. 264.

² La inteligencia humana se reconoce incapaz, tras el sometimiento a la crítica, de penetrar la relación existente entre el mundo que conocemos por experiencia y la sabiduría suprema que lo ha creado, como señala *Über das Mißlingen...*, VIII, p. 263. Como apunta esta obra, si bien en referencia exclusiva a la cuestión del mal, debemos atenernos a lo que la ley moral manda, cuyas condiciones habrá que asegurar desde una doctrina de los postulados y la fe práctica, de modo que la interpretación que una razón práctica imperativa concede a la creación pueda considerarse como la declaración y la voz directa de Dios, mediante lo cual Éste da un sentido al texto de la naturaleza, *vd. op. cit.*, p. 264. En este sentido se integra la actitud de Job, que no se apoya más que en una fe fundada exclusivamente en la moral, sin adentrarse en disquisiciones teóricas, de modo que sólo será auténtica la interpretación que se atenga al conocimiento directo de la voluntad del legislador, en este caso, de la moral en nosotros, *vd. op. cit.*, pp. 265-7.

³ *Vd. KU, Allg. Anm. Teleol.*, A 469/B 475-A 470/B 476: «Ihr schließt aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? [...] aber ihr werdet euch bescheiden, daß dieses nur komparativ für eure Fassungskraft Bedeutung hat [...] Nun gelangt ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen, Begriffe eines Urwesens; denn dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbarten Vollkommenheiten gefunden werden, wozu auch bloß empirische Data gar nicht verhelfen können [...] Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, daß ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat) willkürlich hinzusetzt: wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mir einem so bestimmten Prinzip, theoretisch und praktisch, besser zurecht kommt. Aber ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von euch bewiesen auspreisen, da ihr ihn nur zum Behuf eines bessern Vernunftgebrauchs angenommen habt».

⁴ En el apartado de ese citado apéndice consagrado a la determinación del propósito final de la dialéctica natural de la razón se recordará la enseñanza de las antinomias, a saber, que todas las preguntas planteadas por la razón han de poderse responder por sus propios medios, pues, lejos de concernir a la naturaleza de las cosas, concernirán más bien a la naturaleza de la razón y su equipamiento, tarea que quedará definida mediante un sucederse de preguntas por

búsqueda de los cimientos de la decisión crítica que autoriza a pensar en una Inteligencia suprema como causa del orden del mundo solicitará mantener a la vista las condiciones de la justificación de un uso analógico de las categorías del entendimiento con vistas a la determinación de la causalidad de la voluntad humana¹, así como a la determinación práctica de Dios, en el que ya nos detuvimos en este mismo trabajo —remitimos nuevamente al apartado I.3.5 del mismo—. De esta manera se permitía a nuestro entendimiento proceder a la atribución de la cualidad de primer motor a un Ser supremo mediante la categoría de causalidad, si bien atendiendo siempre, no a la determinación positiva del mismo, sino a la relación que ese Ser pudiera tener con el mundo, elaborando así una suerte de *lenguaje en el límite de la razón*, del que constituye el ejemplo más acabado el antropomorfismo simbólico de la conclusión de los *Prolegómenos*. En el momento de la tercera *Crítica* en el que nos encontramos, una *Observación general a la teleología* indicará que los conceptos puros del entendimiento no nos permiten conocer nada en propiedad de lo suprasensible, pero sí estarán en condiciones de declinar un útil lenguaje del y en el límite de la razón, cuyo contenido se restrinja a determinar la relación que el fundamento de la ordenación del mundo mantiene con el conjunto de los fenómenos, de suerte que un proceder analógico le ahorre las molestias representadas por la intuición². Pero una teleología moral se ocupará de corregir los errores y subsanar las faltas de la teleología física, llegando a fundar una *teología moral*, que proporcionará las condiciones necesarias y exigibles para que una teología pueda sostenerse, suministrando un concepto determinado de la causa suprema como causa del mundo según leyes morales³, de suerte que nuestra razón pueda avanzar desde la moral a la teología moral, y de la moral a la religión, como bien anunciaba el primer prólogo de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Si bien se dijo desde el principio de la presentación de la razón práctica y su lenguaje formal que la *libertad* era una propiedad de la voluntad de los seres racionales, de la que quedaban excluidos, en principio, tanto la divinidad como la ciega materia, ello no excluía que, en virtud de una finitud atribuible a las circunstancias y a la limitación intrínseca de la voluntad de desear humana, necesitemos representarnos las garantías del éxito de nuestras acciones⁴. De ahí el que la proposición que convierte al sumo Bien en el mundo en un *fin final* tuviera que ser necesariamente una proposición sintética —en cuya

parte de Kant —muy semejante al pasaje citado arriba—, donde se terminará defendiendo el carácter de *objeto en la Idea* para caracterizar al Ser supremo distinto del mundo, vd. *KrV*, A 695/B 723-A 702/B 730.

¹ Acerca del uso de la causalidad para la determinación de la actuación de una voluntad pura vd. *KprV*, A 84-87 y A 94-100; para la exposición de las categorías de libertad vd. *op. cit.*, A 114-8

² Un pasaje de la *Allg. Anm. Teleol.* en la *KU* recoge magníficamente este gesto al que se autoriza al pensar analógico, vd. A 474/B 480: «[C]uando pienso un ser suprasensible como primer motor, por tanto, mediante la categoría de la causalidad, en consideración de esa misma determinación del mundo (el movimiento de la materia), entonces no tengo que pensar ese ser en sitio alguno del espacio, ni tampoco tengo que pensarlo extenso; es más: no tengo derecho a pensarlo en el tiempo y en coexistencia con otros. Así, pues, no tengo determinaciones algunas que pudieran hacerme comprensible la condición de la posibilidad del movimiento mediante ese ser como base. Consiguientemente, no le conozco en lo más mínimo, por sí, mediante el predicado de la causa (como motor), sino que sólo tengo la representación de algo que encierra la base de los movimientos en el mundo, y la relación de esa base con aquel ser, como su causa, deja totalmente vacío el concepto de éste, puesto que esa relación no me proporciona, por lo demás, nada que pertenezca a la constitución de la cosa que es causa. El motivo de ello es que, con predicados que no encuentran su objeto más que en el mundo de los sentidos, puedo, bien, pasar a la existencia de algo que debe contener el fundamento de ese mundo, pero no puedo pasar a la determinación de su concepto como ser suprasensible, pues ese concepto repele todos esos predicados»; cfr. *loc. cit.*, A 475/B 481-A 476/B 482: «Y así ocurre también con todas las categorías, que no pueden tener significación alguna para el conocimiento en el sentido teórico si no son aplicadas a objetos de experiencia posible».

³ Vd. *op. cit.*, §86, A 410/B 415; cfr. *Über den Gebrauch...*, VIII, pp. 182-3.

⁴ Vd. *Th.Pr.*, VIII, p. 279, nota; *Rel.*, *Pról.*, IV-IX y IX, nota.

síntesis reconocimos en VI.1.5.2. una analogía con la pensada en los juicios de belleza—, introducida por la misma moral y su noción de deber¹. Pese a las lógicas reticencias que una razón crítica pueda oponer al señalamiento de un ser supremo como sustento ontológico del trabajo moral de los hombres, la doble legislación de la razón y el primado de la razón práctica que ha establecido precisamente una *Crítica de la razón* no pueden sino reconocer que únicamente la moral podrá servir de cauce para la religión, en la medida en que la convicción práctica de la existencia de un Ser supremo procederá de las Ideas morales con una convicción profunda —no en vano estudiada en las partes metodológicas de la primera y la tercera críticas—, que habrá que distinguir categóricamente de la coacción (*Zwang*) y la sumisión forzada (*abgenötigte Unterwerfung*)². El primer motivo digno de atención que conduzca al ánimo humano hasta la presuposición con fines prácticos de la existencia de un Ser supremo partirá de aquellas experiencias en las que sentimos, ante el espectáculo de una bella naturaleza, la necesidad de mostrar nuestro agradecimiento (*Dankbarkeit*) por ello, del mismo modo que la necesidad de pensar que hemos obedecido a un soberano, y en las que experimentamos la humildad de no poder acallar la voz de la conciencia moral en nuestro interior, de modo que los tres ejemplos den noticia de una disposición propia del hombre para el deber, la cual impulsa, al mismo tiempo que a su cumplimiento, a proyectar la presuposición de un Objeto elevado a la medida de lo mandado por aquella disposición subjetiva³. Si la perspectiva teórica acerca de la necesaria presuposición de la existencia de un Ser supremo debía contentarse con la

¹ Vd. KU, §91, A 455/B 461; cfr. op. cit., §87, A 418-9/B 423: «La ley moral, como condición racional formal del uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, con independencia de cualquier fin, como condición material; pero nos determina igualmente, y además a priori, un fin final, obligándonos a alcanzarlo: y éste es el sumo Bien posible por libertad en la tierra». El enfrentamiento con el predeterminismo justifica el hecho de que en algunos pasajes de *Rel.* y del *O.P.* Kant anime a considerar los mandatos de la ley moral como si se tratara de mandatos divinos, pues en Dios no hay sucesión temporal, lo que disolvería el principal escollo propuesto a la moral por ese modo de pensar, que amenaza con arrebatar a nuestro poder las acciones libres; vd. *Rel.*, I, p. 58, nota; cfr. *KprV*, A 171-4 y A 180-1; cfr. *KrV*, A 813/B 841.

² Vd. KU, *Allg. Anm. Teleol.*, A 472/B 477-8: «[S]i el alto aprecio por la ley moral no representa del todo libremente, según precepto de nuestra propia razón, el fin final de nuestra determinación, admitiremos en nuestros puntos de vista morales una causa que concuerde con él y con su realización, llenos de la verdadera veneración que se distingue totalmente del miedo patológico, y nos someteremos voluntariamente»; cfr. op. cit., §87, A 420/B 425: «Esta prueba, que se puede fácilmente acomodar en la forma de la precisión lógica, no quiere decir que sea tan necesario admitir la existencia de Dios como reconocer la validez de la ley moral; pues, de otra manera, el que no pudiera convencerse de la primera podría juzgarse desligado de las obligaciones que impone la segunda. ¡No! Sólo la persecución del fin final que hay que realizar en el mundo por medio de la aplicación de la ley moral [...] debería entonces ser suprimida. Todo ser racional debería, sin embargo, seguir reconociéndose estrechamente ligado por el precepto de la moralidad, pues las leyes de ésta son formales y mandan incondicionalmente, sin referencia a fines (como materia de la voluntad). Pero la exigencia del fin final, tal como la prescribe la razón práctica a los seres del mundo, es un fin irresistible, puesto en los seres del mundo por su naturaleza (como seres finitos), fin que la razón quiere someter sólo a la ley moral, como condición inviolable, universalizarlo según ella; y, así, la razón hace de la búsqueda de la felicidad, en concordancia con la moralidad, el fin final. Ahora bien, la ley moral nos ordena perseguir este fin final en cuanto ello esté en nuestra facultad (cosa que se refiere a los seres del mundo); el resultado que tenga ese esfuerzo puede ser el que quiera. El cumplimiento del deber consiste en la forma de la voluntad honesta y no en los medios de otro».

³ La *Bedürfnis* moral pura de la existencia de un Ser que, al menos según nuestra representación, favorece la moral y la realización de su fin, hallará su origen en «la disposición moral (moralische Anlage) en nosotros, como principio subjetivo para no contentarse, en la consideración del mundo, con la finalidad de éste, mediante las causas naturales, sino someter el mundo a una causa suprema que domina la naturaleza según principios morales», vd. KU, §86, A 413/B 417, nota, apelación de la razón que no podemos desconocer (*verkennen*). «Si bien el temor ha podido producir primero dioses (demonios), la razón, en cambio, por medio de sus principios morales, ha podido producir la primera el concepto de Dios», vd. loc. cit., A 413/B 418.

presuposición regulativa de un entendimiento supremo ordenador del mundo, habrá otro punto de vista, aún más necesario, a saber, el práctico, que autorizará a pensar en esa Causa suprema «no sólo como Inteligencia y legisladora para la naturaleza, sino también como jefe legislador en un reino moral de los fines»¹. De suerte que, por medio de una analogía con nuestro entendimiento, cuyo proceder técnico sí conocemos, estaremos autorizados a presuponer un ser suprasensible, no con el propósito de ampliar nuestra falta total de conocimiento acerca del mismo, sino en cuanto jefe legislador de un reino de los fines que garantice un propósito moralmente necesario, en su totalidad inejecutable (*unausführbar*) para seres sensibles. Así pues, la *teleología física* preparará la presuposición y la comprensión de un *fin final* de la creación (*Schöpfung*) haciendo sensible la necesidad y exigencia de una Teología (*das Bedürfnis einer Theologie fühlbar machen*)². Éste es el único cauce por el que el ánimo humano puede comprender la necesidad de introducir una teología (moral) con el fin de mantener la consistencia del sistema —las leyes morales han de ser cumplidas por el hombre y, en esa medida, deben contar con un efecto observable en el mundo—, de manera que una feliz proporción y colaboración entre medios conceptuales teóricos y prácticos habilitará una *ético-teología*. Con la esperanza de concretar mejor la mediación que la teología en sentido práctico propone entre la esfera de la naturaleza y la esfera de la libertad, Kant observará en el §87 que la teleología moral se encuentra enlazada, por un lado, con la *nomotética* de la libertad, por el otro, con la de la naturaleza³. La primera no tendrá necesidad alguna de la existencia de una causa inteligible, en la medida en que puede explicar su organización suficientemente mediante la *finalidad interna*, tampoco la moral —en sentido doctrinal, no ascético— requerirá de la teología para sostenerse a sí misma, pero la *teleología moral* nos concierne en cuanto que seres mundanos, tematizando al mismo tiempo la relación de nuestra libertad con el sistema de los fines naturales y con la esperanza de poder realizar el fin final que la ley de la libertad nos manda. De modo que, si bien la representación en clave subjetivo-práctica de la Idea de un legislador divino, omnipotente y justo, no podrá fundar algo así como el deber —se trataría entonces de una nada crítica ética teológica—, sí servirá para garantizar la posibilidad del fin final en un sistema de fines, que no será solamente el hombre bajo leyes morales⁴, sino también el objeto total —el sumo Bien— que éste puede traer al mundo⁵, formando así parte de lo pensado en una *fe práctica*. Ésta constituirá no tanto un *actus* como un *habitus*, y en esa medida alimentará la confianza (*Vertrauen*) en la consecución de un fin, al que es deber tender, pero cuya posibilidad el uso especulativo de la razón desconoce inevitablemente⁶. Así como el Juicio reflexionante teórico sólo podía pensar como un concepto en el límite de la razón la existencia de una causa inteligente del mundo, el Juicio reflexionante prácticamente determinado alcanzará a justificar la suposición de esa misma causa mediante el concepto de *fin final*, hilo conductor del contenido de la Idea de una destinación moral del hombre, de manera que sea esa noción la encargada de habilitar el tránsito del plano de lo sensible al de lo suprasensible, proporcionando razones de peso para la admisión de una prueba moral de la existencia de Dios —válida en clave práctico-subjetiva—, la única cuya validez para

¹ Vd. KU, §86, A 409/B 413-4. Acerca del estatuto del ser finito racional como *miembro* (*Glied*) de un *reino de los fines* (*Reich der Zwecke*), vd. GMS, BA 75.

² Vd. KU, §85, A 405/B 410.

³ Vd. *op. cit.*, §87, A 415/B 420.

⁴ Vd. *op. cit.*, *loc. cit.*, A 416/B 421.

⁵ Nos permitimos remitir en este punto a las consideraciones que en este mismo trabajo se recogieron en torno a la doctrina de los postulados y a su relación con la libertad de un ser lábil como el hombre, en IV.4.

⁶ Vd. KU, §92, A 466/B 462.

el Juicio puede reconocer la Razón según conceptos prácticos¹. El trazado de esta ampliación de la moralidad desde el *paso transcendente* (*Überschritt*) que se ha dado hacia la teología, por lo que respecta a la realización de los fines de la primera, no podrá desdecir en modo alguno el trabajo ganado por la autonomía en tanto que principio supremo de la moralidad, sino que más bien defenderá una propuesta de tránsito de lo sensible a lo suprasensible conciliadora con la historia del problema mentado por la metafísica. No en vano un texto de ejercicio hermenéutico como el escrito sobre los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff representa el texto kantiano donde quizás pueda observarse de un modo más claro la viabilidad de este paso transcendente. De nuevo un ejemplo concerniente al consecuente Spinoza servirá para poner de manifiesto la magnífica perspectiva que el hombre honrado pierde en su rechazo de la ético-teología y de la consolación de una doctrina de los postulados:

«Podemos, pues, suponer un hombre recto (como, verbigracia, Spinoza), que se encuentra firmemente convencido de que no hay Dios ni vida futura (ya que, en consideración del objeto de la moralidad, va a parar a la misma consecuencia). ¿Cómo va a enjuiciar su propia e interior determinación final por medio de la ley moral, que él, con su actividad, reverencia? Por el cumplimiento de esa ley no pide él provecho alguno para sí, ni en este ni en otro mundo; sólo desinteresadamente quiere fundar el bien, para lo cual esa santa ley da la dirección a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado, y si bien puede esperar de la naturaleza, de cuando en cuando, un concurso casual, no puede esperar nunca que se realice una concordancia legal y según reglas constantes (como son y deben ser interiormente sus máximas), con el fin que se siente obligado y empujado, sin embargo, a realizar. El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aunque él mismo sea recto, pacífico y benévolo. Y los otros hombres justos que él encuentra además fuera de sí mismo estarán, sin embargo, sin que se considere cuán dignos son de ser felices, sometidos por la naturaleza, que no se preocupa de eso, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (rectos o no, que eso, aquí, es igual) y los vuelva a sumir, a ellos, que podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos informe de la materia de donde fueron sacados»².

¹ Vd. KU, §88, A 427-8/B 433: «Esto no es aún concluir de la teleología moral a una teología, es decir, a la existencia de un creador moral del mundo, sino sólo a un fin final de la creación, que es determinado de esa manera. Ahora bien, que para esa creación, es decir, para la existencia de las cosas conformemente a un fin final, deba ser admitido, primero, un ser inteligente; segundo, un ser, no sólo inteligente (como ello es necesario para la posibilidad de las cosas de la naturaleza que nos vimos obligados a juzgar como fines), sino, al mismo tiempo, moral, como creador del mundo, por tanto, un Dios, eso es una segunda conclusión que está constituida de tal modo que se ve que se ha traído a colación sólo para el Juicio, según conceptos de la razón práctica y, como tal, para el Juicio reflexionante y no para el determinante».

² Vd. op. cit., §87, A 422/B 427-A 423/B 428: «Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott, und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beistand, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich redlich friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren».

Es, pues, perfectamente pensable y concordante con las razones de la moral, el caso de un hombre, que como el caso del filósofo Spinoza, a decir de Kant, respete efectivamente la ley moral, sin extraer ventaja alguna de ello —haciendo abstracción de sus intereses privados—, pero la ausencia de una fe práctica en él le condenará a carecer de un horizonte para los fines de su acción más amplio que el que su lábil condición humana es capaz de proporcionarle. De manera que, si bien ese hombre puede ser honesto y virtuoso, la mentira, la violencia y la envidia dominarán en torno a él, y se encontrará sometido, en el mismo grado que el resto de seres naturales, a los vaivenes de una naturaleza madrastra, que terminará por absorberlos a todos, honestos y deshonestos, en su fondo nadificante y aterrador, volviéndolos después a expulsar de su seno. El pasaje kantiano recoge con gran fuerza el efecto terrorífico que tendrá para toda razón humana la reducción del conjunto de lo que puede a un fondo informe y caótico que convertirá en una nada su contribución biográfica a la implantación del efecto de la libertad en el mundo, es decir, que reducirá el valor de su vida a cero. Alejándonos de esta triste perspectiva, la ético-teología garantizará al hombre de buena voluntad aquello de lo que su constitución sensible y sus limitaciones le privan, de modo que la perspectiva religiosa no funde ni sustituya a la moral, sino que la complemente¹. Sin embargo, nos parece —y la suerte del presente trabajo dependerá de ello— que en la profundidad poética del pasaje kantiano se alberga también apenas el anuncio de un nuevo cauce para la comprensión de la relación de naturaleza y libertad, que esta vez no transcurrirá por la elevada sede teológica. Nos referimos, en una referencia que sólo podrá adquirir en este punto el aspecto de una ráfaga, a las posibilidades que la experiencia del juicio acerca de lo sublime brindará a la solución de la cuestión metafísica del tránsito en el pensamiento kantiano, la cual, lejos de impulsarnos a mirar más allá de nosotros, nos hunde hasta el fondo de gestación de una infraestructura sensible en la que se forja nuestra disposición a la libertad. Quizás sea necesario forzar aún más la fenomenología que protagoniza la *Crítica del Juicio*, con el objeto de acompañar a la imaginación en una historia subjetiva que inaugurará una relación del ánimo con la libertad hasta ese momento desconocida.

Por el momento bastará con que reparemos en la distinción de planos apuntada por el §91 de esta misma obra entre las *cosas de fe* (*credibilia*), las meramente *opinables* (*opinabilia*) y los *hechos* (*scibilia*), pues justamente entre los *scibilia* deberá integrarse la única Idea de la razón que podemos conocer como hecho (*res facti*) de una experiencia posible², a saber, la libertad. Solamente a partir de esta Idea suprasensible podremos conectar la Idea de Dios y de la inmortalidad del alma en una metafísica, y al conjunto de las tres en una religión. Esta triada de Ideas constituyen las tareas cuya solución persiguen todos los esfuerzos y preparativos de la metafísica, de suerte que sería un grave error el considerar que la libertad fuera una condición

¹ Vd. *Über den Gebrauch...*, VIII, pp. 182-3: «[L]a Crítica de la razón práctica enseña que existen principios prácticos puros, mediante los que la razón es determinada a priori y que, en consecuencia, indican a priori su fin. Si, en consecuencia, el uso del principio teleológico para la explicación de la naturaleza, por estar limitado por condiciones empíricas, nunca puede indicar suficientemente, por completo y determinado respecto a todo fin, el fundamento original de la unión con arreglo a fines, entonces debe esperarse esto, por el contrario, de una doctrina del fin puro (que no puede ser otra que la de la libertad), que sólo puede ser práctica, cuyo principio a priori contiene la vinculación de una razón en general con el conjunto de todos los fines. Pues, sin embargo, una teleología práctica pura, es decir, una moral, está determinada a hacer efectivos sus fines en el mundo, de manera que ella, cuya posibilidad, tanto por lo que concierne a las causas finales dadas como a la adecuación de la causa superior del mundo con un conjunto de todos los fines como efecto, y, con ello, tanto a la teleología natural como a la posibilidad de una naturaleza en general, es decir, la filosofía transcendental, no podrá demorarse, para asegurar la realidad objetiva a la doctrina pura práctica de los fines, a propósito de la posibilidad del objeto en el ejercicio; a saber, aquél del fin, que ella prescribe al obrar en el mundo»; cfr. F. Menegoni, *op. cit.*, p. 152.

² Según advierte la nota de KU, §91, A 451/B 456; cfr. KrV, A 802/B 830-A 803/B 831.

meramente negativa de la filosofía práctica, así como que la filosofía teórica pudiera resolver por sí sola el conocimiento de Dios y de la constitución del alma —mediante el dogmatismo y la teosofía—, es decir, que la experiencia de la finalidad física de la naturaleza pudiera proporcionar prueba alguna suficiente acerca de la existencia de Dios y la experiencia acerca de la naturaleza del alma. Solamente un predicado como el de libertad, un concepto suprasensible pero en condiciones de exponer su realidad en la experiencia, habilitará un discurso autorizado acerca de un ser suprasensible¹, ampliando así el perfil del discurso ensayado en los postulados. El índice de inteligibilidad de la obra posible por libertad supera así con mucho las fuerzas del hombre y requiere asegurar las acciones humanas en el marco proporcionado por la esperanza que lleva consigo la fe práctica. Así pues, el concepto de libertad —como concepto fundamental de todas las leyes incondicionadas prácticas—es el único capaz de ampliar (*erweitern*) a la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales los conceptos teóricos de la naturaleza debían permanecer restringidos sin esperanza de poder franquearlos². De esta manera, la *Crítica del Juicio* lleva hasta sus extremos límites un pensamiento de la finitud como es el *idealismo transcendental*, de ahí también que sirva como marco de estudio de una facultad especialmente característica de la finitud de lo humano, a saber, el *Juicio*, cuya mirada totalizadora sobre el conjunto de la naturaleza solicitará, por un lado, observarse desde una afuera, que supla las fallas del entendimiento discursivo, mientras que, por otro, el sentimiento moral, la conciencia del deber y del mandato de un fin final por libertad harán sentir (*fühlbar machen*) la necesidad de presuponer una causa moral del mundo, en cuanto fundamento de estas experiencias, al mismo tiempo que de las condiciones de la implantación mundanal que la libertad exige —como ya comenzaron a mostrar las secciones de la segunda *Crítica* dedicadas a la típica de la razón práctica y a la explicación de las categorías de la libertad—³. De alguna manera, esta reflexión sobre el alcance global de la relación entre la razón teórica y la práctica exigirá replantear y responder suficientemente a la pregunta acerca de nuestro conocimiento del progreso histórico, o si se prefiere, acerca de la posibilidad de una historia *a priori*. Pero la respuesta a esta cuestión nos obligaría a franquear los límites del discurso de una ético-teología y a abandonar el temple (*Stimmung*) de la fe práctica, para entregarnos más bien a una reflexión estética acerca de aquellos signos históricos que producen un sentimiento sublime como el entusiasmo, donde seguramente encontremos una inesperada y novedosa tematización de la cuestión del tránsito de lo sensible a lo suprasensible, a lo que, en virtud de sus amplias consecuencias para los ejes expositivos que han guiado el presente trabajo, dedicaremos la entera conclusión del mismo.

¹ Vd. KU, A 461/B 466-7.

² Vd. *op. cit.*, loc. cit., A 462/B 467-8; cfr. *Fortschr.*, XX, pp. 295-6 y p. 301.

³ Acerca de la tarea del Juicio de repensar la filosofía de la naturaleza y de la historia, con el propósito de indagar si es posible localizar un punto de vista en la evolución natural y en la historia de las acciones humanas desde el que justificar la destinación de ambas hacia un fin final, remitimos a V. Zanetti, *op. cit.*, cap. IV, pp. 173-226.

**Conclusión. La fundamentación kantiana de la metafísica desde un pensar de la libertad.
Propuesta de lectura de la “Analítica de lo sublime” como “pendant” del modelo de tránsito de lo sensible a lo suprasensible proporcionado por la fe práctica.**

«No es éste el lugar de discutir en qué sentido reaparece la imaginación pura en la *Crítica del Juicio* ni, sobre todo, si reaparece en la referencia explícita a la fundamentación de la metafísica, que acabamos de exponer», M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, §31, pp. 139-140.

«Un lector reflexivo no considerará [...] al concepto de espacio tal y como lo piensa el geómetra y lo han tomado también agudos filósofos en el concepto doctrinal de la ciencia natural, no como un mero ente de pensamiento, aunque no faltan dificultades que rodean a este concepto, cuando se quiere captar su realidad, que es suficiente para el sentido interno, mediante Ideas de razón», *Untersch. Gegenden*.

El modelo de tránsito con cuya exposición se ha puesto fin a lo que consideramos el hilo conductor principal de esta tesis doctoral, a saber, aquel que plantea la realización del tránsito de lo sensible a lo suprasensible en clave ético-teológica, será precisamente el que se encuentre más autorizado para poder aproximarse a la libertad desde su respecto como *res facti*, precisamente aquella de sus manifestaciones que nos parece obligado tratar, con el fin de dar debida cuenta de la verdadera dimensión que el estudio de este principio inteligible alberga con respecto al problema de la metafísica en el pensamiento kantiano. Tras el señalamiento del sentido y límites de una prueba moral acerca de la existencia de Dios, Kant indicará en el §91 de la *Crítica del Juicio* —retomando un discurso acerca del grado de certeza objetiva de nuestros pensamientos que nos remonta al *Canon* de la primera *Crítica*— que, entre las Ideas de la razón pura, la *Idea de libertad* será la única perteneciente a las *cosas cognoscibles (scibilia)*, en la medida en que su objeto constituye un *hecho (Tatsache)* que puede ser hallado en la experiencia¹ —bien entendido este término crítico en el sentido de una experiencia posible *por libertad*—. Será de esperar que, dado que lo que la experiencia nos proporciona *a posteriori* se encuentra sometido al *Widerspiel* de la libertad que es la legalidad natural, esa mostración o exposición de la libertad sea *indirecta*, es decir que veamos exponer (*dartun*) su realidad (*Realität*) como hecho en acciones efectivamente reales (*wirkliche Handlungen*):

«Lo que, sin embargo, es muy digno de notar es que se encuentre incluso una Idea de razón (que no es capaz de ninguna exposición en la intuición, de ahí, tampoco de una demostración teórica de su posibilidad) entre los hechos; y ésta es la Idea de *libertad*, cuya realidad, como una especie particular de causalidad (de la cual el concepto sería transcendente en respecto teórico), puede exponerse mediante leyes prácticas de la razón pura, y, de acuerdo con ésta, en acciones efectivamente reales en la experiencia »².

¹ Vd. KU, §91, A 451-2/B 457; cfr. *Logik-Jäsche, Introd.*, IX, A 102; cfr. B. Carnois, *op. cit.*, p. 114.

² Vd. KU, §91, A 451/B 457: «Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die sich an keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit, fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besondern Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun läßt».

La exposición fáctica de la libertad proporciona nuevas determinaciones a la comprensión de la misma en tanto que relación causal de una causa inteligible con un efecto sensible, desde el momento en que las acciones libres que tengan lugar en el mundo habrán de conformarse a la legalidad natural que caracteriza y determina a todo lo que en él acontece —de modo que la libertad será un *hecho en la experiencia*—, al tiempo que introducen en la naturaleza una legalidad que no es la suya, es decir, que, si bien habrá un principio racional que tendrá efectivamente efectos (*Wirkungen*) en el mundo, no podrá ser conocido, en tanto que principio inteligible, desde el hilo conductor de la experiencia¹. Si de la mano de la *Crítica de la razón práctica* partimos de un *faktum* de la razón, desde el cual podía demostrarse *sin-téticamente* la libertad, observamos cómo en la *Crítica del Juicio* se toma como punto de partida a las acciones efectivamente reales (*wirklich*) en la experiencia, desde las cuales nos remontamos *analíticamente* a la libertad, de la que aquéllas son manifestaciones en la experiencia, de modo que el estudio de algo así como la *exposición* (*Darstellung*) de la libertad cobrará una importancia principal en esas páginas críticas. Precisamente por ello mostramos un gran interés en localizar la relación latente entre la mostración real de la libertad y las interesantes consideraciones contenidas en la *analítica del sublime* acerca de una suerte de deconstrucción de la síntesis de la imaginación transcendental, que, por el momento, puede comenzar por reconocer una revalorización de los discursos concernientes a la *estética transcendental*, no sólo en la primera *Crítica*, sino en la triada que constituyen las mismas², a la luz de lo cual podamos obtener nuevas conclusiones —con respecto al camino andado, como ya anunciamos, desde el impulso de la fe racional— acerca de los caminos de la libertad en el pensamiento kantiano. Pero quizás sea conveniente, antes de proceder a avanzar por este camino, señalar debidamente la distancia entre un modo de aproximarnos a la libertad mediante un *faktum rationis*, que nos pone en contacto con aquello que comparte todo ser racional —la ley moral, la autonomía, la voluntad—, y un acercamiento a la misma en cuanto *res facti*, que indica un estudio más cercano al *bathos* de la razón, el cual seguramente venga a coincidir con el concerniente a la localización del espacio ocupado por la imaginación en el ánimo humano y al discurso a que ésta da lugar. Podemos, en este punto, solamente anunciar que esperamos mostrar en la páginas que siguen cómo resulta viable defender, sin perder de vista la letra kantiana, una problematización del problema de la *metafísica* desde el elemento de la *imaginación*, ateniéndonos precisamente a aquel momento en que esta facultad experimenta su máximo grado de *libertad* —lo que la envuelve en un conflicto que incluso amenaza con hacerla desaparecer—, como nos parece que expresa lo *sublime*. Pero,

¹ Puede observarse esta oscilación entre lo sensible y lo inteligible —que será la del doble punto de vista con respecto a los fenómenos que defiende la solución de la tercera antinomia— que caracteriza a las encarnaciones de la libertad de la mano de los siguientes textos: *Idee*, VIII, p. 17: «Se tenga el tipo de concepto que se tenga de la libertad de la voluntad, en un respecto metafísico, los fenómenos de ésta, las acciones humanas, se hallan determinados según leyes universales de la naturaleza, como cualquier otro acontecimiento natural»; cfr. *Verkündigung*, VIII, p. 416: «Precisamente hay Algo en la razón humana, que no nos puede ser conocido mediante la experiencia y, sin embargo, demuestra su verdad en efectos, que expone en la experiencia, que, por tanto, también pueden ser mandados absolutamente (y además según un principio a priori). Éste es el concepto de libertad y la ley del imperativo categórico, esto es, que manda absolutamente, derivada de aquél». Asimismo nos parece que un texto donde se subraya especialmente la *simultaneidad* de legalidad natural y ley de la libertad es el referido a la segunda fórmula del imperativo categórico, vd. *GMS*, BA 66-7; cfr. F. Proust, *op. cit.*, pp. 173-4; cfr. J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, pp. 27-39, incluido en nuestra bibliografía.

² Esta propuesta se ha convertido en un topos de plena actualidad, al menos en la crítica y estudio del pensamiento kantiano en lengua francesa, que partiendo de la obra clásica de O. Chédin, podemos recorrer en los trabajos de autores como J. de Gramont, E. Escoubas y F. Proust, todos autores citados en este trabajo y cuya obra ha orientado en buena parte la propuesta de lectura que aquí presentamos.

hasta alcanzar este auténtico punto de partida, habrá que reparar en algunos de los resultados que el trabajo anterior nos proporcionaba acerca de la libertad. Ya apuntamos a su respecto de *res facti*, pero no estará de más que recordemos, en segundo lugar, que se trata de la única Idea de la razón que podemos conocer, sin necesidad de percibirla, en tanto que condición de la ley moral, por lo que será objeto de un conocimiento asertórico para nosotros:

«[N]o quedaba más que encontrar un principio de causalidad indiscutible y ciertamente objetivo que excluya toda condición sensible de su determinación, es decir, un principio en el que la razón no invocase ninguna *otra* cosa como fundamento de determinación con respecto a la causalidad, sino que lo contuviese ya ella misma gracias a ese principio, y, por lo tanto, fuese práctica de suyo como *razón pura*. Este principio, empero, no precisa de búsqueda ni invención algunas; pues lleva largo tiempo inserto en toda razón humana e incorporado a su ser, y es el principio de la *moralidad*. Por consiguiente, aquella causalidad incondicionada y la facultad de la misma, a saber, la libertad, y con ésta un ser (yo mismo) que pertenece al mundo sensible, no sólo son *pensados* indeterminada y problemáticamente como adscritos al mundo inteligible (al que pudo constatar como realizable la razón especulativa), sino que incluso *con respecto a la ley* de su causalidad son *conocidos determinada* y asertóricamente, siéndonos dada así la realidad del mundo inteligible *determinada* en respecto práctico, y esta determinación que sería *transcendente* en sentido teórico (delirante), es *inmanente* en el ámbito práctico»¹.

De este modo, el trabajo práctico de la razón convierte a la Idea de libertad en la única que nos permite —sin salir de nosotros mismos— franquear el límite hacia lo suprasensible, estableciendo y determinando la relación que puede vincular al conjunto de los intereses de la razón, constituyentes de los objetos de la metafísica especial —ya la consideremos en orden analítico o sintético—. En efecto, se trata de aquella Idea, en virtud de cuya fecundidad, las otras dos recibirán *realidad objetiva* y *autoridad* (*Befugnis*)², de manera que nuestra razón pueda franquear la distancia que la separa —respondiendo a su impulso (*Trieb*) y tendencia (*Hang*) metafísicos— de lo que se encuentra más allá de los límites de la experiencia posible³. La función, que únicamente puede adscribirse la libertad, de apertura al campo (*Feld*) de lo suprasensible beneficiará en alto grado a la determinación de las condiciones de realizabilidad del sumo Bien en el mundo, en la medida en que esa Idea proporcionará consistencia (*Bestand*) y realidad objetiva a las condiciones de la síntesis pensada en ese Objeto de la razón práctica, y así una materia (*Stoff*) para el conocimiento de lo suprasensible que constituyen el fin final y las

¹ Vd. KprV, A 188-9: «Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d.i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als reine Vernunft, selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; es ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jede unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transzendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent».

² Vd. op. cit., A 6.

³ Vd. op. cit., A 185: «El concepto de libertad es propiamente el único, entre todas las Ideas de la razón pura especulativa, que procura tan gran ampliación en el campo de lo suprasensible, aun cuando sólo sea con respecto a lo práctico, y eso me hace preguntarme lo siguiente: ¿de dónde le ha sido dada con tal exclusividad tan enorme facultad?, mientras que los demás designan sin duda el sitio vacante para posibles entes del entendimiento puro, mas no pueden determinar mediante nada el concepto de tales entes»; cfr. KrV, B XXI.

condiciones de su realización (*Ausführbarkeit*)¹. En este sentido, lo suprasensible *en* nosotros (*la libertad*) nos permitirá determinar lo suprasensible *sobre* nosotros (*Dios*) y lo suprasensible *después de* nosotros (*inmortalidad del alma*)². Un paso que el discurso crítico kantiano anunciaba de la siguiente manera:

«El concepto de libertad es el único que nos permite no salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra misma razón quien, gracias a la suprema e incondicionada ley práctica, se reconoce como el ser que cobra consciencia de dicha ley (nuestra propia persona), en cuanto pertenece al mundo del entendimiento puro y, ciertamente, hasta con la determinación del modo como puede ser activo en cuanto tal. Se comprende, así, por qué en toda la facultad de la razón sólo la *práctica* puede sacarnos del mundo sensible, y proporcionarnos conocimientos acerca de un orden suprasensible y una conexión que, por eso mismo, sólo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro»³.

A pesar de su carácter decisivo para habilitar el tránsito de lo sensible a lo suprasensible —hecho que será especialmente subrayado en la segunda versión de la *Introducción* a la *Crítica del Juicio*—, así como de su exposición fenoménica mediante acciones reales en el mundo, la libertad seguirá siendo —en tanto que un predicado transcendental de la causalidad de un ser que pertenece al mundo sensible— una propiedad (*Eigenschaft*) inconcebible (*unbegreiflich*) e impenetrable (*unerforschlich*), que alberga un fondo insondable (*unforschliche Grund*)⁴. Si bien contamos ciertamente con una comprensión práctica de la libertad en cuanto condición de la ley que conocemos, ahí terminará nuestro saber de la misma —conocemos el *que* (*daß*) de la libertad, pero no su *qué* (*was*)—, al menos desde el horizonte de las dos primeras críticas⁵. Pero nos parece que la experiencia de la libertad que comunica un modo de pensar sublime —habilitada por la reinterpretación en clave final para la moralidad de algunos espectáculos desmesurados de la naturaleza— viene a modificar esencialmente este panorama, así como a conducir hasta sus últimas consecuencias lo que denominamos *el otro inicio* del pensar kantiano de la libertad desde la *Crítica del Juicio*, generalmente no incluida en el canon de obras relevantes del corpus kantiano para la cuestión de la libertad. Y sin embargo, sin una debida reflexión acerca de lo que esta tercera *Crítica* tiene que decir al respecto no habiéramos atendido a la estrecha relación de la libertad y el mismo ejercicio del pensamiento, a la luz de la norma ideal del *sentido común*, así como tampoco habiéramos vislumbrado la cadencia con la que el discurso crítico presenta un principio *a priori* del Juicio que habilita el tránsito entre naturaleza y libertad, e igualmente hubiera permanecido embozado todo un registro en clave estético-carnal de la libertad que enriquece notablemente la concepción habitual del tratamiento que el *báthos* del ánimo humano y su principio vital merecen por parte de Kant.

¹ Vd. *KprV*, A 4-5 y A 203; cfr. *KU*, §91, A 461/B 467.

² Vd. *Fortschr.*, XX, p. 295.

³ Vd. *KprV*, A 189-190: «Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können».

⁴ Vd. *KprV*, A 13; A 82-83 y A 168; cfr. *Proleg.*, §53, A 151; *MS. Tugendl.*, *Introd.*, I, p. 380, nota; y §3, p. 418; cfr. *Rel.*, III, *Obs. general*, p. 209.

⁵ Nos sabemos libres, pero no podemos determinar ulteriormente lo que sea esa libertad, vd. *Rel.*, p. 218, nota.

Esta tesis doctoral tomó como punto de partida el despliegue de las necesarias conexiones que había que establecer entre el concepto doctrinal del *idealismo transcendental* y el requerimiento e insistencia con que la libertad solicita ser pensada, insistiendo en su calidad de tarea (*Auf-gabe*) en la que el pensar ha de otorgarse mediante un libre favor (*freie Gunst*) el don (*Gabe*) de la más elevada liberación (*Frei-gabe*) de su esencia. Un seguimiento de los senderos (*Wege*) kantianos de la libertad nos ha obligado, en último término, a hacer *epokhé* del mundo y de su legalidad natural, sin olvidar en ningún momento la necesidad de operar el tránsito y de habilitar la implantación de lo inteligible que es la libertad en lo empírico. La misma presentación del idealismo transcendental como una ciencia del establecimiento del límite de la razón pura proyectaba una necesaria apertura, desde la legalidad natural, a lo otro de lo que hay, que necesariamente había de aparecer en un primer momento como una Nada. Comenzamos entonces por un intento de extraer todas las consecuencias posibles del conflicto y la tensionalidad que surgían entre entendimiento y razón en la *dialéctica transcendental* de la primera *Crítica*, así como reparamos en la apelación irreductible de la razón por la libertad —de la que se ocupa la segunda *Crítica*— si bien fuimos observando progresivamente —con una sospecha ya apuntada en el apartado que dedicamos a la lectura de la kantiana tabla de la nada— la creciente importancia mostrada por una facultad como la imaginación en la determinación de la metafísica desde un pensar de la libertad. Aquella sospecha inicial ha ido tomando dimensiones tales que habrá que preguntar, nos parece, si no es acaso una facultad configuradora de *la realidad de lo real* como la imaginación —reflejo de una suerte de presencia del *logos* mismos en el seno de la sensibilidad—, portadora de un acceso a la libertad, por lo menos digno de atención, que no serán capaces de mostrar ni el entendimiento ni la razón, lo cual se ilumina especialmente en la lectura de la *analítica de lo sublime* de la tercera *Crítica*. En este sentido propondremos en estas últimas páginas de nuestro trabajo una lectura de ese apéndice crítico —cuya misma sencillez en la aparición desorienta, en un primer momento, la indagación de su lugar más propio¹— como una suerte de *pendant* del discurso acerca de un *saber del límite* —clave desde la que ya expusimos los momentos de la *Crítica de la razón pura* que más nos podían interesar—, de modo que, si en aquel primer momento hallamos en la *fe racional* una encarnación encauzada por el impeler de la *Bedürfnis* de la razón, cuyo trazo en el Criticismo kantiano hemos intentado devolver de la manera más completa que hemos sido capaces a lo largo de tres estadios, concernientes a las tres críticas, será el momento de indagar ahora una nueva modalidad de experiencia de la libertad —que distiende las virtualidades afectivas del pensar de una manera asombrosa—, en la que finalmente el límite que ésta representa para la razón se entrega (*Hin-geben*)². Podemos adelantar acerca de este nuevo giro crítico que su aspecto será el de un sacrificio (*Auf-opferung*) de la imaginación, en la que esta facultad se muestra capaz de dar acogida, aun al precio de abismarse en sí misma (*in sich selbst sinken*), a una nueva modalidad del *dar noticia* (*Anzeigen*) de la libertad, esta vez, no por medio de un *faktum rationis*, sino mediante el orden de la afección y la intuición. Como ya ocurría en el caso del *desinterés*, habrá ocasión en esta zona conclusiva de nuestro trabajo de detenerse en la positividad que alberga tal fenómeno del *sacrificio*, desde el momento en que nos parece que por su mediación la imaginación, llevada hasta el límite de lo que puede, radicaliza la fenomenología de la presencia que reconocíamos en la reflexión sobre la forma de los objetos bellos, hasta alcanzar, desde una infraestructura sentimental del ánimo que

¹ Vd. L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement du goût selon Kant*, pp. 103-106.

² J.-L. Nancy se ha esforzado en algunas de sus obras por localizar a la analítica de lo sublime en el lugar que le corresponde en el mapa crítico, señalando a esa experiencia como una suerte de ofrenda de lo infinito que tiene lugar en la matriz misma de la finitud; vd. *L'offrande sublime* en *Une pensée finie*, incluido en nuestra bibliografía.

manifiesta una disposición a la moralidad, una *libertad del aparecer* de las cosas, preparando y poniendo delante (*auf*) una franquea y manifestación (*Offenheit*), análoga a la que aporta la unanimidad (*Ein-hell-igkeit*) de imaginación y entendimiento en la libertad de su juego. De esta manera, nos parece que la imaginación en su sacrificio *da una ofrenda* (*Opfer-geben; Opfergabe*) y propone así una operación (*opfern-opfaron-operari*) que representa y ex-pone el límite de lo que puede. Como podía esperarse desde las condiciones de posibilidad de la experiencia de la primera *Crítica*, esa desmesurada tarea fenomenológica requerirá inevitablemente de la imaginación una modificación de su relación con el tiempo. Desde la primera *Crítica* —especialmente desde algunos párrafos finales de la segunda versión de la *Deducción transcendental* y de la *Refutación del idealismo*— sabemos que el tiempo es índice de nuestra espacialidad, de nuestro arraigo en un espacio concreto y determinado¹. Si la *descripción* (*Beschreibung*) era el acto esencial de la imaginación en su acepción como facultad de la síntesis², habrá que pensar en la posibilidad de desembozar, no sólo la función en la que ésta *esquematiza sin concepto*³, sino aquella en la que procede a *des-esquematizar* el tiempo mismo,

¹ Algo que viene a confirmar el recientemente hallado *Loses Blatt* —citamos en bibliografía por la ed. italiana, que incluye un buen trabajo introductorio de C. La Rocca—, a saber, que la forma del tiempo no corresponde tanto a la conciencia interna del tiempo, cuanto a nuestra dimensión espacial y a la necesidad de determinarla; *cfr.* estudio clásico de J. Nabert, *L'expérience interne chez Kant*. Entre nosotros J.-L. Villacañas se ha ocupado de subrayar este punto, nunca suficientemente señalado en el pensamiento kantiano, *vd.* su *Introducción* a la edición de algunos opúsculos kantianos acerca de historia, antropología y derecho en *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 55-6: «El tiempo no es una representación necesaria por sí misma, sino derivada de la condición de que el hombre es un ser espacial. El tiempo no tiene su origen en la necesidad de ordenar las representaciones de los hombres, sino en la necesidad de ordenar las representaciones que los hombres tienen del espacio. La primacía del sentido externo se reconocía implícitamente en la obra crítica en tanto primacía de la experiencia externa. Pero esta nueva reflexión de Kant humaniza todavía más el tiempo, porque lo hace finalmente dimensión del hombre sobre la tierra, sobre el espacio. El desorden que quiere superar el tiempo es finalmente la huella del desorden de la tierra, plena de diversidad, de exigencias de sentido, de interrogantes depositados por ella misma y por los que han intentado antes ordenarla. La crítica ilustrada, con esta voluntad de afincarse en los órdenes que la historia ha construido sobre los topoi del espacio, no puede refugiarse en la utopía, de la misma forma que no puede entregarse a la ucronía. El tiempo presente siempre es el tiempo presente de un espacio. La crítica que interviene en este cruce de coordenadas no puede olvidarse en una mera contemplación del tiempo de la subjetividad, sino que debe encontrar su tarea en el orden de la tierra. La decisión no puede dejar de implicar cierto nomos de la tierra, cierta política»; la obra de R. Rodríguez Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica* —*vd.* nuestra bibliografía—, que reúne buena parte de la prolífica reflexión de este autor acerca del pensamiento kantiano acerca de la historia sostiene, en un tono bien distinto al anterior, la presencia en éste de un proyecto *asintótico* de realización de la obra de la libertad en el mundo.

² *Vd.* *KrV*, §24, B154-5: «No podemos pensar ninguna línea sin trazarla en el pensamiento, ni un círculo sin describirlo, ni representar las tres dimensiones del espacio sin construir a partir del mismo punto tres líneas perpendiculares, ni siquiera podemos pensar el tiempo, sin atender, al trazar una línea recta (que debe ser la representación externa figurada del tiempo), solamente a la acción de la síntesis de la multiplicidad, mediante la que determinamos sucesivamente el sentido interno, y así a la sucesión de esta determinación en el mismo. El movimiento como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), por consiguiente, la síntesis de la multiplicidad en el espacio, cuando hacemos abstracción de ésta y únicamente atendemos a la acción mediante la que determinamos al sentido interno conforme a su forma, produce en primer lugar incluso el concepto de sucesión. El entendimiento no encuentra por lo tanto en éste [el sentido interno], pues, algo así como una semejante combinación de la multiplicidad, sino que la produce, en la medida en que lo afecta»; *cfr. op. cit.*, A 102; *cfr.* C. La Rocca, *Soggetto e mondo in Kant: la riflessione "Sul senso interno"*, estudio que acompaña a la ed. italiana del *Manuscrito de Leningrado*, pp. 147-153, *vd.* nuestra bibliografía.

³ *Vd.* *KU*, §35, A 144/B 146.

denunciando como nunca antes podía haberse hecho un *diferendo*¹ entre el *tiempo* y el *espacio* — en tanto que formas puras de la intuición— y la *libertad*. La amenaza y la vivencia del peligro que representa para las relaciones regladas entre facultades la pérdida del tiempo —guía y protector a lo largo del proceso de constitución de la experiencia y de la objetividad— nos asegurará, al mismo tiempo, que no estamos hechos solamente de sensibilidad, sino también de razón, para la que no hay transcurso temporal —si bien cuenta con efectos en una serie fenoménica, tal y como mostraba la estructura completa de la causalidad de un fenómeno presentada en la solución de la tercera antinomia—. Por otro lado, la conciencia de una espontaneidad, que sólo en su aspecto produce respeto en nosotros, no nos impulsa tanto a mirar el cielo por encima de nosotros, como a mirar con otros ojos el conjunto de la naturaleza que nos rodea —cuyo primer paso lo dio seguramente la *Crítica del Juicio teleológico*—, una mirada que no será otra que la de la libertad². Podría objetarse a esta propuesta de traslación de la lectura de la cuestión metafísica del tránsito hacia lo suprasensible el hecho de contar con un carácter sincrónico y más bien puntual —como revela la conexión de lo sublime con el entusiasmo revolucionario—, a diferencia de la convincente diacronía y proyección que caracterizaba al giro teológico que pone fin a la segunda parte de la *Crítica del Juicio*. La *ético-teología* tenía como fin la mediación entre las esferas de la naturaleza y de la libertad —anunciada en la *Introducción* de la tercera *Crítica*— ofreciendo una decisión acerca de la suerte de la metafísica bien distinta de aquella que defenderemos como propiamente crítica, dibujada en lo sublime. Nos parece que el planteamiento de esa ciencia buscada en la *analítica de lo sublime* enfrenta al hombre, en cuanto ser racional finito, con un principio inteligible (la *libertad*), que será —en virtud de su estrecha relación con la naturaleza humana y de su plasticidad fáctica— la Idea racional rectora de las demás, capaz de imponer decisivas revisiones a los modos tradicionales del tener-por-verdadero. Obtendremos igualmente de ese enfrentamiento una consideración muy determinada acerca de qué sea mundo y de cómo producirlo³, que dará lugar a una nueva iluminación de la cuestión de la *historia*, desde una perspectiva no meramente analógica —como en el caso del simbolismo moral de la belleza— ni tampoco teológica —como la prueba moral acerca de la existencia de Dios en cuanto fundamento de la conexión de naturaleza y libertad—, sino más bien hermenéutico-crítica, en la que termina por disolverse toda presunta teodicea. El acontecimiento de lo sublime constituirá una ocasión decisiva para adquirir conciencia de la libertad, no desde el *faktum* de la ley moral, sino fundamentalmente desde la experiencia de su acontecer en contraste con las leyes de la naturaleza⁴. Con todo, nos parece que la argumentación kantiana con respecto a esta especie de juicios estéticos de reflexión apuntará igualmente a su utilidad como justificación innegable de que la defensa de la ley moral como *faktum* de la razón práctica no ha sido un fracaso⁵. Si la libertad resultaba —a decir de la segunda *Crítica*— la clave de bóveda (*Schlußstein*) del sistema de la entera razón, que permitía contemplar la arquitectura total de su

¹ Empleamos este término en la acepción defendida por J.-F. Lyotard, en *Le différend*, obra en la que el estudio acerca de este conflicto representativo de un pensamiento posmoderno se detiene con especial interés en la solución kantiana a los conflictos entre facultades y legislaciones como el de la tercera antinomia.

² Vd. D. Lories, *op. cit.*, p. 501.

³ Acerca del orden, ya sea analítico o sintético, que podrán guardar las Ideas de la razón según la obra crítica, del que observamos una *re-petición* en la descripción del juicio sublime, puede acudir a *KrV*, B XX y XXIX-XXXII; A 336/B 393-A 338/B 395.

⁴ Seguramente parezca atrevido este paso más allá en nuestra lectura de la metafísica en Kant, pero diremos, con D. Janicaud, en la *Presentación* de su recopilación de trabajos sobre la *KU*, Sur la 3^{ème}. *Critique*, p. 9: «Hay que ser sensible a la intrepidez en el espíritu o a la ingeniosidad de la puesta en orden».

⁵ Remitimos por lo que concierne a la relación entre el formalismo moral kantiano y al efecto sublime de la ley moral en el ánimo humano a las observaciones contenidas en el apartado IV.1.2.3 de este mismo trabajo.

doble uso, hubo que introducir en consonancia con esta perspectiva el mirador de la ético-teología en la tercera *Crítica*, y quizás sea igualmente necesario mostrar en el seno de lo sensible, en el ánimo humano, la *disponibilidad* para ese doble camino. Una *naturaleza tosca* (*rohe Natur*), previa a toda elaboración, ya sea teórico-cognoscitiva, técnico-práctica o moral¹, brindará esa posibilidad —cuya experiencia requerirá un mínimo de *sentido común moral*, es decir, de cultivo adecuado de las propias disposiciones a la moralidad— de pensar las condiciones ontológicas necesarias para que lo inteligible pueda abrirse paso en el mundo sensible, en lo que supondrá una tematización de la libertad desde el seno mismo de la sensibilidad. Lejos de lo que esta atrevida afirmación podría dar a pensar en un primer momento, no habrá mayor rechazo del misticismo en el pensamiento kantiano que la experiencia de lo sublime, de suerte que el intercambio de papeles verificado entre lo sensible y lo inteligible manifestará en su mayor grado de *materialidad* un principio suprasensible como la *libertad*². Esta manifestación *material* de la

¹ Remitimos en este punto a las siguientes observaciones de J.M. Navarro Cordón sobre esta necesaria *epokhé* de la mirada sobre la naturaleza, de modo que se la pueda observar en tanto que *rohe Natur*, una determinación de la misma acerca de la que se tuvo ocasión de discutir largamente en el seminario bianual de doctorado *Metafísica de la libertad*, que durante los años 1997-8 el Prof. Navarro impartió en la Facultad de Filosofía de la U.C.M., vd. *Kant: sendas de la libertad*, pp. 22-3: «Pero es menester aún señalar una acepción o respecto del mundo (mejor decir ahora “naturaleza”) que es en verdad, nos parece, la matriz y relación originaria en que y como hay “hombre en el mundo”. Nos referimos a esa acepción de naturaleza considerada en la *Crítica del Juicio* y que se muestra como mero aparecer y darse (*geben*) ante el hombre en ese su ser capaz de estar abierto para recibir (*Empfänglichkeit*) y acoger (*Annehmen*) que es el sentimiento puro y la reflexión. Porque en esta Naturaleza, en la simplicidad (*Einfalt*) de su darse, no se toma en consideración, ni se presta atención a, ninguna cosa de la naturaleza (pues el concepto de tal cosa comporta ya un fin determinado), ni tampoco a producto alguno del arte o la técnica (ya que un fin humano determina su forma), Kant llama a tal naturaleza *rohe Natur*, naturaleza salvaje o en bruto, sin elaborar (*KuK*, V, 252-3), “Elaboración” que se ejerce de diverso modo: bien sea el trabajo teórico-discursivo del concepto, y bastará para apreciar el sentido y alcance de ello con reparar en el primer paso (que en realidad es ya un resultado) de la *KrV* en su Introducción: “experiencia es sin duda el primer producto que produce (*hervorbringt*) el entendimiento en cuanto que elabora y conforma (*bearbeitet*) la materia bruta de las impresiones sensibles” (*KrV*, A 1). Bien sea la acción técnico-práctica (*KuK*, V, 172); bien sea la *poiesis* artística en la obra de arte, bien sea, en fin, la producción (*Hervorbringung*) y la efectuación de un mundo según la ley moral. Pues bien, Naturaleza que en la simplicidad de su darse a ver tampoco comporta atractivo alguno (que interese), ni ocasiona en el “sujeto”, por algún peligro real, emoción alguna que venga a turbar su mero mostrarse. Tal naturaleza tendría su “pendant” en un hombre que cabría considerar también como “hombre salvaje” (*KuK*, V, 265). La condición “salvaje” de la naturaleza y del hombre no mientan tanto una situación empírica e histórica, cuanto una disposición transcendental del hombre en su habérselas con lo que hay (es *gibt*). Un habérselas en el que la naturaleza aparece a y para el hombre antes de que se constituya y devenga un mundo natural-objetivo, un mundo técnico y un mundo moral. Estructura previa (una decisiva *Vor-Struktur* a la par necesaria y presupuesta de todo logos; *KuK*, V, 239) que, en el análisis que de ella hace la *Crítica del Juicio* estético, pondrá al descubierto en su originaria co-pertenencia la Naturaleza en su aparición y el ánimo (*Gemüt*) en un estado de sus facultades representativas en que tiene lugar y crece el sentimiento de la libertad. En ese espacio de juego la Naturaleza en nosotros, seres sensibles-racionales, y la naturaleza fuera de nosotros, hacen signos hacia y a favor de la libertad».

² Remitimos al respecto a las excelentes observaciones de A.-M. Roviello, *Raison et imagination dans le jugement pratique* —ponencia presentada en el 7º *Kant Intern.-Kongress*, cuyas actas incluimos en bibliografía—, vd. p. 753: «Lo sublime en la naturaleza despierta la “memoria transcendental” de la imaginación, que remite a la imaginación como simple facultad de la sensibilidad a su dimensión transcendental; en su aspiración imposible hacia la Idea racional que, como tal, escapa a su poder, la imaginación es a la vez humillada y sublimada. A instancias de la libertad práctica, lo sublime auténtico no puede estar contenido en ninguna forma sensible, pero es por tanto en el seno mismo de la sensibilidad donde se reaviva la Idea de razón [...] Kant reconoce que en tanto que facultad de presentación de lo que está ausente, la imaginación, realizando los límites del ejercicio real de ese poder, experimenta como su destinación fundamental la transgresión de esos límites en el esfuerzo de “presentar” la Idea de razón, es decir, en la perspectiva exorbitante de proporcionar un esquema para lo suprasensible. La impotencia de la imaginación, que consiste en la imposibilidad principal para ella de producir un esquema para las Ideas racionales, o más bien para “tratar la naturaleza como un esquema para éstas”, no se revela más que en el

libertad acontecerá dejando a un lado la admisión problemática de lo inteligible desde el uso posible de una virtualidad transcendental de sentido de los conceptos del entendimiento, a saber, mediante la imposible realización de una *síntesis speciosa*, que se traducirá objetivamente en una nada, por lo que la llamaremos *síntesis imposible de la nada*, en la medida en que suponga una pretensión de hacer experiencia objetiva —y así necesariamente sintética— del espacio y el tiempo puros, en el fondo *intuiciones vacías sin un objeto*, la figura de la nada correspondiente a los *entia imaginaria*¹. Si bien el juicio de gusto poseerá una correspondencia objetiva que hará necesaria su deducción, todo el *Juicio estético* se moverá por el cauce de una fenomenología de la nada que habilita la reflexión, de modo que, en primer lugar, se presente la ganancia de un modo de contemplar los objetos en el que repararemos en su *modo de ser* o *hechura* (*Beschaffenheit*). Ahora lo sublime, cuyo juicio ya no posee ninguna contrapartida objetiva, en la medida en que únicamente revierte sobre el ánimo, manifestando la presencia en éste de una disposición para la moralidad —lo que requerirá al mismo tiempo una cierta cultura moral—, expondrá un respecto de la imaginación en el que nos parece que esta facultad —aquella que constituía propiamente la realidad de lo que hay a lo largo del proceso de establecimiento de las condiciones de la objetividad—, se convierte, por así decirlo, en la portadora de un modo de consideración que ya no podemos tildar de objetual, sino más bien de condición de posibilidad de que los objetos puedan aparecer ante nosotros como tales. En este sentido, en su trabajo sublime la imaginación manifestará la vertiente más oculta de la embrollada técnica del esquematismo, a saber, aquel procedimiento de determinación transcendental del tiempo mediante el que se sensibilizan (*versinnlichen*) los conceptos del entendimiento, habilitando su aplicación (*Anwendung*) a los objetos de los sentidos en general. Si ese capítulo de la *analítica de los principios* señalaba uno de los puntos centrales para la comprensión de los límites de nuestro entendimiento discursivo, nos parece que el trazo en profundidad apuntado por la *analítica de lo sublime* se acercará de un modo significativo a la zona en la que se forja nuestro conocimiento finito, en la que recibe en propiedad la impronta de la finitud. De ahí que vaya abriéndose paso la propuesta de considerar a la imaginación, que humillada y sacrificada experimenta el límite de lo que puede, como la auténtica facultad kantiana de la *Diferencia ontológica*². La *Crítica del Juicio* suministra, cuando

impulso que la empuja a producir un tal esquema. Si lo sublime es a la vez atrayente y rechazable es que en él ella descubre la imposible posibilidad de su transcendencia».

¹ E. Escoubas —en *Imago mundi*— ha señalado cómo la imaginación sometida a la experiencia sublime remite al único miembro de la tabla de la nada que procede afirmativamente, a saber, el *ens imaginarium*, en tanto que en éste encontraríamos la oportunidad de afirmar la forma del objeto, en ausencia de éste; por su parte, J. Rogocinsky —en *Le don du monde* en *Du sublime*, pp. 203-210— apunta al estudio de que la *finalidad sin fin* de la forma bella, lo sublime y el organismo pudieran convertirse en el discurso kantiano en las encarnaciones en la infinitud de la forma infinita en la finitud, esquematizando así la síntesis “autónoma” de la intuición que Heidegger denominó *syndosis* —*vd. G.A.*, 25, §9—; *cfr.* lo apuntado por Kant acerca de la *sinopsis*, *vd. KrV*, § 14, A 94-5.

² El lector de este trabajo podrá apreciar en esta conclusión los frutos de la interpretación heideggeriana que ha determinado en buena parte nuestra propuesta de lectura de la cuestión de la libertad en la obra crítica kantiana, en el sentido de que compartimos con aquella la creencia de que en la imaginación se gesta lo *transcendental* en su sentido más esencial y la posibilidad de determinar al objeto en su objetualidad. Nos pareció que, en un trabajo de las características del nuestro, debíamos proceder sin embargo a un nuevo corte en profundidad de esta facultad de la *transcendentalidad* —lo cual permiten únicamente las consideraciones de la imaginación con ocasión de lo sublime, de modo que la estructura de respetos de la libertad estudiados en la interpretación heideggeriana debía ampliarse necesariamente, reconocer una nueva apertura—, que, a su vez, nos parece que traerá importantes consecuencias en relación a la solución del problema de la metafísica en el pensamiento kantiano. En este sentido, esta tesis doctoral no presenta una deuda únicamente con el pensamiento heideggeriano, sino igualmente con aquellos autores como O. Chédin, E. Escoubas, Ph. Lacoue-Labarthe, F. Proust, J. Rogocinsky, que sin duda alguna han avanzado

menos, algunos índices de esta novedosa y sorprendente identidad de la facultad de las imágenes. En primer lugar, podemos aproximarnos a la que seguramente sea la manifestación más originaria de la Naturaleza en el discurso crítico kantiano, a saber, a la *naturaleza tosca* (*rohe Natur*)¹, en el respecto más salvaje de la misma, cuando no puede afirmarse que se encuentre determinada por algún fin, pues no interesará su *qué* (*was*), sino más bien un aparecer (*Scheinen*) de la misma manera que ya no podrá reconocerse como objetual —pues el conocimiento de un objeto, ya sea de la razón teórica o de la razón práctica, requiere todo un trabajo de elaboración previo, del que aquí se ha realizado ya abstracción—. En segundo lugar, el esfuerzo de la imaginación que representa lo sublime exige contemplar las cosas *tal y como se la ve*, desprendiéndose de toda pre-comprensión teórica y práctica, aislando —como ya se llevó a cabo con respecto al *placer puro*— el respecto de las mismas que revela la mera *apariencia visual* (*Augenschein*)², de suerte que el cielo estrellado (*der bestirnte Himmel*) no aparezca como una cosa más entre las cosas, a saber, como un ente más, sino justamente como aquello que lo contiene todo (*das alles befaßt*), por lo cual ya no podrá estar contenido en nada. Desde esa lectura de su puro aparecer (*erscheinen*) la bóveda del cielo —una de las dos cosas que llenan el ánimo de admiración y respeto— pasará a desempeñar la función de aquella condición transcendental que rige en todo reunir, en todo unificar, y así en el aparecer de lo que aparece³, de suerte que muestre resistencia ella misma, su representación, a la realización de su síntesis, a cuyo esfuerzo unificador vence, humilla y obliga a desistir, desencubriendo, tras la desaparición del *conatus* de someter las cosas y su experiencia a la mediación imaginica, la infraestructura estética necesaria para *otro modo* de relacionarse con las cosas, justamente el que anuncia la por ello encumbrada ley de los judíos:

«Quizás no hay lugar más sublime en el libro de la ley de los judíos que el mandato: No debes hacerte ninguna imagen, ni siquiera una alegoría, ni de lo que hay en el cielo, ni de lo que hay en la tierra, etc.. Solamente este mandato puede explicar el entusiasmo que el pueblo judío sintió en su época civilizada por su religión, cuando se comparaba con otros pueblos, o con aquel orgullo que inspira el mahometismo»⁴.

Así asistiremos, por primera vez en el camino trazado por este trabajo, al beneficio que una imaginación que aprende a contemplar sin exigencia de imágenes —como en la belleza mostraba su capacidad de esquematizar sin concepto— reporta al arraigo de una disposición

notablemente en un estudio de la *imaginación transcendental* en tanto que facultad kantiana de la *diferencia ontológica*.

¹ Vd. KU, §26, A 87/B 88.

² Vd. *op. cit.*, §29, *Allg. Anm.*, A 117/B 119.

³ Algo así como la función, por lo tanto, que compete a la *afinidad de la multiplicidad* en KrV, A 113: «El fundamento de la posibilidad de la asociación de la multiplicidad, en la medida en que reside en el objeto, se denomina la afinidad de la multiplicidad. Por lo tanto, yo pregunto cómo os hacéis concebible la universal afinidad de los fenómenos (por medio de la cual tienen que encontrarse bajo leyes constantes y a la cual tienen que sujetarse)?». Por otro lado, la explicación kantiana de cómo se *hace texto* un texto introduce una nueva manera, en clave estética, de reunión de una multiplicidad, que encontramos en la *manera* (*modus aestheticus*) de exponer los pensamientos de acuerdo con el criterio del sentimiento de la unidad en la presentación, modo de unidad opuesto al *método* (*modus logicus*), que responde a principios determinados; vd. KU, §49, A 199/B 201; *cfr. op. cit.*, §60, A 257/B 261.

⁴ Vd. KU, §29, *Allg. Anm.*, A 123/B 124-5: «Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt».

moral en el ánimo humano. En efecto, el freno impuesto al impulso (*Schwung*) entusiasta de una imaginación ilimitada (*unbegrenzt*) y desmesurada (*zügellos*) —el mismo peligro que podía darse en el lenguaje del genio—, por un lado, ratificará la capacidad humana para comprender y atender a la apelación de una instancia an-estética que es la Idea de moralidad y la ley práctica, por el otro, traerá a colación la virtualidad de la imaginación en su respecto transcendental de señalar, desde una *exposición negativa* (*negative Darstellung*), lo insondable de la Idea de libertad (*die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit*), inaugurando así un nuevo modo de *dar noticia* (*An-zeigen*) de lo suprasensible que supone una confirmación de la representada por el *faktum* de la razón¹. La facultad de las imágenes constituirá así el auténtico corazón del ánimo en su reconocimiento de la incomunicabilidad entre la voz —con la que la razón comunica los mensajes de la libertad— y la exposición inevitablemente estética de los conceptos del entendimiento —función desempeñada por la imaginación en su participación en una doctrina transcendental del Juicio—, es decir, entre intuición y concepto, así como entre razón y entendimiento. De ahí que no sea extraño que la narración de la experiencia de su libertad y del alcance de su propio límite no pueda dejar de despertar un elevado interés en la Razón humana, pues no en vano allí se pondrá en juego el único discurso posible —en el fondo ficcional y poético— acerca de una fenomenología de nuestra finitud, de la desnudez del ánimo ante el insondable impulso de las Ideas morales.

Precisamente en su virtualidad de *dar algo a ver* —lo que la confirma como facultad gestadora de la transcendencia—, la imaginación en sí no suministra *nada que ver*, como bien se ocupan de señalar los ejemplos concernientes a lo sublime que estamos recorriendo. Retomando la enumeración de aquellas notas que caracterizan la nueva densidad ontológica de la imaginación, una vez realizada la reducción de las imágenes, la imaginación, la facultad de los pliegues (*Falten*) con que lo múltiple (*Mannig-faltigkeit*) de la sensibilidad queda determinado y reconocido como esto y lo otro, tiene a bien presentarse —en una significativa semejanza con la naturaleza suprasensible que procura en nosotros la moralidad— en su *simplicidad* (*Ein-falt*)² —lo que vendrá a ser el *estilo de lo sublime*—, una presentación que dará a ver, en la medida en que rehuya constantemente su propia exposición. En efecto, lo sublime y la presentación epagógica de aquello, que aun estando implicado en toda mostración, no se muestra nunca él mismo, proporciona en la *forma simple*, bajo el aspecto del *pliegue único*, una suerte de presentación negativa de la infinitud, de la insondabilidad e inconcebibilidad de lo suprasensible, de modo que nos parece encontrar en el descubrimiento de esta nueva delgada estructura —como lo era la *finalidad sin fin*— la base para un modelo de tránsito de lo sensible a lo suprasensible, de reconocimiento de la huella causal que la libertad deja entre los fenómenos, digno de nuestra atención, al menos por lo que tiene de alternativo y complementario, al mismo tiempo, con respecto al majestuoso aspecto de la propuesta ético-teológica. De la mano de los tres ejemplos mentados podemos recoger de un modo unitario la función transcendental de la imaginación que

¹ Vd. KU, §29, *Allg. Anm.*, A 114/B 115-6: «Puede describirse así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza) cuya representación determina el ánimo a pensar la inalcanzabilidad de la naturaleza como exposición de Ideas. Tomadas literalmente y consideradas lógicamente, no pueden las Ideas ser expuestas. Pero cuando nosotros ampliamos nuestra facultad de representación empírica (matemática o dinámica) para la intuición de la naturaleza, viene inevitablemente, además, la razón, como facultad de la independencia de la absoluta totalidad, y produce el esfuerzo del ánimo, aunque éste sea vano, para hacer la representación de los sentidos adecuada con aquélla. Ese esfuerzo mismo y el sentimiento de la inalcanzabilidad de la Idea por medio de la imaginación, es una exposición de la finalidad subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para la determinación suprasensible del mismo, y nos obliga a pensar subjetivamente la naturaleza misma en su totalidad, como exposición de algo suprasensible, sin poder realizar objetivamente esa exposición».

² Vd. KU, §29, *Allg. Anm.*, A 124/B 126.

más va a interesar a la *Crítica del Juicio*, a saber como facultad de la combinación (*Verbindung*), en la que deben distinguirse los momentos simultáneos de la *aprehensión* (*Auffassung*) y de la *comprehensión estética* (*Zusammenfassung*)¹. Sobre la base de esta distinción de respectos en la imaginación, el discurso kantiano mostrara cómo ésta, en la combinación de un *quantum*², encuentra un *maximum* tras el fracaso de llevar a término una síntesis de una medida especialmente grande. De esa manera, nos parece que la facultad de las imágenes muestra, da a ver, su fondo esencial in-imaginable, su esencia vinculante en la manera de un *reunir* y *unificar*, mediante la que lleva el *logos* determinante a lo sensible, que tendrá lugar, más que como la subsunción bajo lo Uno, como la sincronía del *zusammen*, del *in-simul* —lo que marca el límite entre su experiencia en lo sublime y su presentación en tanto que facultad de la *síntesis speciosa*—, en cuyo oscilar entre el vincular (*Ver-bindung*) y el desprendimiento del vínculo (*Ent-bindung*) nos detuvimos de la mano del *libre juego*³. La producción de un máximo de la *comprehensión estética* por parte de la imaginación le impedirá asimismo realizar algo así como una *reproducción* (*Wiedergabe*), desde el momento en que se interrumpirá inevitablemente la acción de traer a la luz la progresiva conexión de diferentes miembros de una serie. El análisis reflexivo intentará aislar precisamente aquello de la acción sintética que nunca podrá devenir imagen —justo porque se encuentra dirigiendo y posibilitando la realización de toda síntesis, de toda imagen—, lo inimaginable y así lo heterogéneo con respecto a cualquier posible compañía serial, acerca de lo cual podían encontrarse señalables menciones a lo largo de la deducción transcendental de las categorías⁴. Las observaciones kantianas acerca del espectáculo bello avanzaban por un camino fenomenológico bien semejante, en la medida en que la variedad, el contraste, aquellas notas de las figuras y los juegos entre las formas bellas que resistían a la unificación sintética, eran las que más favorecían la particular presencia de la belleza libre. Por otro lado, debe repararse en que el aislamiento del momento de *comprehensión* de la imaginación requerirá que el espectador se encuentre en la quietud que proporciona el encontrarse seguro y a buen resguardo de los peligros físicos que conlleva un espectáculo sublime. Como ocurría con el movimiento objetivo de *descripción* (*Beschreibung*) y *progreso* (*Progressus*) por el que la imaginación mide un determinado espacio —ejemplo que encontramos expuesto en los §24 de la

¹ Vd. KU, §26, A 86/B 87.

² La distinción kantiana entre el *quantum* y la *quantitas* nos conduciría a la definición del espacio como una *magnitud infinita dada* y a la constitución de unos principios del entendimiento puro que se denominarán *axiomas de la intuición*, de acuerdo con los cuales toda intuición habrá de ser una *magnitud extensiva*, de suerte que el *quantum* se ponga del lado de las condiciones de posibilidad de la intuición en el espacio y en el tiempo —por lo tanto, él mismo resistente a la aplicación de una síntesis—, mientras que cada *quantitas* —el tanto de un Uno tomado repetidas veces, según la explicación proporcionada por Heidegger— designará la medición que habilita precisamente el primero. Una explicación especialmente clara y profunda de este par de conceptos decisivos en la constitución kantiana de la objetividad la encontramos en M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, B. II. 6 d), pp. 151-160.

³ Vd. KU, §15, A 45/B 45-6.

⁴ Así, en los preámbulos de la realización efectiva de la prueba transcendental en la que habrá de quedar demostrada la validez objetiva de las categorías, Kant señalará la dificultad que encierra esta deducción, en relación con la relativamente fácil demostración de que todos los fenómenos tendrán que darse mediante (*durch*) las intuiciones puras del espacio y del tiempo. Mientras que todo objeto que podamos conocer —el fenómeno— tendrá que aparecer necesariamente bajo las formas de la intuición, cabría, pues, la hipótesis de que estuviera constituido de manera que el entendimiento no fuera capaz de determinarlos, de suerte que todo se hallara en una confusión tal que nada sintetizable —por la imaginación transcendental, bajo la guía del entendimiento— pudiera ofrecérsenos; vd. *KrV*, A 90-1/B 123; cfr. la hipótesis de un mundo donde fuera imposible la realización de una *síntesis de la reproducción en la imaginación* en *op. cit.*, A 100-101, que en caso de demostrarse como verdadera impediría que la facultad de la exposición (*Darstellung*) pudiera desplegar su capacidad, embozándola en el fondo del ánimo.

Crítica de la razón pura y §27 de la *Crítica del Juicio*—, interesará a un estudio crítico acerca de lo sublime los efectos que ciertos proyectos y fracasos sintéticos puedan descubrirse en el interior del ánimo. Por ello mismo no podrá analizarse el efecto sublime de ciertas manifestaciones de la naturaleza, así como la *entre-visión* de la *diferencia ontológica* que proporciona en una unidad de lo familiar y lo siniestro —por lo que el ánimo siente una atracción y un rechazo oscilantes con respecto al objeto o la representación en cuestión—, más que en un estado en el que nuestra seguridad (*Sicherheit*) se encuentre garantizada¹. Si en lo bello asistimos al asombro por la forma, por el acontecimiento de que *haya* forma, parece que en lo sublime el interés kantiano por llegar hasta el fondo en el conocimiento de la imaginación y su potencia generadora se destila como un asombro ante la potencia magnífica de las magnitudes y de las fuerzas, que inquietan y abisman a una imaginación que, antes de desaparecer de escena, impulsa un trabajo de revisión de las condiciones de la síntesis transcendental de la imaginación, y así de las condiciones de dar sentido a lo que hay². Habrá que retener, pues, aquel momento de la fenomenicidad de la naturaleza que preceda a todo reconocimiento de los fenómenos como esto o lo otro, con anterioridad a cualquier orientación objetiva de nuestras representaciones y a todo encuentro sintético de intuiciones y conceptos, estado que coincidirá inevitablemente con el *pasado transcendental* de la imaginación que promete una renovación y ensanchamiento de nuestra relación con las cosas del mundo, precisamente el estado de ánimo (*Gemütszustand*) y modo de pensar (*Denkungsart*) que nos interesarán propiamente en una lectura de lo sublime —los cuales, lejos de poder encerrarse en forma alguna, remitirán a Ideas de la razón—.

No nos ocuparemos, por lo tanto, de nada exterior al ánimo, pues se trata de algo que carece de las condiciones mínimas para tomar un aspecto objetivo, y más bien los espectáculos que despiertan el sentimiento de lo sublime proporcionan sólo la ocasión para percibir el acontecer de una revolución en el ánimo humano. El enjuiciamiento de lo sublime estará además relacionado con lo contrario a finalidad, con lo inapropiado para nuestra facultad de exposición e incluso con lo que resulta violento para la imaginación³. En efecto, hemos visto cómo su eclosión requería una deconstrucción de nuestro modo de proceder a la síntesis, que generará miedo (*Furcht*), antes de proporcionar una satisfacción que se fortalezca a sí misma⁴, y desde donde podía ganarse una nueva perspectiva sobre la imaginación, que aparecía así como la facultad de la *diferencia ontológica*⁵. En el encuentro con ciertos objetos y acontecimientos majestuosos, el

¹ R. Bodei, en su trabajo *Tenerezza per le cose del mondo: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel* —en V. Verra (ed.), *Hegel, interprete di Kant*, pp. 181-205, incluido en nuestra bibliografía— realiza una breve revisión histórica de la larga tradición que enlaza la contemplación y admiración de desmesurados acontecimientos, naturales o no, sin que éstos tengan efectos sobre nosotros, con la experiencia de una suerte de placer negativo, tradición que nos remontaría a Lucrecio, *vd. De rerum natura*, II, 1-13, texto curiosamente citado por Kant en su *prag. Anthropol.*, §66, BA 182; *cfr.* Pascal, *Pensamientos*, n° 451, en el que encontramos igualmente la imagen de la paradójica presencia de lo grande en lo pequeño, como metáfora del pensar; *cfr.* Schiller, *Wallensteins Tod*, II, 2, pp. 787-792; *cfr.* los comentarios de H. Blumenberg acerca del carácter de metáfora existencial de la imagen del naufragio observado desde un lugar seguro y el impulso que esa distancia produce en el pensamiento, *Schiffbruch und Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

² Remitimos en este punto a la lectura de J.-L. Nancy acerca del imposible darse, de la imposible captación de esa posibilidad extrema de la imaginación para la que no hay lengua a disposición, en cuanto *ofrenda*, *vd. L'offrande sublime*, p. 55: «Lo bello es lo propio de tal o cual imagen, el placer de su (re)presentación. Lo sublime es lo que hay de la imagen, por lo tanto, del límite, en el cual se hace sentir la ilimitación»; *cfr.* J. de Gramont, *op. cit.*, pp. 91-2.

³ *Vd. KU*, §23, A 75/B 76.

⁴ Acerca de la anterioridad fenomenológica de lo sublime con respecto a lo bello *vd.* E. Escoubas, *op. cit.*, p. 39 y F. Proust, *op. cit.*, p. 158.

⁵ *Vd.* E. Escoubas, *op. cit.*, pp. 43-6.

espectador experimenta el sentimiento de impotencia (*Ohnmacht*) de su imaginación para presentar la Idea del todo, de modo que la facultad de las imágenes alcance el máximo de lo que su comprensión puede y termine abismándose en sí misma. La experiencia que la imaginación sufre en virtud del choque que supone la entrada del peregrino por primera vez en la iglesia de San Pedro de Roma o la primera mirada lanzada por el viajero a las pirámides de Egipto no se repetirá jamás¹, y el recuerdo de las mismas puede identificarse con el estupor (*Bestürzung*) o con la especie de perplejidad (*Verlegenheit*) sentido la primera vez en que se alcanzó fugazmente una impresión originaria de ellas. Entonces no contábamos aún con una determinación intuitiva de sus dimensiones, sino que apresábamos apenas el instante frágil de una conciencia al borde del entusiasmo, pero de la que sabíamos que seguramente con el paso del tiempo dejaría paso al reconocimiento de lo bello. En la fugacidad de ese instante haremos experiencia de algo así como la franquía (*Offenheit*) de lo que hay², a saber, la condición suprema que brinda la manifestación de las cosas, como objetos y formas bellas, a la que tendremos acceso únicamente a raíz de una radicalidad fenomenológica, pues, que no puede sino forzar al máximo nuestras facultades de conocer, y generar importantes consecuencias en el conocimiento de ciertas infraestructuras sensibles de nuestro ánimo.

- I) *Pensar la libertad en su matriz estética: la imposible síntesis de la nada como hilo conductor de la manifestación de la imaginación como facultad tematizadora de la diferencia ontológica en sentido kantiano.*

Recogemos ahora el testigo de lo que anunciamos al principio de este apartado conclusivo de nuestro trabajo, a saber, la tarea de partir del estudio del lugar que la imaginación detenta en la ontología kantiana, en tanto que auténtico corazón de constitución de la objetividad, con el fin de averiguar si alberga realmente una virtualidad, oculta para el Juicio determinante, para transitar de lo sensible a lo inteligible. A este respecto especialmente la primera versión de la deducción trascendental de las categorías evidenció cómo la imaginación llevaba toda la carga de la demostración de la unidad de sensibilidad y entendimiento, de intuición y concepto en la síntesis veritativa, debiendo mediar así entre la *sinopsis* de la sensibilidad y la unidad de la apercepción originaria, proporcionando «*cohesión esencial y estructural*»³ al conocimiento. Incluso podemos afirmar que, a pesar de su sometimiento a la guía y determinación de la *síntesis intelectual* en la segunda versión de la prueba, la imaginación, en cuanto facultad donde se forjan los esquemas

¹ Vd. KU, §26, A 86/B 87-A 87/B 88.

² E. Escoubas concebirá a lo bello y lo sublime como las dos modalidades posibles de enfrentarse el ánimo y el sentimiento a la *Offenheit* —vd. *op. cit.*, p. 65—; en la misma línea J. de Gramont considera que, si el ánimo no se detiene en la forma manifestada en la apertura del ser, sino más bien en la apertura misma, se producirá inevitablemente la experiencia de lo sublime, *cfr. op. cit.*, p. 101, nota 1.

³ Vd. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, §14, p. 62; *cfr. KrV*, §10, A 78/B 103: «*La síntesis en general es, como veremos próximamente, el mero efecto de la imaginación, de una función ciega, aunque indispensable, del alma* [como es bien conocido: Kant modificará significativamente en su ejemplar de mano “del alma” por “del entendimiento”], *sin la que no tendríamos en absoluto conocimiento, pero de la que somos raramente conscientes alguna vez*»; *cfr. loc. cit.*, A 78-9/B 104: «*Lo primero, que tiene que sernos dado para el conocimiento de todos los objetos a priori es la multiplicidad de la intuición pura; la síntesis de esta multiplicidad mediante la imaginación es lo segundo, pero no da aún conocimiento alguno. Los conceptos, que dan unidad a esta síntesis pura, y consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, constituyen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presente y descansan en el entendimiento*»; *cfr.* §14, A 94-5, donde encontramos un recuento parecido de los tres requisitos del conocimiento, si bien bastante más cercano al discurso de la triple síntesis defendido en la primera versión de la deducción trascendental.

del entendimiento puro, seguirá desempeñando una función determinante en el reconocimiento de los objetos en tanto que tales, que nos permitirá denominarla *facultad de la realidad de lo real*:

«Tenemos, por lo tanto, una imaginación pura, como una facultad fundamental del alma humana, que se encuentra a la base de todo el conocimiento *a priori*. Por medio de ella llevamos a combinación, por un lado, a la multiplicidad de la intuición, y, por otro, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse por medio de esa función transcendental de la imaginación, puesto que, en caso contrario, dichos extremos suministrarán fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna»¹.

En la medida en que constituye *a priori* la representación del venir al encuentro todo fenómeno en cuanto objeto, la imaginación detendrá una posición privilegiada con respecto a la determinación temporal de lo que hay en tanto que objeto cognoscible —lo que ratifican los esquemas transcendentales—, la cual quedará embozada por un discurso más preocupado por mostrar el entretejimiento coherente de las diferentes fuentes de conocimiento y la unidad indisoluble de entendimiento y sensibilidad. Quizás habrá que acudir a una decisiva observación general, antepuesta a la exposición de la triple síntesis, con el propósito de aislar la relación esencial entre imaginación y tiempo que saldrá a relucir especialmente de la mano del capítulo del esquematismo:

«Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido *a priori* que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del ánimo, al sentido interno, y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados»².

Una esencial ligazón deberá vincular a la imaginación y la determinación transcendental del tiempo, de manera que, si bien una nueva versión de la deducción transcendental de las categorías remitirá la riqueza ontológica, antes preferentemente atribuida a la imaginación, a la facultad del entendimiento y a la unidad sintética de apercepción, en cuanto que principio más elevado de todo uso del entendimiento e incluso de toda lógica, no podrá negarse que las síntesis speciosas de la imaginación transcendental —de las que son un buen ejemplo los esquemas— son las que habilitan la sensibilización (*Versinnlichung*) de los conceptos puros del entendimiento, y, por lo tanto, la aplicación de los mismos. El esquematismo no dejará de representar en la primera *Crítica* aquel capítulo más fértil acerca del trabajo ontológico del que es capaz la imaginación, en tanto que aquella facultad que mejor podrá determinar la *imagen temporal* que habrá de caracterizar a todos los objetos en cuanto tales, tal y como anuncia el pasaje arriba citado. De la

¹ Vd. *KrV*, A 124-5: «Wie haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis *a priori* zum Grunde liegt. Vermittelt deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden».

² Vd. *op. cit.*, A 98-9: «Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt sein, sie mögen *a priori*, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein: so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen»; cfr. Heidegger, *Kant y el problema...*, §17, pp. 71-8 y toda la parte III, *La fundamentación de la metafísica en su originariedad*, pp. 112-172.

misma manera, nos parece que esa misma facultad, que nos hace reconocer en el tiempo el hilo conductor de todo significado y de todo conocimiento, será capaz —en un impulso que le es propio tanto como el proceder sintético— de franquear sus propios límites (*Grenzen*) temporales, imposibilitando así su propia acción característica, a saber, la *síntesis temporal*, y exponiendo una suerte de experiencia imposible, que precisamente en la negación de la *descripción* y el *progreso temporal* que le son característicos, en lo que niega, tiene mucho que ofrecer. Por ello mismo, pretendemos explorar una nueva relación entre razón e imaginación, entre «*lo oscuro y lo extraño de la imaginación transcendental*» y «*la intensa claridad de la razón pura*», desde el hilo conductor de estirpe heideggeriana que nos permite sospechar que el tratamiento de la imaginación en la *Crítica del Juicio* alberga una referencia explícita a la fundamentación de la metafísica, de manera que un planteamiento de su relación a la luz de las consideraciones kantianas acerca de lo sublime no venga a embozar nuevamente «*la esencia originaria de la imaginación, entrevista por un instante*»¹. La lectura heideggeriana acerca de la fundamentación kantiana de la metafísica localiza en la primera versión de la deducción transcendental de las categorías las condiciones del discurso necesarias para tematizar una relación más originaria entre *imaginación* y *tiempo*, si bien, en el fondo, las decisiones de la filosofía transcendental habrían impedido una comprensión aún más originaria de la temporalidad que la que indica el tiempo objetivo de los fenómenos. Precisamente en este punto de llegada de la hermenéutica heideggeriana hemos pretendido nosotros introducir nuestras consideraciones acerca de la imaginación transcendental en la experiencia sublime, donde nos parece advertir el fenómeno de una suerte de *diferendo* entre facultad de las imágenes y tiempo, que sirve de magnífico prolegómeno para el descubrimiento encarnado y carnal de una disposición del ánimo para la moralidad. Quizás podamos clarificar algo más acerca de la línea de fuga hacia lo suprasensible que lo sublime presenta en el seno de la imaginación si atendemos a la necesaria revisión que, de un modo totalmente implícito, esta facultad solicita de las condiciones en que se nos dan los fenómenos, establecidas en la *Estética transcendental* de la primera *Crítica*². Según aprendimos de este discurso crítico acerca de las condiciones de la sensibilidad, todas las intuiciones se

¹ Vd. Heidegger, *Kant und das Problem...*, §31, p. 146.

² Esta es la tesis principal de buena parte de una investigación, que creemos poder denominar sin demasiados problemas, post-heideggeriana, según la cual una *Crítica del Juicio estético* retornará y reflexionará sobre las condiciones del darse de todo objeto expuestas en la *estética transcendental* de la *KU*. En este grupo de investigadores encontramos a F. Proust, que en su *op. cit.* afirma que en la *Crítica del Juicio*, Kant «*elabora una nueva Estética transcendental, una Estética de las formas a priori de la sensibilidad histórica, una Crítica de un pathein no patológico*», p. 17, así como señala el descubrimiento de una *síntesis flotante*, libre y sin regla, en lo bello, que en lo sublime habrá que reconocer más bien como una *síntesis asintética*, p. 25, en la medida en que carece de tiempo para terminar su tarea; vd. *op. cit.*, p. 31: «*La Estética de lo bello reencontrará la verdad de la Estética transcendental: el acontecer en el tiempo o con el tiempo de un aparecer, el tiempo del aparecer o el aparecer del tiempo*». Esta capacidad de la imaginación de *dar el tiempo* será la expresión de su espontaneidad, ante la que —como señaló la lectura heideggeriana— Kant habría retrocedido asustado. Proust considera que, en virtud de ello, la *analítica de lo sublime* no será una *analítica de lo bello*, sino una *estética pura* que bien podría llamarse *patética*, vd. *op. cit.*, p. 33: «*La Crítica es un acceso tendido entre dos Estéticas, entre los dos extremos que son la Estética transcendental (1781) y la analítica de lo sublime (1790). No hay tres Críticas, hay una sola Crítica que, insistiendo cada vez sobre el mismo problema, sobre la Estética o la sensibilidad al tiempo, se ve constreñida a retomarse, a desplazarse y recorrerse*»; cfr. J. de Gramont, *op. cit.*, cap. II, V. *La répétition de l'esthétique*, p. 101: «*Kant es el autor de dos estéticas, que no habrán dejado de designar en el corazón de la vida del ánimo el momento de la afectividad —momento primero, fundamental, el que abre el sujeto a su propia historia, a la experiencia, al pensamiento*»; cfr. E. Escoubas, *op. cit.*, seq. 1, pp. 37-52; cfr. en último término los trabajos de J. Rogocinsky, *Le don du monde* y de Ph. Lacoue-Labarthe, *La vérité sublime*, contenidos ambos en el volumen colectivo citado *Du sublime*, que dan buena cuenta de la fortuna que esta línea de investigación de la obra kantiana posee en nuestros días, así como de las siempre nuevas posibilidades que brinda una lectura detenida y profunda de este pensamiento.

basarían en afecciones, tesis sobre la que vendrá a reflexionar la *analítica de lo sublime* —de suerte que todo fenómeno tenga que presentarse sobre el fondo espacio-temporal de la intuición—, de acuerdo con la cual distinguiremos a los objetos en fenómenos —objeto unificado por una forma temporal— y noumenos —los cuales señalan que el tiempo no puede ser la única forma de inteligibilidad de las cosas—. Una *analítica del entendimiento puro* ha establecido que la forma temporal es la que separa el campo de los fenómenos de un espacio vacío suprasensible, del que, si bien no podemos negarlo sin reprimir con ello la tendencia hacia lo incondicionado inherente a la razón, nada podemos determinar. Quizás el sentimiento de lo sublime, en tanto que despierta una sensibilidad para las Ideas morales de nuestro ánimo, vuelva a iluminar este campo de lo suprasensible, en un proceso fenomenológico en el que el ánimo experimentará un afecto puro hacia la *Offenheit*, con el propósito de extraer —de un modo inevitablemente distinto del trazado por la fundamentación de la legislación práctica de la razón— su respecto positivo en tanto que fondo sobre el que aparece todo ente y dimensión de manifestación de todas las formas posibles. Pero, como no podía ser de otra manera en un proceder epagógico como el kantiano, la condición de posibilidad de la manifestación de las cosas no podrá venir ella misma a mostrarse, a exponerse en la experiencia como un objeto más entre los objetos. Sin embargo, lo peculiar y esencial de lo sublime consistirá en la insistencia con que se enfrenta a este límite de la ontología crítica, no tanto, nos parece, para deconstruir lo que tiene de registro de la finitud del conocimiento humano, sino con el fin de mostrar el marco ontológico, sólo desde el cual puede tener sentido algo así como una experiencia de la huella que la libertad deja a su paso en la naturaleza¹. Las condiciones de la estética transcendental han ido tejiendo una enseñanza de la finitud, que difícilmente podrá ser traicionada, sin dar lugar a insospechadas consecuencias que harán peligrar la constitución finita del conocimiento. Las formas puras de la intuición, de un modo especialmente claro con ocasión de la definición del espacio como una *magnitud infinita dada*, representan un *quantum* sólo desde el cual puede determinarse una *quantitas* dada. En cuanto tales, esas formas, tomadas ellas mismas como objetos, no son *nada*, y se reducen a *intuiciones vacías sin objeto*², lo que constituye una norma esencial cuyo incumplimiento remitirá a malentendidos como los que dan lugar a los conflictos antinómicos matemáticos:

«El espacio es sólo la forma de la intuición externa (intuición formal), no un objeto real susceptible de intuición externa. Con anterioridad a todas las cosas que lo determinan (llenan o limitan), o, más exactamente, que suministran una *intuición empírica* adecuada a su forma, el espacio no es, bajo su denominación de espacio absoluto, sino la simple posibilidad de los fenómenos externos, en la medida en que, o bien existen en sí, o bien pueden añadirse a otros fenómenos dados. Por consiguiente, la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y de espacio vacío). Lo uno no es correlato de la síntesis de lo otro, sino que ambas cosas se hallan unidas en una misma intuición empírica como materia y forma. En cuanto queremos poner uno de los dos factores fuera del otro (el espacio fuera de todos los fenómenos) surgen toda suerte de vacías determinaciones de la intuición externa, pero que no constituyen percepciones posibles. Por ejemplo, el movimiento o el reposo del mundo en el infinito espacio

¹ Este es el uso que nuestro trabajo realiza de la radicalidad fenomenológica presente en la *Crítica del Juicio*, que nos parece plantear el *otro comienzo* de la libertad en el pensamiento kantiano observado en esta obra, a saber, un medio para localizar nuevas posibilidades brindadas por el Criticismo a un pensar de la libertad; cfr. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 103: «Las Ideas de la razón no son ya las únicas que dan sentido a esta vieja palabra de mundo, puesto que es él mismo el que a partir de ahora está a punto de aflorar este padecer fundamental, emoción de aquél, al que más que sorprender tal forma visible ante él, entreve la posibilidad pura de toda forma posible, la dimensión del aparecer de todo fenómeno. Hay —no esta forma, o esta materia, sino espacio, tiempo, y cosas, retenidos aún en ese caos primitivo donde todo puede aparecer».

² Vd. KrV, A 291/B 347.

vacio, lo cual es una determinación de la relación que mundo y espacio guardan entre sí, relación que jamás podemos percibir y que no constituye, consiguientemente, más que el predicado de un mero producto mental»¹.

Sostener proposiciones con presunta validez objetiva acerca del comienzo o no comienzo en el tiempo del mundo o —lo que es el caso del pasaje citado— del carácter infinito o finito del mismo, implica una inevitable transgresión de nuestro modo de ejercer la síntesis sobre los objetos, que en el fondo es el único modo a nuestro alcance para determinarlos cognoscitivamente. Toda determinación del espacio o del tiempo como magnitudes concretas requerirá, así, el ejercicio de la *síntesis speciosa*, mediante la cual la segunda versión de la *deducción transcendental* establece que el entendimiento afecta nuestro *sentido interno* —la imaginación pierde así el estatuto de facultad de la síntesis que la había caracterizado en la primera versión de esa misma prueba—, de suerte que la síntesis empírica se halle sometida a una necesaria limitación o restricción, el darse sucesivo de las condiciones que deberán ser determinadas, a su vez, de acuerdo con el uso distributivo del entendimiento². Los principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro volverán a retomar la estrecha unidad apuntada en la segunda parte de la deducción transcendental entre la determinación categorial y el darse de los fenómenos mediante la intuición, de suerte que los *axiomas de la intuición* vengán a afirmar que todo fenómeno es una *magnitud extensiva*³. Convendrá reparar asimismo en el hecho de que la limitación (*Einschränkung*) sensible de la síntesis empírica, cuya determinación temporal sucesiva impedirá que podamos conocernos más que por medio del sentido interno —lo cual dará lugar a una bien conocida paradoja—, corresponde a algo que Kant llega a denominar, en un

¹ Vd. KrV, A 429/B 457: «Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmten (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine seiner Form gemäße empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existieren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke außer dem anderen setzen (Raum außerhalb allen Erscheinungen) so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander, welcher niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädikat eines bloßen Gedankendinges ist».

² Vd. op. cit., A 416-7/B 444: «[E]n el caso de los fenómenos encontramos una peculiar limitación en el modo según el cual se nos dan las condiciones. En efecto, éstas se nos dan a través de la sucesiva síntesis de la diversidad contenida en la intuición, síntesis que ha de ser completa en su regreso. El que tal completud sea posible en el plano de lo sensible constituye otro problema. De todas formas, la Idea de esta completitud se halla en la razón, sea o no posible ligar a ella conceptos empíricos de modo adecuado»; cfr. op. cit., A 500/B 528-9: «La síntesis empírica y la serie de las condiciones en el fenómeno [...] es, por el contrario, necesariamente sucesiva y sólo se da en cuanto formada por miembros que se siguen unos de otros en el tiempo. Consiguientemente no podemos presuponer en este caso, la totalidad absoluta de la síntesis ni de la serie representada por ella [...]».

³ Vd. op. cit., A 162/B 203-A 163/B 204 y A 165-6/B 206; cfr. op. cit., B 160-1: «El espacio, representado como objeto (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una fusión dentro de una representación intuitiva, de la multiplicidad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la forma de la intuición sólo suministra multiplicidad a la representación, mientras que la intuición formal le proporciona la unidad. Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la estética, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos del espacio y del tiempo. En efecto, es a través de ella (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) como se dan el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones. Por eso pertenece la unidad de esa intuición a priori al espacio y al tiempo, no al concepto del entendimiento».

estudio sobre la reflexión trascendental, *el misterio del origen de nuestra sensibilidad (das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit)*¹, resistente a todo presunto develamiento de su secreto, del misterio que impide —en tanto que nuestro entendimiento es discursivo y no intuitivo— que podamos descubrir nunca del todo el secreto del embrollado arte del esquematismo. Algo podremos avanzar en el acercamiento legítimo a este *misterio* —que una exposición de lo sublime ha de incluir necesariamente—, desde la indicación de que la experiencia de ciertas magnitudes *absolutamente grandes* —cuya *quantitas* parece devolver lo inconmensurable del *quantum*— parece dar lugar a una suerte de línea de fuga de la habitual concordancia entre *imaginación* y *tiempo*, que da ocasión de pensar la violencia inmanente que la imaginación impone al transcurrir temporal, cuando se encuentra ante la tarea de aislar un *Zeitpunkt* no integrable en la serie del tiempo, esto es, no susceptible de ser recorrido, subsumido y unificado. De este modo se evidenciará que el *número*² no es el único cauce para producir tiempo, sino aquél que nos ha acostumbrado a reconocer su serie, su síntesis, de manera que antes de toda determinación numérica deba poder encontrarse un *maximum* de estimación estética, cuyo tiempo in-esquematzable resulte anterior a la síntesis y que sólo se presente como una pura singularidad evenemencial, resistente a la comprensión (*Zusammenfassung*), como la exposición —no reunible en una figura conceptual—, de lo que hay, de lo que irrumpe. Un magnífico estudio acerca del misterio de nuestra sensibilidad nos remite al escrito kantiano *Untersch. Gegenden*, en el que, contra la conocida postura leibniziana, según la cual el espacio y el tiempo serían nada más que el orden de los cuerpos que se hallan en el mismo, se remite la determinación de los cuerpos en el espacio a la presencia de un *espacio pre-extensivo*, que vendría a representar la forma pura de la intuición. Resulta sin duda significativo, y no puede dejar de serlo en esta zona conclusiva de nuestro trabajo, el hecho de que sea el sentimiento (*Gefühl*) el único modo de orientación pre-objetiva que indique de un modo más claro la necesaria presuposición del espacio de los géometras —que no será ya un mero ente de razón, sino una condición de posibilidad de la experiencia—³, argumento que será reiterado en 1786. De alguna manera, nada como el sentimiento podrá acercarse al misterio de nuestra sensibilidad y, así, ofrecer una experiencia del saber de nuestra moralidad, de recepción del *faktum* de la ley moral, que no podía elaborarse en otro lugar de la obra crítica. No se perseguirá, así, tanto derivar una suerte de teología negativa, forzando y violentando las formas finitas de la sensibilidad y la capacidad determinante de los conceptos del entendimiento, de suerte que una especie de lenguaje divino viniera a devolvernos la verdad de la reflexión. Por el contrario, nos parece que es la reflexión misma la que —como ya anunció la teleología del Juicio— conducirá a una *experiencia imposible* —imposible de realizar para un conocimiento finito, para un entendimiento discursivo—, con el propósito de señalar en esa imposibilidad un *encuentro silencioso* (Lebrun) del ánimo con la ley moral, que, creemos, viene a exponer una interesante solución a la cuestión del tránsito pensado en la metafísica por una vía más humilde que la de una teología de la que se salvaguarde su sentido moral, a saber, descendiendo a la matriz de la sensibilidad y el sentimiento. Para alcanzar este estadio cero de fenomenicidad, que —como

¹ Vd. KU, A 278/B 334. Debemos señalar, una vez realizado este recorrido textual, que se trata de una serie de pasajes ya anunciados en la lectura que presentamos acerca de la kantiana tabla de la nada en el apartado I.3.2 de este trabajo, vd. p. 63, nota 1. Seguramente pudiera enriquecer esta mirada global que acabamos de lanzar sobre las condiciones y algunas de las consecuencias de la *Estética trascendental* kantiana una lectura de la obra de G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, que incluimos en bibliografía.

² Vd. op. cit., A 142-3/B 183.

³ Vd. *Untersch. Gegenden*, II, p. 383; cfr. *Proleg.*, §13, *Obs.* III, A 65-71; cfr. Leibniz, *Mathematische Schriften*, V, pp. 142-148.

veremos enseguida— traerá determinantes consecuencias en la captación del tiempo, era necesario suspender toda realidad objetual, todo fin, toda elaboración previa e incluso la apariencia formal —la pérdida de la forma que sólo puede conducir al caos de lo informe, el caos de la condición ontológica de mostración de los entes en la medida en que se pretende traducirla en imagen—. Ése era el camino por el que el ánimo encontraba una *naturaleza tosca* (*rohe Natur*), a saber, la única presencia casi-no-objetual, casi-no-material del conjunto de las cosas, en la que la imposibilidad de reconocer la mano del hombre o la mano de la técnica de la naturaleza nos devolvía la desnudez del *hay* del mundo —que habrá que distinguir del «*todo enlazado según fines y como un sistema de causas finales*»¹—. Semejante esfuerzo conceptual por aislar el momento más originario del darse de las cosas del mundo, con anterioridad a toda determinación de las mismas como *quidditates* y *realidades*², nos parece el anuncio de la experiencia peculiar de una naturaleza que renuncia a toda determinación final precisamente para poder recibir con mayor facilidad la huella de la libertad. El regreso de la *Crítica del Juicio* hacia la presencia más irregular y tosca de la naturaleza aproximará así a la virtualidad de descifrar en ella los signos de la destinación suprasensible de nuestro ánimo³, en la medida en que al espectáculo salvaje ofrecido por la naturaleza corresponderá un movimiento (*Bewegung*) en el ánimo humano, el cual, incapaz de desembocar en la realización de una síntesis, advertirá que el alcance de un *maximum* de la estimación estética sólo puede señalar en dirección a una facultad suprasensible, que recoja el fracaso de la facultad de las imágenes, transubstanciándola en una *seña* (*Wink*) hacia las Ideas morales. Nos parece volver a encontrar, esta vez significativamente del lado de lo sensible, la función desempeñada por el *concepto-límite* del entendimiento, de manera que, *al estilo* de las metáforas limítrofes del noumèno y del entendimiento arquetipo, la experiencia sublime tendrá lugar cuando aprehendamos la naturaleza antes de que nuestra mirada o pensamiento la haya elaborado y organizado, a saber, en tanto que Idea de una naturaleza pura, libre de toda forma, acción sintética y representación objetiva, los únicos medios con los que un entendimiento discursivo se encuentra con algo y no más bien con nada. De ahí que una preparación para lo sublime deba partir —aprovechando la enseñanza estética que hemos ido extrayendo de la primera *Crítica*— de la adscripción exclusiva al Juicio reflexionante de una capacidad de determinar *cómo sea de grande alguna cosa*, de manera que el anhelo de progresar en lo infinito (*Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche*) y la experiencia de su fracaso en tanto que experiencia objetiva —en tanto que descripción de un espacio infinito condenada a la expresión antinómica— puedan ser utilizados para despertar (*erwecken*) una facultad suprasensible en nosotros⁴. Si se deja a un lado momentáneamente el modo de estimación

¹ Vd. *KU*, §86, A 408/B 413; más bien los espectáculos que despierten el sentimiento de lo sublime serán los siguientes: «[La naturaleza] *despierta sobre todo las Ideas de lo sublime más bien en su caos o en su desorden y destrucción más salvaje y carente de reglas, cuando permite contemplar solamente magnitud y fuerza*» —vd. *op. cit.*, §23, A 77/B 78; cfr. *op. cit.*, §26, A 88/B 89: «*no se puede mostrar lo sublime en productos de arte [...], donde un fin humano determina tanto la forma como la magnitud, ni en cosas de la naturaleza, cuyo concepto ya lleva consigo un fin determinado [...], sino en la naturaleza tosca [...] en la medida en que solamente contiene magnitud*».

² M. Richir ha propuesto relacionar este ensayo kantiano de depuración máxima de la consideración de las cosas en la *KU* con una investigación fenomenológica, vd. *Phénoménologie et Institutions symboliques*, Grenoble, J. Millon, 1988, cap. II.1, p. 16: «*El placer estético es, por así decirlo, el fenómeno humano casi en tanto que el fenómeno (natural o artístico) que se fenomenaliza, pero fenómeno "bárbaro" o "salvaje", en el sentido en que lo entendía Merleau-Ponty, puesto que no está mediatizado en todo rigor por ninguna institución cultural que daría, de alguna manera, el concepto de fenómeno*».

³ Vd. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 105; cfr. J. Rogocinsky, *op. cit.*, p. 180; cfr. *KU*, §27, A 97/B 98.

⁴ En el fondo todas las definiciones acerca de lo sublime ensayadas en el §25 de *KU* terminarán remitiendo a la que hallamos en A 84/B 85: «Sublime es lo que sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del ánimo que

matemática (*mathematische Schätzung*) de las magnitudes (*Größe*), poniendo toda la atención en el pasado estético de tal procedimiento de medición, se advertirá el inevitable surgimiento de un diferendo entre la capacidad de *aprehensión* (*Auffassung*) y de *comprehensión* (*Zusammensetzung*), y junto con este conflicto subjetivo-reflexivo aquél que separa a la imaginación y al tiempo¹. La *comprehensión de la imaginación para la unidad de la medida* (*die Komprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maßes*), la cual en su propia definición excluye la síntesis sucesiva de las magnitudes, conducirá a esa no-imagen de la Nada para la que ya no valen los números:

«En la estimación lógica de las magnitudes, la imposibilidad de alcanzar la absoluta totalidad por medio de la progresión de la medida de las cosas del mundo sensible en el tiempo y el espacio fue conocida como objetiva, es decir, como una imposibilidad de *pensar* lo infinito como totalmente dado, y no como meramente subjetiva, es decir, como incapacidad de *aprehenderlo*, porque aquí no se atiende para nada al grado de comprensión en una intuición como medida, sino que todo depende de un concepto de número; pero en una estimación estética de las magnitudes, el concepto de número tiene que desaparecer o ser cambiado, y la comprensión de la imaginación para la unidad de la medida (por lo tanto, con exclusión del concepto de una ley de sucesiva producción de los conceptos en magnitudes) es por sí sola conforme a fin»²

En efecto, encontraremos ejemplos de lo sublime matemático de la naturaleza en la mera intuición en aquellas cosas que dan a la imaginación, no un concepto enormemente grande de número, sino que obligan a transgredir este modo de estimación en dirección a la *aprehensión* meramente estética de una gran unidad de medida. Algo propio de lo *sublime-dinámico* podrá ya ser apuntado, a saber, que el *retorno* en clave fenomenológica hacia el marco ontológico más remoto para la imaginación, el último registro de sentido desde el que ésta puede impulsar su propio ejercicio —procedimiento paralelo a un progreso constante hacia unidades cada vez mayores, facilitado por la división sistemática del edificio del mundo— desembocará en el espectáculo de una naturaleza que desaparece (*verschwindet*) frente a las Ideas de la razón. Pero esta conclusión sólo será posible si tiene lugar la siguiente conexión entre la facultad de las imágenes y la facultad de las Ideas:

«Ahora bien, el ánimo oye en sí la voz de la razón, que en todas las magnitudes dadas, incluso en aquellas que, aunque no puedan nunca ser totalmente *aprehendidas*, son, sin embargo (en la representación sensible) enjuiciadas como totalmente dadas, exige totalidad, y, por tanto, comprensión en una intuición, pide una *exposición* para todos aquellos miembros de una serie de números en progresión creciente, e incluso no exceptúa de esa exigencia lo infinito (espacio y

supera toda medida de los sentidos»; cfr. *op. cit.*, §26, A 91/B 92: «Lo infinito, empero, es absolutamente (no sólo comparativamente) grande. Comparado con él, todo lo otro (magnitudes de la misma especie) es pequeño. Pero (esto es lo más importante) el poder solamente pensarlo como un todo denota una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos, pues para ello sería necesaria una comprensión que ofreciera como unidad una medida que estuviera con el infinito en una relación determinada indicable en números, lo cual es imposible. Pero, sin embargo, para poder sólo pensar el infinito dado sin contradicción, se exige en el espíritu humano una facultad que sea ella misma *suprasensible*».

¹ *Vd. op. cit.*, §26, A 86/B 87.

² *Vd. KU*, §27, A 99/B 100-A 100/B 101: «In der logischen Größenschätzung wurde die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objektiv, d.i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche als bloß gegeben zu denken, und nicht als bloß subjektiv, d.i. als Unvermögen, es zu fassen, erkannt: weil da auf den Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung, als Maß, gar nicht gesehen wird, sondern alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Größenschätzung muß der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden, und die Komprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maßes (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der sukzessiven Erzeugung der Größenbegriffe)».

tiempo pasado), sino que hasta hace inevitable el pensarlo (en el juicio de la razón común) como *totalmente* (según su totalidad) *dado*»¹.

Creemos que, una vez alcanzado este punto de la exposición, es posible considerar los párrafos de la *analítica de lo sublime* consagrados a lo *sublime-matemático* como una implícita y latente repetición de la *Estética transcendental* de la primera *Crítica*². La misma definición de lo sublime-matemático hace necesaria la introducción de la exposición de la forma *espacio*, cuya magnitud absoluta exige, al mismo tiempo, una interrupción del flujo del tiempo, de su transcurrir. La imagen elegida de la primera visita de la Iglesia de San Pedro de Roma subraya que el efecto sublime sólo podrá tener lugar en ese primer *encuentro* con la majestuosidad del edificio —tras lo cual, previsiblemente, el ánimo pueda reconocer en la construcción momentos de belleza libre—, así como cuando el espectador *olvida* el tiempo necesario para el acercamiento a aquél. Sin embargo, lo que podrá resultar enormemente interesante para el ánimo es la detención de un instante de aprehensión máxima sin tiempo, donde unas magnitudes a duras penas mensurables se convierten en signo de lo inconmensurable, produciendo una emoción que ninguna estimación o evaluación matemática de las magnitudes estará en condiciones de suscitar³.

Pues, si está demasiado cerca, el ojo requerirá cierto tiempo para acabar la aprehensión desde la base hasta la cúpula, de suerte que las primeras aprehensiones vayan descolgándose del esfuerzo sintético antes de que las últimas hayan podido ser captadas, y así la comprensión no llegará a ser nunca completa⁴. De suerte que *una* magnitud espacial deviene el emblema de la magnitud absoluta, o si se prefiere, la percepción de un espacio absolutamente grande, para una estimación estética, *esquematiza* a un infinito que sólo puede señalar en dirección a la razón. A partir de este punto podría procederse —contamos con numerosos ejemplos de la literatura académica actual sobre Kant que apuntan en esta dirección— a desarrollar desde la *analítica de lo sublime* todo un lenguaje —con una fonética, sintaxis y semántica propios— estético que viniera a erigirse en una suerte de *lenguaje de Dios*. Pero si recordamos aquello que nos ocupó en el apartado VI.1.5.2 de este trabajo, el pensamiento kantiano no admite más lenguaje que aquel con que los hombres renuevan y celebran la esencia común de su misma razón, de suerte que la reflexión y la norma ideal del sentido común devengan los únicos transcendentales subjetivos de un estudio crítico de la Razón humana. Una vez realizada esta necesaria puntualización, que distancia nuestra propuesta de lectura de algunos excesos a los que todo estudio de la imaginación está expuesto, creemos que, más que engolfarnos en un análisis de aquello que la experiencia no puede devolvernos, ni por la más remota analogía, a saber, la traducción anti-

¹ *Vd. KU*, §26, A 90/B 91-A 91/B 92: «Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken».

² Nos apoyaremos a este respecto en las consideraciones de O. Chédin —*vd. op. cit.*, p. 261s.—, en cuya obra lo sublime-matemático es considerado como un avance hacia el «foco estético originario de la *estética transcendental*», camino por el que, según este autor, podría encontrarse el origen estético de una sensibilidad pura, *antes* de su institución transcendental, de modo que el espacio, en tanto que forma pura *a priori* de la intuición, y en cuanto tal, insensible, devendría sensible en lo sublime; *vd. op. cit.*, p. 262; *cfr.* J. Moreau, *La problématique kantienne*, p. 38: «El espacio, forma *a priori* del sentido externo, traduce a la conciencia del sujeto finito su relación con el infinito que le rebasa; el tiempo, forma *a priori* del sentido interno, marca su relación con la infinitud de la tarea que esta condición le impone»; *cfr.* E. Escoubas, *Imago mundi*, p. 46.

³ *Vd. KU*, §26, A 85/B 86-A 86/B 87.

⁴ *Vd. op. cit.*, §26, A 87/B 88.

finitista y —digámoslo con piedad— casi visionaria de las formas puras de la intuición en datos sensibles, la *analítica de lo sublime* bien merece que reparemos en la resistencia que el ojo humano opone en el *Augenschein* al transcurrir del tiempo, dando lugar a una *suspensión* de éste, de la que da buena cuenta el siguiente pasaje kantiano:

«Medir un espacio (como aprehensión) es, al mismo tiempo, describirlo, y, por tanto, es un movimiento objetivo en la imaginación y una progresión (*progressus*); la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición, por tanto, de lo sucesivamente aprehendido en un momento, es, por lo contrario, una regresión (*regressus*) que anula a su vez la condición de tiempo en la progresión de la imaginación y hace intuible la simultaneidad. Es, pues (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación, mediante el cual ésta hace al sentido interno una violencia que debe ser tanto más notable cuanto mayor sea el *quantum* que la imaginación comprende en una intuición. Así pues, el esfuerzo de recibir en una intuición única una medida para magnitudes que exija para aprehenderse un tiempo notable es una especie de representación que, considerada subjetivamente, es contraria a fin, pero objetivamente es necesaria para la estimación de las magnitudes, y, por tanto, conforme a fin; en lo cual, sin embargo, esa misma violencia que ha sufrido el sujeto mediante la imaginación es enjuiciada como conforme a fin para la *total determinación del ánimo*»¹.

Así, cuando nuestro ánimo *retiene* la magnitud absoluta del espacio —un *maximum* de la aprehensión para la imaginación— en una única intuición estética, a la que es extraño todo fluir y transcurrir —el *minimum* de la imaginación—, experimenta lo infinito en un solo instante, lo que se traduce en una violencia ejercida sobre el sentido interno, que, al mismo tiempo, abre un gran *quantum* de percepción —ya no estético, sino racional— que le proporciona un gran contento. En este sentido nos parece que la experiencia de llevar a la imaginación hasta el límite de lo que es capaz de comprender, en lugar de remitir a un entendimiento arquetipo y a una intuición intelectual, propone un modelo posible —el de una exposición negativa— por el que el ánimo advierte la presencia de una infraestructura para la moralidad en él. En el fenómeno del *regressus*, el ánimo pierde el saber de sí que habilita el hilo conductor del tiempo, ahora suspendido y retenido, nada más que el espacio de tiempo —cuyo transcurrir no podrá medirse— que tarde en despertarse (*erwecken*) estéticamente la disposición moral en él, lo que vendrá a constituir la condición estética necesaria para que se produzca una nueva manifestación de la libertad en el seno estético, esta vez como *sacrificio* (*Aufopferung*) y no como juego entre facultades. Pero una vez que la libertad ha obtenido esa ratificación sensible, el ánimo volverá a sentir el transcurrir el tiempo en él, esta vez incluso con más fuerza y vitalidad que antes². En ese

¹ Vd. KU, §27, A 98/B 99-A 99/B 100: «*Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objektive Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und das Zugleichsein anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem innern Sinne Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfaßt. Die Bestrebung also, ein Maß für Größen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche, subjektiv betrachtet, zweckwidrig, objektiv aber, als zur Größenschätzung erforderlich, mithin zweckmäßig ist: wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjekte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüts als zweckmäßig beurteilt wird*»; cfr. los valiosos comentarios de J. Rogocinsky a este pasaje en *op. cit.*, pp. 191-3.

² Vd. KU, §23, A 74/B 75; cfr. las observaciones de F. Proust acerca de esta aprehensión del tiempo como comienzo en lo sublime, *vd. op. cit.*, cap. III, pp. 79-109; cfr. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 124: «*Si hay una intuición kantiana del tiempo puro, es en este momento donde hay que buscarla: no en la imaginación de la eternidad o en el imposible*

tiempo que se retiene y, más tarde, se libera, nuestro ánimo tendrá la sensación de asistir a algo así como el origen o al nacimiento del mundo —dando lugar a una novedosa lectura cosmológica—, del tiempo y de su misma constitución como sujeto, una contemplación que, en virtud de su originariedad, no puede dejar de producir violencia en la subjetividad, de modo que una oscilación de *rechazo* (*Abstoßen*) y de *atracción* (*Anziehen*) nos vincule a los objetos que la hacen posible. Al ánimo, y precisamente a un ánimo apelado por la libertad —como demuestra la libertad del juego—, ha de interesarle inevitablemente el poder descubrir y hacer experiencia de esta *Nada*, que, lejos de constituir un acceso al espíritu visionario y a la muerte de la filosofía, nos parece convertirse en la auténtica clave de una *Introducción a la metafísica* kantiana. Lo visionario (*schwärmerisch*) radica en la pretensión de ver algo más allá de las condiciones de la sensibilidad, algo así como un soñar según principios y un delirio (*Rasen*) de la razón¹. Nada más lejos del estado sublime de la *imaginación*, la cual quiere saber y experimentar por sí misma la verdad de la *razón*, a saber, que más allá de las determinaciones sensibles y temporales *no puede ver nada*, precisamente para sacrificarse a favor de esa facultad de la que con un *placer negativo* se convierte en instrumento (*Werkzeug*). Nos interesa así la descripción kantiana de la *posibilidad de la imposibilidad de la síntesis speciosa*, no con el propósito de ampliar ilegítimamente las condiciones de nuestro conocer, sino más bien para habilitar un tránsito posible entre lo condicionado y lo incondicionado que tiene lugar en la facultad más representativa de la finitud humana. Sin duda alguna que la distancia entre la experiencia sublime y su uso visionario es corta, especialmente cuando se transgrede su estatuto meramente reflexionante, encerrando la fugaz presentación imposible de la Idea en un resultado, por lo que habrá que poner especial cuidado en distinguir la contrafinalidad sublime de las manifestaciones de lo monstruoso (*Ungeheuer*) —que llega a anular el fin que constituye su concepto— y lo colosal —que se dice de aquella exposición, cuyas dimensiones amenazan con impedir toda exposición—. Una distancia que habrá que tener en cuenta también de la mano del sentimiento de entusiasmo hacia un acontecimiento de la libertad como es la revolución, desde el momento en que esta última —en tanto que exigencia de implantación de la libertad aquí y ahora, de cuyo peligro advirtió la lectura kantiana de Arendt— puede convertirse en el impulso hacia el peor de los mundos posibles. Si dejamos a un lado, por un momento, las derivaciones visionarias que la *libertad de la imaginación* siempre lleva aparejadas, podremos atender a la enseñanza ontológica que esta facultad, forjadora de la realidad de lo que hay, alberga. En ese sentido, la clave no estribará tanto

*sentimiento del transcurrir ilimitado del tiempo (puesto que no sentimos jamás más que el presente y lo que pasa), sino más bien en este instante, en primer lugar, fuera del tiempo que marca sin embargo el incipit de una duración, lo que abre la contemplación. El instante como cero y como comienzo. Como ese momento de lo sublime que se desprende del tiempo (violencia), antes de darle lugar como tiempo de la contemplación y del placer. Este nacimiento del tiempo no deja más huella en nosotros que esta sucesión primera de la violencia y de la contemplación, la del sufrimiento y del placer, ritmo sublime en el que se da el tiempo puro». J.-L. Nancy, especialmente en su ya citado trabajo *L'offrande sublime*, propone una lectura de la experiencia de la temporalidad en el sacrificio de la imaginación en lo sublime como el aislamiento de algo así como el infinito del comienzo, que es mucho más que lo contrario del acabamiento, y que la simple inversión de una presentación —lo que le distancia tanto de la lectura que sostiene la repetición de la estética transcendental como de la interesada en los cauces de presentación de lo impresentable, esta última nos remite a la obra de Lyotard—, vd. op. cit., p. 171-2: «La totalidad sublime no es en absoluto la totalidad de lo infinito concebido como alguna cosa distinta de las formas finitas y bellas —y que a partir de ahí, daría lugar a una estética segunda y especial que sería la de lo sublime—, la cual no es más que la totalidad de un infinito que sería la suma de todas las formas —y que haría de la estética de lo sublime una estética “superior” y “total”—. Ella es la totalidad de lo ilimitado en tanto que ilimitado, está más allá (o más acá) de toda forma y de toda suma, en tanto que está, en general, más allá del límite, es decir, aún más allá del maximum».*

¹ Vd. KU, §29, Allg. Anm., A 124/B 125; cfr. KrV, A 5/B 8-9.

en *qué* contemplar, en *qué* ganancia óptica vaya a obtenerse —como si un nuevo campo de objetos estuviera esperando ser descubierto—, sino más bien en *cómo* dirigir la mirada —recordemos que el cambio del punto de vista era una noción decisiva para la defensa de la libertad en la *Fundamentación*—, de suerte que dejemos de observar el cielo sobre nosotros o un océano borrascoso al modo de los naturalistas, a saber, como una realidad óptica determinada más¹, para proceder más bien a desembozar la dimensión ontológica que esquematizan por negación, con respecto a la que se determinan todos los fenómenos. La *analítica de lo sublime* elige de un modo significativo a estos espectáculos *de nadie*, ni humanos ni divinos², sino propios de una Naturaleza cuyas fuerzas se ejercen con anterioridad a cualquier elaboración previa, como los signos de aquella *nada* que devuelve a la imaginación a un *pasado transcendental* en el que fue posible para ella adquirir un compromiso con la ley moral, que a partir de entonces sólo podrá recordar como *faktum*. Si la belleza señalaba en dirección hacia una analogía en la síntesis pensada en el juicio de gusto y en el juicio práctico, que se traducirá finalmente en la virtualidad de un simbolismo moral en la belleza, lo sublime abandonará el lenguaje de la analogía para apuntar en dirección hacia una *apariencia de continuidad*, entre la imaginación y las Ideas de la razón, que, en realidad, será expresión de una ineludible quiebra entre el plano de la sensibilidad y el de la razón práctica —la falla en la que consistimos—.

La acción de las fuerzas de la naturaleza salvaje sólo se dejará sentir en las modificaciones a las que somete a las cosas de la naturaleza, pues, si nada se les resistiera, el ánimo sería incapaz de notar (*merken*) su actuación. Pero precisamente cuando parecía que la naturaleza amenazaba, como una naturaleza madrastra, con autodestruirse, convirtiéndose en un mero agregado caótico, en una multiplicidad de manifestaciones que nuestro ánimo sería incapaz de aprehender, el ánimo —tras la experiencia sacrificial de la imaginación— reconoce en esa amenaza algo que le gusta, algo así como «una forma latente en el seno de lo informe»³, en lo que tiene lugar una suerte de prueba sensible a favor de la implantación del *fin final* de la libertad en el seno mismo de lo salvaje y lo contrafinal (*zweckwidrig*). Pues entonces el ánimo tiene noticia, no de un *faktum rationis*, sino de la reverberación sensible de la determinación por la ley moral, por las Ideas morales. La pérdida de imágenes con que la imaginación se abisma en sí misma con un *placentero dolor* encierra la compleja dualidad de una identidad en la que *se sabe* que tras la sensibilidad —cuyo más allá viene señalado por el máximo la aprehensión estética— se cuenta con la ley de la razón, así como que seguramente el doloroso esfuerzo de renunciar desde la sensibilidad misma a sus productos y a la legalidad natural no tenga otro propósito que desencadenar —pues se trata de una auténtica revolución, como ocurría en el caso del cambio de corazón, que no se olvida jamás— una *experiencia interior de la libertad*. Pero, repetiremos desde la posición de facultad de la *diferencia ontológica* que hemos adscrito a la imaginación, ese conocimiento, ese *saber de*, no existiría si no fuera porque la imaginación ha forzado al máximo sus coordenadas comprensivas, trasladándonos al horizonte final desde el que puede decirse que *hay* cosas en general.

¹ Un impulso anti-cientifista que podemos perseguir hasta *La tierra no se mueve* de E. Husserl.

² Vd. KU, §29, *Allg. Anm.*, A 117/B 118-9; cfr. *Th. des Himmels, Concl.*, A 200; cfr. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 109; cfr. E. Escoubas, *op. cit.*, p. 45.

³ Vd. J. Rogocinsky, *op. cit.*, p. 183; cfr. *op. cit.*, p. 184: «La anarquía salvaje de los fenómenos sería paradójicamente el indicio más seguro de un ordenamiento suprasensible. Habrá hecho falta que la textura del parecer se desgarrara, que el mundo se librara a su devastación, para que una estética de lo sublime señale hacia la apertura del tránsito».

II) *La experiencia de lo sublime como colofón crítico del estudio kantiano de la libertad en su encarnación mundanal. Presentación negativa en el interior del ánimo humano del tránsito hacia lo incondicionado pensado en la metafísica.*

El sentimiento, ya sea provocado por la imaginación en tanto que instrumento de la razón o en un libre juego con el entendimiento, despierta (*erweckt*), afecta (*affektiert*) y mueve (*bewegt*) de un mismo golpe y de un mismo trazo al cuerpo y al alma. La experiencia del ánimo en lo sublime desemboza un *sentimiento de la libertad*, en el que ésta devuelve, al mismo tiempo, su carácter de *res facti* y toda una estética de la vida presente en el pensamiento kantiano¹. El conjunto de las fuerzas vitales (*Lebenskräfte*) del sujeto se sienten a sí mismas al superar los obstáculos físicos que se le imponen —lo cual requiere el contrapeso del cuerpo—, sintiendo en la proximidad de una muerte que nunca termina de llegar un cauce sensible que le conduce hacia la destinación más propia, a saber, la moralidad. Si recordamos las apreciaciones obligadas acerca de la peculiar in-objetividad de lo sublime, parece que el ánimo es el responsable de dotar a la naturaleza de su apariencia de vitalidad, de manera que, allí donde se aprecie la acción de una fuerza, ya sea en el desencadenamiento de una naturaleza salvaje, objeto de temor, o en la violencia realizada por el hombre en una guerra, el ánimo se experimentará a sí mismo en tanto que *estructura dispuesta hacia la libertad*, es decir, desembozará un acceso hacia una virtualidad propia contra la que nada puede el *Todo-poder* (*All-Gewalt*) de la naturaleza en su conjunto. Los espectáculos sublimes elevarán así las fuerzas del ánimo y nos harán descubrir en nosotros un poder de resistencia no natural, que nos da el coraje para enfrentarnos a toda imposición natural, en lo que reconocemos una manifestación de la libertad como *res facti* y como *res affecti*, evidenciada por el sello de la fragilidad que denuncia el surgimiento del miedo (*Furcht*)². Nos parece que, a la luz de esta experiencia a la que nos proponemos consagrar nuestro estudio en estas últimas páginas de nuestro trabajo, la peripecia de un ánimo que muestra —y lo que será más importante, se demuestra a sí mismo— ser capaz de desprenderse de toda preocupación por la vida y la muerte, y así de interrumpir el curso de la causalidad natural para introducir la huella de una espontaneidad absoluta, sirve de magnífica oportunidad para presentar una vuelta, esta vez en clave estética y reflexiva, a los objetos fundamentales de una *metaphysica specialis*. En este sentido, las exigencias de una teología trascendental parecen dispersarse a favor de las condiciones subjetivo-reflexivas requeridas por la Ley moral —ley de la libertad— para la realización de su objeto total, el sumo Bien, que podemos unificar en torno a dos ejes, a saber, el

¹ La libertad del ánimo no puede inscribirse en la naturaleza y el arte, que no pueden llamarse sublimes, sino necesariamente en nuestra carne. Una observación aparentemente marginal en *KU*, §29, *Allg. Anm.*, A 127-8/B 129 viene a decir, de la mano de Epicuro, que placer y displacer serán siempre corporales, ya provengan de representaciones de la imaginación o del entendimiento —*cfr. KprV*, A 41-2 y A 44; *cfr. prag. Anthropol.*, §16, BA 46-7—; *vd.* observaciones de O. Chédin al respecto, *vd. op. cit.*, p. 196s. y M. Heidegger, *Nietzsche I*, p. 118: «El sentimiento en tanto que hecho de sentirse constituye precisamente la manera en la que somos corporales».

² Nos parece que podría resultar útil para la comprensión de estas páginas de nuestro trabajo el siguiente pasaje de Hölderlin, el cual nos parece que ha captado lo esencial de la enseñanza práctica contenida en la *analítica de lo sublime*, *vd. Sobre la ley de la libertad* [citamos por la ed. de *Ensayos* trad. y ed. por F. Martínez Marzoa, incluida en nuestra bibliografía]: «Pero la ley de la libertad manda, sin ninguna consideración a los recursos de la naturaleza. Sea o no favorable la naturaleza al cumplimiento de ella, ella manda. Más bien, presupone una resistencia de la naturaleza; de lo contrario no mandaría. La primera vez que la ley de la libertad se expresa cabe nosotros, se muestra castigando. El comienzo de toda nuestra virtud acontece a partir del mal. Por lo tanto, la moralidad no puede jamás ser confiada a la naturaleza. Pues, aunque la moralidad no dejase de ser moralidad tan pronto como los fundamentos de determinación residiesen en la naturaleza y no en la libertad, la legalidad que podría ser producida mediante mera naturaleza sería una cosa muy insegura, variable según tiempo y circunstancias».

sensus communis aestheticus, requisito lingüístico esencial para salvaguardar la *praxis* que lleva consigo todo ejercicio del pensar —con el que nos remontamos a la *analítica de lo bello*—, así como una acción sacrificial de la imaginación, por medio de la que el ánimo descubre, de un modo del todo novedoso y estético, la final proporción de las facultades del ánimo para la realización del efecto final de la libertad en el mundo, en tanto que *fin final* (*Endzweck*). No será baladí la mención del velo de Isis para señalar el imposible desencubrimiento de una *madre naturaleza* —una suerte de *natura naturans*—, que un opúsculo posterior a la *Crítica del Juicio* adscribirá a la *ley moral*¹, como tampoco lo será la sentencia con que la *ley del pueblo judío* prohíbe la continuidad entre la imagen y la presentación de lo infinito (en nosotros). En segundo lugar, el esfuerzo fenomenológico de lo sublime ha conducido al ánimo a contemplar el mundo, no con el entendimiento, sino más bien con los ojos de la razón, alcanzando así la experiencia de una naturaleza, tan sumamente desprovista de toda elaboración previa —no en vano será tosca o en estado bruto—, que incluso llegará a exigir del ánimo la suspensión o *epokhé* del tiempo. Un mundo sin el hilo conductor del tiempo quizás pueda convertirse en objeto de la cosmología más apropiada —en un grado mayor quizás de lo que convendría a la doctrina de los postulados— para la libertad, precisamente aquello que es capaz de franquear todo límite preestablecido (*jede angegebene Grenze*), y la acción que debe realizar en el mundo. Por último, como no podía ser menos en un avance sintético en las Ideas de la razón, que nos parece ser el caso del ensayado en la *analítica de lo sublime*, habrá que recoger y ordenar los momentos en que el *alma* (*Seele*) por medio del fracaso y abismamiento de la imaginación —que en la realización imposible de una síntesis a-temporal confirma y ratifica su finitud— advierte un *ensanchamiento* y *ampliación* (*Erweiterung*) y una *elevación* (*Erhebung*)². Las reflexiones acerca del respeto, la dignidad y la destinación del ánimo humano a propósito del modo de pensar sublime no dejan de referirse, seguramente en un segundo nivel de lectura, a una novedosa y decisiva manifestación de la libertad, que, en su anhelada encarnación, nos abre la magnífica perspectiva de la obra práctica que podemos realizar en el mundo, así como complementa —en virtud del *progreso* hacia la matriz estética originaria que representa con respecto al momento de la belleza³— de un modo significativo el modelo de tránsito propuesto por el motivo de la *fe práctica*⁴. Una fenomenología de la libertad tan extrema como la que la tercera *Crítica* kantiana lleva a cabo con la libertad evidencia la facilidad con que se puede caer en el peligro —que parecía ya conjurado— de espíritu visionario. Kant es consciente de ello y recalcará lo inútil del empleo de imágenes, de la clase que sean, para violentar el carácter impenetrable e insondable de la libertad, que como una suerte de principio invisible (*unsichtbares Prinzip*) rige nuestra existencia, no dejando de mostrarse en los gestos y acciones con que los hombres actúan. Las reflexiones kantianas acerca de lo sublime apuntan que no puede haber, pues, ninguna presentación de la libertad que no permanezca fiel a su dimensión de ocultamiento, de suerte que lo que permite ver, lo que impulsa

¹ Vd. *Vornehmen Ton*, VIII, p. 405.

² Ph. Lacoue-Labarthe, en un artículo de 1990 consagrado a la “Problemática de lo sublime” —en *Encyclopedia Universalis*, suplemento 1990, t.2, 1823 ab.— subraya la relación existente entre la *analítica de lo sublime* y la presentación de la metafísica especial en el pensamiento kantiano, de modo que las cuestiones racionales de Dios, Mundo y Alma vuelvan a plantearse en una reflexión acerca de lo sublime.

³ Vd. KU, §29, *Allg. Anm.*, A 119/B 120: «[E]l bien (moral), intelectual, conforme a fin en sí, enjuiciado estéticamente, tiene que ser representado no tanto como bello, sino más bien como sublime, de manera que despierta más el sentimiento de respeto (que desprecia el encanto), que el del amor y la íntima inclinación, porque la naturaleza humana concuerda con aquel bien, no por sí misma, sino sólo por la violencia que la razón hace a la sensibilidad».

⁴ Vd. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 211-2: «Así es a través de la cuestión “sublime y moralidad” que la meditación de Kant se dispone a una tercera exposición de la libertad».

a actuar y lo que apela a nuestra dimensión moral —la libertad en tanto que punto de llegada de todos los caminos del proceder epagógico de la razón— habrá de permanecer siempre en el estado de latencia. Así, podrá adelantarse que, con respecto a la libertad, los conceptos e incluso las Ideas de la razón llegan siempre demasiado tarde¹. Ésta, en efecto, no puede explicarse ni concebirse, pero el pensar debe dar fe de la experiencia que obtenemos de la misma cuando el alma se eleva hasta su destinación máxima, dejando a un lado como una nada el conjunto de sus fuerzas sensibles, es decir, un modo de pensar (*Denkungsart*) sublime-dinámico nos hace sentir la independencia de nuestra voluntad con respecto a la naturaleza². Así, el afecto (*Affekt*), por primera vez en el pensamiento kantiano, se convierte en el índice de nuestra libertad, en tanto que lo inteligible en nosotros. Pasaremos, pues, a recorrer las sendas de esta historia crítica que recoge de un modo ejemplar la vinculación estrecha entre el fondo del ánimo y la razón práctica³. Podemos partir del estudio del hecho por el que la inadecuación de nuestra facultad presentativa a la consecución de la imagen de una Idea racional da lugar a un sentimiento de *respeto* (*Achtung*), desde el momento en que la imaginación, en su limitación e impotencia para colmar la *comprehensión* (*Zusammenfassung*) de una fuerza absolutamente poderosa, *descubre* (*entdeckt*), al mismo tiempo, su *determinación* o *destinación* (*Bestimmung*) suprasensible, de modo que no descansará hasta alcanzar tal concordancia. De esa manera, la conciencia de la inadecuación para la estimación racional de magnitudes producirá en nosotros una suerte de *placer negativo* (*negative Lust*), puesto que en lo insatisfactorio de lo inacabable y finalmente del fracaso de nuestro esfuerzo (*Bestrebung*) nuestro ánimo termina por descubrir un orden de lo real que no pertenece a la naturaleza, si bien habrá de contar con efectos en ella:

«Así, pues, la percepción de la inadecuación de toda medida sensible con la apreciación por razón de las magnitudes es una concordancia con las leyes de la misma y un dolor que excita en nosotros el sentimiento de nuestra determinación suprasensible, según la cual es conforme a ley, y, por lo tanto, es un placer el encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las Ideas de razón»⁴.

El reconocimiento sublime de la libertad estribará en el enjuiciamiento de una manifestación de la naturaleza *contraria a fin* (*zweckwidrig*) como *final*, donde advertimos la

¹ Vd. J. de Gramont, *op. cit.*, p. 215: «Más allá del concepto, otro pensar se inventa fiel a la historicidad fundamental de la libertad».

² Vd. el siguiente pasaje de la primera versión de *Vom Erhabenen* (*Zur weitem Ausführung einiger kantischen Ideen*) de Schiller, posteriormente reelaborado en su primera parte en *Über das Erhabene* y en la segunda en *Über das Pathetische*, citamos por NA, 20, p. 175: «Pero el objeto temible, precisamente porque ataca a nuestra naturaleza sensible con más poder que el objeto infinito, nos hace sentir tanto con más vivacidad la distancia de la facultad sensible a la facultad suprasensible, y hace salir así la superioridad de la razón, tanto como la libertad íntima del alma. De modo que, como la esencia de lo sublime reposa enteramente en la conciencia que tenemos de nuestra libertad racional, y como todo el placer que tenemos en lo sublime se funda únicamente en esta conciencia, se sigue naturalmente (y la experiencia así nos lo enseña) que, en la representación estética, lo terrible debe tocarnos más vivamente y de un modo más agradable que lo infinito, y que, por consiguiente, lo sublime práctico, en cuanto a la fuerza de la emoción, tiene una gran ventaja sobre lo sublime teórico».

³ F. Proust enlaza además esta genealogía afectiva de la libertad en lo sublime con las dos siguientes tesis programáticas, en torno a las que se estructura su *op. cit.*, a saber, «La tercera Crítica tiene a la vista en efecto la conquista para Kant de una nueva Idea: la de la libertad práctica política», p. 18, y «La historia es la colección o la recolección de las experiencias sublimes de la libertad», p. 21.

⁴ Vd. KU, §27, A 97/B 98: «Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maßstabes zur Größenschätzung der Vernunft eine Übereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust ist, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden».

actividad de nuestro ánimo, al emplear ciertas intuiciones y representaciones con el propósito de hacer sensible (*fühlbar machen*) en nosotros una finalidad totalmente independiente de la legalidad natural:

«[C]uando una magnitud alcanza casi el máximo de nuestra facultad de comprender en una intuición, y, sin embargo, la imaginación es requerida, mediante magnitudes numerales (para las cuales tenemos conciencia de que nuestra facultad no tiene límites), para comprender estéticamente una unidad mayor, entonces nos sentimos en el espíritu encerrados estéticamente en límites; sin embargo, el dolor, en consideración a la extensión necesaria de la imaginación para adecuarse con lo que en nuestra facultad de la razón es ilimitado, es decir, con la Idea del todo absoluto, y con el dolor, por lo tanto, también la inadecuación de la facultad de la imaginación con las Ideas de la razón y su excitación, son representados como conformes a fin. Justamente por eso, empero, viene el juicio estético mismo viene a ser subjetivo-final para la razón como fuente de las Ideas, es decir, de una comprensión intelectual, para lo cual toda comprensión estética es pequeña, y el objeto es recibido como sublime, con un placer que sólo es posible mediante un dolor»¹.

La aparición en este texto de la paradójica expresión de *placer negativo*, referido al *Geistesgefühl* de lo sublime², viene a engrosar el conjunto de usos a-terminológicos de algunas nociones bien conocidas para el entero proyecto crítico, entre las que hemos destacado las de *naturaleza* y *libertad*, pero en las que podemos integrar las expresiones *finalidad sin fin*, *universalidad sin concepto* o *esquematizar sin concepto*. Con el fin de desentrañar las raíces estéticas de la disposición originaria hacia la moralidad que se encuentra en todos los ánimos, la razón tomará a la imaginación como instrumento —en una operación que podría compararse con la realizada en la *típica de la razón práctica*, en la que se recurría a la legalidad del entendimiento para habilitar la realizabilidad *de iure* de lo mandado por la ley moral—, al que obliga a alcanzar su abismo (*Abgrund*), dando lugar a una situación que rechazará y atraerá al mismo tiempo a esta facultad³. El Juicio estético presenta de esta manera el juego subjetivo, armónico en su contraste,

¹ Vd. KU, §27, A 100/B 101: «Wenn nun eine Größe beinahe das Äußerste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrößen (für die wir unseres Vermögens als unbegrenzt bewußt sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine größere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im Gemüt als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen, aber die Unlust wird doch, in Hinsicht auf die notwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit dem, was in unserm Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmäßigkeit des Vermögens der Einbildungskraft doch für Vernunftideen und deren Erweckung als zweckmäßig vorgestellt. Eben dadurch wird aber das ästhetische Urteil selbst subjektiv-zweckmäßig für die Vernunft, als Quell der Ideen, die, einer solchen intellektuellen Zusammenfassung, für die alles ästhetische klein ist; und der Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelt einer Unlust möglich ist».

² Kant se refiere a lo sublime como un *Geistesgefühl*, en cuanto uso conforme a fin de algo que de suyo no presenta ese carácter, sino más bien el contrario, vd. KU, EE, XII, p. 66; vd. *op. cit.*, Einl., VII, A XLVI/B XLVIII, en tanto que se referiría a una experiencia de lo libre que tiene lugar *en lo espiritual en el hombre*, pues es el concepto de libertad el que habilita el enjuiciamiento. En el resto de los casos Kant optará por una metonimia, denominando a ese sentimiento por la elevación (*Erhebung*) que provoca en el ánimo.

³ Una imagen semejante la obtenemos en *Das Ende aller Dinge*, VIII, p. 327: «Es una expresión corriente, sobre todo en el lenguaje piadoso, el hablar del tránsito de un moribundo del tiempo a la eternidad [...] Este pensamiento encierra algo de horrible: porque nos lleva al borde de un abismo de cuya cima nadie vuelve [...] y, sin embargo, también algo de atrayente: pues no se puede dejar de volver a él la mirada asustada [...] Es terrible-sublime, en parte por causa de su oscuridad, pues en ésta suele obrar la imaginación con más fuerza que a plena luz. Finalmente, ha de estar entretelado con la razón humana universal: porque nos topamos con él en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviado de una manera o de otra. Sin embargo, si seguimos este tránsito del tiempo a la eternidad (al margen de que esta Idea, considerada teóricamente, como ampliación del conocimiento, tenga o no realidad objetiva), como hace la razón misma en sentido moral, tropezamos con el fin de todas las cosas en cuanto seres temporales y objetos de posible experiencia: fin que, en el orden moral de los fines, es el comienzo de una

de imaginación y razón, las cuales en su oposición y enfrentamiento producen (*hervorbringen*) una finalidad subjetiva de las fuerzas del ánimo, que ocasionará un sentimiento indicador de la pureza e independencia del orden de la razón, cuya fuerza impulsora sólo podrá advertirse en el plano afectivo cuando el fracaso de un exceso expositivo fracase. La imaginación es empujada en la realización de una síntesis para la que no hay tiempo, o con más acierto, en la que el sujeto se queda sin tiempo, hacia un campo transcendente (*überschwenglich*) en el que queda a la deriva, abismándose en una caída de la que únicamente será recogida en virtud del descubrimiento de la razón de la conformidad a su ley, a saber, la ley de la libertad, de semejante acontecimiento. De este modo, la representación armónica de un contraste (*Kontrast*) entre facultades, esta vez, la imaginación y la razón, descubre la existencia de una nueva vinculación desconocida entre la constitución sensible del hombre y su destinación moral¹. Por lo tanto, individuos honrados como el filósofo Spinoza, los cuales niegan las únicas condiciones de carácter suprasensible —apoyadas todas en la presuposición de un Ser supremo— que podrían garantizar la realización del sumo Bien en el mundo, perdiendo de esa manera una magnífica perspectiva que únicamente el alzar la mirada hacia lo inteligible puede devolver, bien podrían comenzar a descubrir en sí mismos los cimientos de una disposición moral y el efecto de una exigencia racional con respecto a la sensibilidad, de donde debería —por un camino que no abandona el *bathos* de la sensibilidad— derivarse una ampliación del modo de pensar (*Erweiterung der Denkungsart*) que conduzca a la realización del tránsito. Con ello únicamente queremos conceder especial relevancia en estos momentos finales de nuestro trabajo a la pertenencia de la suerte de hermenéutica del sí mismo que ensaya la *analítica de lo sublime* al trazado crítico de una metafísica, que necesariamente ha de ocuparse de la realización de los fines de la libertad:

«La disposición del ánimo para el sentimiento de lo sublime exige una receptividad del mismo para Ideas., pues justamente en la inadecuación de la naturaleza con estas últimas, por tanto, sólo bajo la suposición de las mismas y de una tensión de la imaginación para tratar la naturaleza como un esquema de ellas, se da lo atemorizante para la sensibilidad, lo cual, al mismo tiempo, es atractivo, porque es una violencia que la razón ejerce sobre aquélla sólo para extenderla adecuadamente a su propia esfera (la práctica) y dejarle ver más allá de lo infinito, que para aquélla

perduración como seres suprasensibles, que no se hallan bajo las condiciones temporales, y que, por tanto, al igual que su estado, tampoco pueden ser capaces de otra determinación de su condición que la moral»; cfr. trabajo de J.-L. Nancy, *Dies Irae*, en *La faculté de juger*, pp. 9-54 —que incluimos en bibliografía—, en el que se encuentran interesantes observaciones acerca de la destinación práctica del Juicio.

¹ G. Deleuze ha subrayado con insistencia, en una lectura del pensamiento kantiano que parte preferentemente de la *Crítica del Juicio*, la profundidad de la relación de *concordante discordancia* con que se caracteriza la relación de imaginación y razón en lo sublime, *vd. Crítica y clínica, Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana*, especialmente las pp. 52-4; cfr. F. Proust, *Une histoire de la Stimmung*, “Exercices de la patience”, incluido en nuestra bibliografía. Reproducimos a continuación un pasaje bien interesante para nuestra lectura acerca de las consecuencias de la *analítica de lo sublime* para la comprensión kantiana de la libertad de J.-L. Nancy, perteneciente a *L'offrande sublime*, en *op. cit.*, p. 187: «Ello [lo sublime] no quiere decir que la libertad es el contenido o el objeto del juicio de lo sublime, ni que es ella la que se hace sentir en el sentimiento de lo sublime. Eso no tiene quizás ningún sentido, la libertad no es un contenido, si es que es alguna cosa. Hace falta comprender esto: que la ofrenda sublime es el acto —o la moción, o la emoción— de la libertad. En el doble sentido de que la libertad es lo que ofrece y la libertad es lo que es ofrecido —como la palabra ofrenda designa ya el gesto, ya lo presente ofrecido—. En sublime, la imaginación, en tanto que libre juego de la presentación toca su límite, que es la libertad, o más exactamente, la libertad misma es un límite, se sostiene sobre el límite, porque su Idea no solamente no puede ser una imagen, sino que ella no puede ser tampoco una Idea —a pesar del vocabulario de Kant— (que es siempre algo así como una hiper-imagen o una imagen impresentable): es necesario que ella sea una ofrenda».

es un abismo. En realidad, sin desarrollo de Ideas morales, lo que nosotros, preparados por la cultura, llamamos sublime, aparecerá al hombre rudo sólo como atemorizante»¹.

Sólo un ánimo acostumbrado a la recepción (*Aufnehmen; Empfangen*) de Ideas morales estará capacitado para recordar con ocasión de un conjunto de acontecimientos desmesurados el contrato originario que le vincula a la moralidad, portadora de otro orden de razones que el natural y de otra relación con el tiempo. Algo semejante experimenta el ánimo al adquirir un *carácter*, de suerte que a modo de una explosión se condene al pasado al período en el que los instintos reinaban en él, pasando a determinarse, a partir de ese momento, a la acción conforme a máximas reflexionadas². Un tal procedimiento, mediante el que el individuo se adueña de sí mismo por medio de su razón, bien merece un *pendant* estético:

«Rocas audazmente colgadas y, por así decirlo, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras de sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza. Pero su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible, con tal de que nos encontremos nosotros en un lugar seguro, y llamamos gustosos sublimes esos objetos, porque elevan la robustez del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el Todo-poder aparente de la naturaleza»³.

Lo decisivo —como ya apuntamos al inicio de esta conclusión—, en lo sublime, en tanto que sentimiento perteneciente al campo de la reflexión, no será el descubrir aquel grupo de objetos capaces de despertarlo, bien por su magnitud o por su fuerza, sino el aprender a contemplar a la naturaleza desde un punto de vista —en este sentido deben interpretarse las observaciones acerca del *Augenblick*— muy determinado, que requiere en primer lugar el libre ejercicio de la reflexión en una situación de seguridad. El terror que experimentamos ante la

¹ Vd. KU, §29, A 109/B 110: «Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl der Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter der Voraussetzung derselben, und der Ausspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letztern zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist; weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern, und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist».

² Vd. *prag. Anthropol.*, II parte, *Characteristica*, A, A 270/B 268-A 271/B 269: «El hombre que tiene conciencia de tener carácter en su manera de pensar no lo tiene de la naturaleza, sino que debe haberlo adquirido. Se puede admitir también que la fundación de este carácter, a la manera de un renacimiento, constituye una cierta promesa solemne que el hombre se hace a sí mismo [...]. Esta firmeza y esta permanencia en los principios, ni la educación, ni los ejemplos, ni la enseñanza en general pueden producirlas paulatinamente, sino solamente una suerte de explosión que resulta de un solo golpe de una saciedad del estado fluctuante de los instintos»; cfr. *op. cit.*, A 266/B 264: «Tener simplemente un carácter significa esta propiedad de la voluntad por la cual el sujeto se vincula a sí mismo a principios determinados que se ha prescrito inalterablemente a sí mismo por medio de su razón»; cfr. F. Proust, *op. cit.*, cap. III, pp. 95.6.

³ Vd. KU, §28, A 102-3/B 104: «Kühne überhängende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlosen Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u.d.gl. machen unser Vermögen zu widerstehen, im Vergleichung mit ihrer Macht, zu unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchterbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur mssen zu können».

exposición a un gran peligro, lo cual ocasionaría en lo sublime el mismo efecto contraproducente que el encanto (*Reiz*) y la emoción (*Rührung*) suponían para el juicio de gusto puro, deberá ser puesto fuera de juego —como indica el pasaje citado—, pues en el caso de que nos libráramos de esa situación aterradora, no extraeríamos de ella una valiosa enseñanza, sino que sólo tendríamos la inamovible resolución de no exponernos nunca más a nada parecido, observación que ya contaba con una densa tradición en la reflexión estética prekantiana¹. Si, a partir de aquí, intentáramos aunar los resultados obtenidos acerca de la relación entre razón e imaginación en lo sublime-matemático y lo sublime-dinámico, observaremos que si, por un lado, el ánimo descubría la existencia de una medida racional para la que las magnitudes numéricas se quedaban pequeñas, ante el espectáculo del *Todo-poder* (*Allgewalt*) e *irresistibilidad* (*Unwiderstehlichkeit*) de la naturaleza tendrá noticia, al lado de su impotencia física, en tanto que ser patológicamente afectable, de una facultad de juzgarse independiente de las fuerzas de aquélla —que constituyen la máxima plasticidad de su legalidad mecánica— y de una superioridad (*Überlegenheit*) sobre ella:

«Pues así como en la inconmensurabilidad de la naturaleza, y en la incapacidad de nuestra facultad para tomar una medida proporcionada a la estimación estética de las magnitudes de su esfera, hemos encontrado nuestra propia limitación, y, sin embargo, también, al mismo tiempo, hemos encontrado en nuestra facultad de la razón otra medida no sensible que tiene bajo sí aquella infinidad misma como unidad, y frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño, y, por tanto, en nuestro ánimo, una superioridad sobre la naturaleza misma en su inconmensurabilidad; del mismo modo la irresistibilidad de su fuerza, que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de enjuiciarnos independientes de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que pueda ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder»².

Si bien lo fenoménico en nosotros tendrá que rendirse y someterse a la fuerza del todo-poder de una naturaleza desencadenada, el mismo paso devastador de lo natural y sus reglas —cuyo sólo acontecer ya despierta el afán comparativo en el ánimo— *apelará* (*aufrufen*), en su diferencia esencial con respecto a la libertad en nosotros, a una fuerza inteligible, capaz de empequeñecer y trasladar a un segundo plano al conjunto de los bienes que constituyen nuestra vida, incluida ésta misma, de modo que ningún ser finito racional pueda rendir el conjunto de sus facultades a una fuerza que no es legítimo considerar como uno de los más elevados principios de la razón. Dicha apelación desembozará así una destinación (*Bestimmung*) de nuestra facultad espiritual (*Geistesvermögen*), que sólo podrá advertir la facultad de juzgar:

¹ En este sentido resulta esencial el testimonio aportado por Burke, *vd. Indagación filosófica...*, parte I, secc. VII, pp. 92-3 y parte IV, secc. V, p. 201, incluida en nuestra bibliografía.

² *Vd. KU*, §28, A 103/B 104-5: «Denn, so wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens, einen der ästhetischen Größenschätzung ihres Gebiets proportionierten Maßstab zu nehmen, unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüte eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit fanden: so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, und als von ihr unabhängig zu beurteilen, und ein Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte».

«Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime, porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el ánimo puede sentir la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza»¹.

Resultará de interés reparar en la introducción en este punto de la admiración que despierta el hombre guerrero para los hombres en general, ya se trate de un hombre salvaje o bien de un individuo civilizado, no en vano el discurso kantiano parece apuntar en una dirección según la cual lo temible del comportamiento de esta clase de hombres, la decisión con la que hacen frente a los peligros y miden sus fuerzas con elementos mucho más poderosos, *esquematiza* de algún modo para el ánimo el modo en que la espontaneidad del sujeto introduce acciones por libertad en un mundo de fenómenos. Algo semejante ocurrirá con la consideración kantiana de la guerra de gabinete, «*cuando es conducida con orden y respeto de los derechos civiles*», pues en su desarrollo dejará traslucir en las acciones de los sujetos beligerantes una apelación (*Aufruf*), que su ánimo hará, a aquello que en ellos no es precisamente fenómeno, sólo bajo cuya presuposición reunirán la fortaleza suficiente —la que da un modo de pensar elevado (*erhaben*)— para llevar adelante sus misiones². Esta clave para la contemplación de ciertas acciones humanas deberá extenderse, con especial importancia, a la interpretación de los acontecimientos revolucionarios, en los que la eclosión de la libertad alcanza tal fuerza y concentración que deja de poder ser controlado por sus agentes originarios. Pero, en todo caso, el despertar de un sentimiento sublime ante las manifestaciones fenoménicas de una disposición preparada para la moralidad requerirá un cultivo del Juicio estético y de las facultades de conocer que están a su base, tanto como una receptividad para Ideas, de manera que la violencia contemplada y, al mismo ejercida —por el esfuerzo (*Bestrebung*) imposible que solicita esa contemplación—, sobre la imaginación no venga a considerarse como algo desesperante, sino en tanto que expresión de la propuesta de un uso que de ella —en tanto que lo sensible en el hombre— ha de hacer la razón, con el propósito de extenderla a su esfera práctica³. De este

¹ Vd. KU, §28, A 104/B 105: «Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Falle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann»; cfr. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, 4.4, pp. 145-152.

² Remitimos acerca de las consideraciones kantianas sobre la guerra, especialmente con motivo del escrito *Sobre la paz perpetua* a los siguientes trabajos de F. Duque, *Natura daedala rerum*, pp. 191-215 —vd. especialmente p. 207, donde se intenta reconciliar a los diferentes tratamientos del conflicto bélico por parte del pensamiento kantiano: «[E]l filósofo —ese espectador desinteresado— se ve precisado a «pensar por añadidura», o sea, a reflexionar sobre ese extraño efecto de retroalimentación expansiva, atribuyéndolo a un Plan oculto de la Naturaleza «libre» para que el hombre, reforzado y templado por esas «tempestades de acero», no recaiga en su estado natural, ferino, sino que ascienda a las regiones de la cultura y de la legalidad jurídica, y por su medio, a la suprema esfera de la moralidad. Sólo así pueden explicarse algunos pasajes kantianos que, sacados de contexto, darian pie a lecturas todo caelo distintas de las intenciones del de Königsberg» —y J.L. Villacañas, *La guerra en el pensamiento kantiano antes de la revolución francesa: la prognosis en los tiempos modernos*, pp. 217-237, ambos in: R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*; cfr. C. Cesa, *Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di "Alla pace perpetua"*, *Archivio di Filosofia*, n° 63, 1995, pp. 351-360. Remitimos asimismo a la publicación de las Jornadas de Filosofía de la Universidad Jaume I de Castellón dedicadas a *Hacia la paz perpetua* con ocasión del Segundo Centenario de su publicación, V. Martínez Guzmán (ed.), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después* —incluido en nuestra bibliografía—, con trabajos de K.-O. Apel, A. Cortina, J. Conill y C. Innerarity.

³ Vd. KU, §39, A 152/B 154: «El placer en lo sublime de la naturaleza, como placer de la contemplación que razona, pretende, es cierto, también ser universalmente compartido; pero, sin embargo, presupone ya otro sentimiento, a saber: el de la determinación suprasensible que, por muy oscuro que sea, tiene un principio moral. Pero no tengo derecho a suponer absolutamente que otros hombres tendrán eso en consideración y sentirán en la contemplación de las grandezas salvajes de la naturaleza una satisfacción (la cual, verdaderamente, no puede atribuirse a la visión de la misma, que más bien infunde temor). No obstante, refiriéndome a que se deben tomar en

modo, el pequeño tratado de metafísica que llega a constituir la *analítica de lo sublime*, presenta de una manera indirecta, en la medida en que se parte de la aparente objetividad de ciertos espectáculos majestuosos de la naturaleza —pues, en realidad, nos interesa lo que nuestro *Augenschein* extrae de los mismos—, la arqueología estética de la disposición para la moralidad (*Anlage zur Sittlichkeit*) en nosotros¹, de suerte que asistimos en estas páginas —donde la escasa longitud es inversamente proporcional a la profundidad ontológica—, de la mano de un diferendo entre la facultad de las imágenes y de las Ideas, a una suerte de encuentro silencioso con la ley moral. La *Crítica del Juicio estético* ya había apuntado a la fertilidad semántica de los productos de la imaginación que serán, con una denominación significativa, las Ideas estéticas. Precisamente en el momento de exposición del sentimiento de lo sublime la razón sabrá emplear esa productividad ontológica, de una facultad que ha mostrado incluso en la esfera legislativa la amplitud de sus posibilidades, como es la imaginación, con el fin de ratificar, en el seno de lo estético, la *determinación práctica* (*praktische Bestimmung*) de la sabia proporción de las facultades superiores de conocer, de la que se ocupó de presentar y localizar en su justo lugar el final de la *dialéctica* de la *Crítica de la razón práctica*². La *Crítica del Juicio*, en efecto, presenta un discurso crítico especialmente receptivo al régimen de acordes, acuerdos y desacuerdos que, en un nivel *transcendental-subjetivo*, tienen lugar en el ánimo humano. Nos parece, y de ello debíamos dejar constancia en este *finale* de nuestro trabajo, que justamente sobre la base sutil, y al mismo tiempo, firmemente cimentadora de la vida del ánimo, se elabora un discurso práctico emparentado (*verwandt*) con el Juicio estético, de manera que el análisis de lo sublime pueda interpretarse como el descubrimiento (*Ent-deckung*) de la estructura de pre-comprensión de la moralidad en nosotros —en la misma línea que habrá una serie de conceptos previos o prenociones (*Vorbegriffen*) de la moralidad— mediante una suerte de *exposición estética* de la revolución que tiene lugar en nosotros al decidimos por acoger y recibir la ley moral. A diferencia del placer inmediato en lo bello, el cual indica una liberalidad (*Liberalität*) del modo de pensar, fundamentada y explicada (*erläutert*) en último término por la *norma ideal* de un sentido común estético —donde la libertad es representada como un *libre juego* de la ocupación de la imaginación con el entendimiento—, lo sublime da lugar mediante una imaginación violentada al *esquema* de un negocio —de la sensibilidad— conforme a ley (*gesetzmäßiges Geschäft*), lo que permitirá enlazarlo con el acorde o temple (*Stimmung*) del ánimo para la moralidad. Como no podía ser de otra forma —si es que no se quiere dinamitar la compleja pero mesurada determinación final entre facultades que fundamenta el Criticismo—, al exponerse a la determinación conforme a fin de la ley, que no se corresponde a las reglas de su uso empírico, la imaginación se priva (*sich beraubt*) por sí misma de su *libertad*, en un sacrificio (*Aufopferung*) que tiene mucho de sublime (*erhaben*), por medio del cual obtendrá una ampliación (*Erweiterung*) y una fuerza (*Macht*) mayor que lo que sacrifica. Entregándose a una manifestación dinámica, cuyo fundamento y causa le es desconocido —pertenece a otro orden de razones—, la imaginación se desprende de todo carácter empírico que pudiera caracterizarla, para

consideración aquellas capacidades morales en cada ocasión conveniente, puedo exigir a cada uno aquella satisfacción, aunque sólo mediante la ley moral, que, por su parte, a su vez, se funda en conceptos de la razón»; cfr. comentarios relativos a esta cuestión en J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, 5.4, pp. 169-174 y 9., pp. 269-86.

¹ Acerca de la presencia en el discurso crítico kantiano de un aislamiento de las repercusiones estéticas de la moralidad en el hombre nos permitimos remitir a las observaciones contenidas en los apartados IV.1.2.3 y IV.1.4 de nuestro trabajo.

² Vd. *KprV*, A 263-6.

experimentar el anhelado placer que proporciona el advertir la *concordante discordancia* que constituye lo humano:

«La *estupefacción*, que confina con el miedo, el terror y el temblor sagrado que se apoderan del espectador al contemplar masas montañosas que escalan el cielo, abismos profundos donde se precipitan furiosas las aguas, desiertos sombríos que invitan a tristes reflexiones, etc., no es, sabiéndose, como se sabe, que se está en lugar seguro, temor verdadero, sino sólo un ensayo para ponernos en relación con la imaginación y sentir la fuerza de esa facultad para enlazar el movimiento producido mediante ella en el espíritu con el estado de reposo de la misma, y así ser superiores a la naturaleza en nosotros mismos; por lo tanto, también a la naturaleza exterior a nosotros, en cuanto ésta puede tener influjo en el sentimiento de nuestro bienestar, pues la imaginación, según la ley de asociación, hace depender nuestro estado de contento de condiciones físicas: pero ella misma también, según principios del esquematismo del Juicio (consiguientemente, en cuanto sometido a la libertad), es instrumento de la razón y de sus Ideas, y, por tanto, una fuerza para afirmar nuestra independencia contra los influjos de la naturaleza, para rebajar como pequeño lo que según esta última es grande, y así para poner lo absoluto-grande sólo en nuestra propia determinación (la del sujeto)»¹.

De este modo, la experiencia sacrificial de la imaginación, al advertir que su renuncia a las imágenes —la abstracción que se deriva de la eliminación de las barreras (*Wegschaffung der Schranken*) que la delimitaban— le devuelve un horizonte de determinación incomparablemente más prometedor que nada que pueda encontrarse en lo sensible, comunica al ánimo un modo de pensar superior a la sensibilidad. Lo sublime tiene lugar con ocasión, por un lado, de la admiración (*Bewunderung*) hacia el modo anti-sintético de presentarse la *rohe Natur*, en una suerte de evolución crítica de este afecto que despertaba el orden natural y fundaba el pretendido argumento físico-teológico de la existencia de Dios, por otro, de una presentación negativa de la disposición arraigada en nuestro ánimo para la *ley de la libertad*, el respeto a la cual será el índice de la virtual comunidad que los seres racionales finitos pueden instituir² —cuyas notas formales

¹ Vd. KU, §29, Allg. Anm., A 116/B 117-8: «Die Verwunderung, die am Schreck grenzt, das Gransen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelsteigender Gebirgsmassen, tiefbeschatteter, zum schwermütigen Nahdenken einladender Einöden u.s.w. ergreift, ist, bei der Sicherheit, worin er sich weiß, nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, und die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden, und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlfindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein. Denn die Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber eben dieselbe nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft (folglich sofern der Freiheit untergeordnet) ist Werkzeug der Vernunft und ihren Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach der ersteren groß ist, als klein abzuwürdigen, und so das Schlechthin-Große nur in seiner (des Subjekts) eigenen Bestimmung zu setzen». Podemos comparar este pasaje referido a la analítica de lo sublime con un texto perteneciente al §86 de la misma obra, lo que nos resulta de particular interés, en la medida en que éste pertenece a un modelo de tránsito en clave ético-teológica, vd. loc. cit., A 413/B 417-8: «Hay que añadir a esto que nos sentimos empujados por la ley moral a tender hacia un fin supremo universal, pero que también nos sentimos, y con nosotros la naturaleza entera, incapaces de alcanzarlo, que no podemos juzgar que somos conformes al fin final de una causa inteligente del mundo (si es que la hay) más que en cuanto tendemos hacia ella, y así, hay un fundamento moral puro de la razón práctica que lleva a admitir esa causa (ya que ello puede hacerse sin contradicción), para, por lo menos, no correr el peligro de considerar como completamente vano aquel esfuerzo en sus efectos y dejarlo, por lo tanto, que se agote».

² Vd. J. Patocka, *La platonisme négative*, in *Liberté et sacrifice*, Ecrits politiques, trad. E. Abrahms, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 96: «En resumen, la Idea, tal y como la comprendemos, es la única no realidad que no puede ser explicada y elucidada como una construcción a partir de realidades puras y simples. No es un objeto de la contemplación, puesto que no es del todo un objeto. Es indispensable para la comprensión de la experiencia de la libertad y de la historicidad interna de la vida humana. Se anuncia y actúa como apelación constante a superar la objetividad y la coseidad simplemente dadas, apelación que encuentra una expresión en la creación humana de lo nuevo, así como en nuestros esfuerzos reiterados sin cesar para levantarnos de la caída a la que nos condena la

se acercan notablemente a una *Iglesia invisible*—. La *repetición* que lo sublime brinda del reconocimiento de una facultad legisladora en sentido práctico ya establecida y fundada, nos parece servir de impulso para una reflexión que tiene su punto de mira en una *historia esencial de la libertad*. En este sentido, la experiencia estética que nos ocupa devuelve las claves del *temple* (*Stimmung*) y la *tonalidad* que, de forma latente, acompañan a la implantación de la libertad como principio en el ánimo humano, hasta el punto de que podríamos considerar al acontecimiento de lo sublime como el archivo transcendental de un instante puro en el que el ánimo toma conciencia de *sí mismo*¹. Éste, y no otro, era el sentido de la introducción de la ley de los judíos, cuya prohibición de fabricar imágenes, ya sea de lo sensible o de lo inteligible, bien podría considerarse el imperativo estético necesario para respetar lo an-estético de la *ley de la libertad*:

«Es una preocupación totalmente falsa la de que, si se la privase [a la moralidad] de todo lo que puede recomendarla a los sentidos, vendría entonces a llevar consigo no más que un consentimiento sin vida y frío y ninguna fuerza o sentimiento motriz. Es exactamente lo contrario, pues allí donde los sentidos no ven ya nada más delante de sí, y, sin embargo, permanece imborrable la Idea de la moralidad, que no se puede desconocer, más bien sería necesario moderar el ímpetu de una imaginación ilimitada para no dejarla ascender hasta el entusiasmo, antes que, por temor a la falta de fuerzas de esas Ideas, buscar para ellas una ayuda en imágenes y en un pueril aparato»².

La formulación de la ley del pueblo judío no deja lugar a dudas, y en directa relación con las contundentes afirmaciones kantianas, que sentencian lo insondable e inconcebible de la libertad, señala que el enfrentamiento directo con ese principio inteligible produce ceguera en el hombre. Quizás solamente el *experimento* —término sin duda afortunado en el conjunto del discurso crítico kantiano— de la imaginación consigo misma, atravesando las provisionales derivas de su pérdida de imágenes, en un gesto de sorprendente simplicidad, esté en condiciones de ganar algo así como la presencia invisible del espacio de lo libre —la pérdida de la expresión (*Ausdruck*) señalará en dirección hacia una penetración (*Einsicht*) que haya renunciado a la vista (*Aussicht*)—. Curiosamente, y a ello conviene atender en su justa medida —nuestro trabajo ha pretendido avanzar en esta dirección—, ese espacio quedaaviado por una investigación de las condiciones del ejercicio del pensamiento —a las que señalaban los diversos elementos comprometidos en el gusto— y por el hallazgo de su auténtico *topos*. Así la tercera *Crítica* nos enseña a descubrir, en la soledad del hombre con su razón, que, en primer lugar, todo pensar exige disfrutar de una *libertad para su ejercicio*, así como que, en segundo lugar, la libertad no puede dejar de impulsar a la razón a *reflexionar* acerca de las condiciones de su realidad objetiva —lo cual debía partir del establecimiento de la no contradicción de su pensamiento con el orden

estancia en el seno de lo que es simplemente dado»; cfr. asimismo el planteamiento de este conflicto de naturaleza y libertad en Schelling, *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Bd. I.3., 1982, p. 107.

¹ J. de Gramont denomina *dialéctica del sentimiento* al hecho de que, del mismo modo en que se da un placer negativo en lo sublime que despierta en nosotros la naturaleza, habrá una presentación negativa de la imaginación y de la libertad que la habita, es decir, al hecho de que en el discurso kantiano la conciencia de la libertad se imponga, antes que nada, a título de conciencia de su propia negación, *vd. op. cit.*, pp. 223-4.

² *Vd. op. cit., loc. cit.*, A 123-4/B 125: «Es ist eine ganz irrige Besorgnis, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte leblose Billigung, und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich fühlen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindlichen Apparat Hülfe zu suchen».

natural en la discusión crítica acerca de la *libertad transcendental*—, del mismo modo que las condiciones de *realizabilidad* de su objeto propio, a saber, el *fin final* en el mundo —lo que, nos parece, viene a tematizar y plantear una *Crítica del Juicio*—. El corte en profundidad que esta última *Crítica* realiza sobre la razón humana nos devuelve todo un nivel de lo *transcendental* en sentido *subjetivo*, cuyo propósito no será otro que mostrar la esencial ligazón entre la *razón humana* y el habitar de los hombres en un espacio libre y común para la libertad —como quintaesencia el *sensus communis aestheticus* y la complejidad de su estatuto—. Solamente en ese enlace podrá fundarse el sentido del proyecto (*Entwurf*) y tarea (*Aufgabe*) de salvaguardar conceptualmente la *libertad* —para lo que se propondrá un determinado concepto doctrinal, el *idealismo transcendental*—, y con ello, la viabilidad de la *metafísica* como ciencia del tránsito (*Übergang*) de lo sensible a lo suprasensible, lo que en el discurso kantiano viene a traducirse, nos parece, en el señalamiento de que la devolución del *pensar* a su elemento más propio, en el que se nutre y crece —la libertad—, constituirá el requisito previo para alcanzar el único *fin final* que puede concernir a los seres finitos racionales, a saber, la transformación de la realidad fenoménica conforme a su razón.

Bibliografía

Nota sobre las referencias y citas

Por lo que respecta a las citas de obras kantianas nos hemos basado, por lo general, en las versiones castellanas existentes que citamos más adelante, modificando levemente la traducción cuando lo hemos creído necesario y adoptando una serie de normas por lo que respecta a la versión castellana de algunos términos que especificamos al final de la *Introducción* de este trabajo. Cada cita de pasajes kantianos integrada en el texto del mismo se acompaña en nota a pie por el original alemán, adaptando la modernización de la ortografía y puntuación propuesta por W. Weischedel —*vd.* el apéndice del autor a su edición de la obra kantiana en el volumen XII de la *Werkausgabe*, pp. 819-836—. Con relación a las obras de otros autores de habla no castellana nosotros mismos hemos traducido los pasajes citados. Allí donde más de un artículo o trabajo pertenezca al mismo volumen colectivo se ha optado por recoger la cita bibliográfica de la obra colectiva, con el fin de no recargar con innecesarias repeticiones el repertorio de obras.

Sistema de referencias

—Las referencias de las obras kantianas siguen la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias y de W. Weischedel en Suhrkamp, incluyendo la indicación del tomo y página en el caso de la primera y de página de la edición A y de la B, si fuera necesario, en el caso de la segunda. Los títulos se citarán según las indicaciones de abreviaturas indicadas al inicio de esta tesis doctoral.

—Las referencias a obras de otros autores —todas contenidas en las notas a pie de página del trabajo— incluirán el nombre del autor, título, tomo —si fuera necesario— y página, señalando en la mayor parte de las ocasiones si se trata de una obra incluida en bibliografía. Allí donde se ahorre esta observación se indicará la referencia bibliográfica completa de la obra.

a) *Obras de Kant*

Los textos de Kant son citados —excepto el *Loses Blatt Leningrad* y la *Vorlesung über Ethik*— según dos fuentes: la edición original de las obras que proporciona la edición de Weischedel —citada como A y B— y la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (*Ak.-Ausg.*).

—*Kant's gesammelte Schriften*, Ak.-Ausg., Berlin, de Gruyter, 1902-...

—*Kant. Werkausgabe*, W. Weischedel (ed.), Frankfurt a.M., 1974, 12 vols.

*Con el fin de facilitar la lectura del trabajo reproduciremos a continuación el mapa completo de las obras kantianas que hemos utilizado y citado según cada una de dichas ediciones, explicitando en cada caso en cuál nos hemos apoyado, así como incluiremos la traducción castellana de las mismas en aquellos casos en que la calidad del trabajo de traducción así lo exija.

**Akademie-Ausgabe:*

—*Ak. I. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...*(1747), pp. 1-181 (*Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, trad. y comentario de J. Arana, Peter Lang, Bern, 1988).

—Ak. II. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral zur Beantwortung der Frage welche die königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat*, pp. 273-301.

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768), pp. 377-384 (*Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio*, trad. cast. de A. Domínguez, in: KANT, I., *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 165-177).

—Ak. IV. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), pp. 465-565 (*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. cast. y estudio preliminar de J. Aleu Benítez, Madrid, Tecnos, 1991*).

—Ak. VI. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), pp. 203-493 (*Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989).

—Ak. VII. *Der Streit der Fakultäten* (1798), pp. 1-116 (trad. cast. de *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* por C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, in: KANT, I., *Ideas para una historia...*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 79-100; trad. cast. de *La contienda de las Facultades de Filosofía y Teología* por R. Rodríguez Aramayo, con un estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, Madrid, Debate/C.S.I.C., 1992 —reimpr. Madrid, Trotta, 1999—).

—Ak. VIII. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), pp. 15-31 (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 3-23).

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), pp. 33-42 (*¿Qué es Ilustración?*, trad. de A. Maestre, Madrid, Tecnos, 1989).

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (1785), pp. 89-106 (*Definición de la raza humana*, trad. de E. Estiú, in: KANT, I., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 68-87).

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786), pp. 107-123 (*Probable inicio de la historia humana*, trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, in: KANT, I., *op. cit.*, pp. 57-77).

Was heißt sich im Denken orientiren? (1786), pp. 131-147 (*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, trad. R. Rovira Madrid, Fac. F^a, U.C.M., Excerpta Philosophica, 1995).

Einige Bemerkungen zu L.H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden (1786), pp. 149-156.

Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790), pp. 185-251.

Über das Misslingen aller philosophischen Versuchen in der Theodicee (1791), pp. 253-271 (*Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, trad. de R. Rovira Madrid, Fac. F^a, U.C.M., Excerpta Philosophica, 1992).

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), pp. 273-313 (*En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la*

* Contamos con otra traducción castellana de C. Másmela, Madrid, Alianza, 1989.

práctica", trad. de M.F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, in: KANT, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 3-60).

Das Ende aller Dinge (1794), pp. 325-339 (*El fin de todas las cosas*, trad. cast. de E. Imaz, in: *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1979, pp. 123-147).

Zum ewigen Frieden (1795), pp. 341-386 (*Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, trad. cast. de J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999).

Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), pp. 423-430 (*Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, trad. de J.M. Palacios, in: KANT, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, pp. 61-8)*.

—Ak. X *Kants Briefwechsel* (1747-1788).

—Ak. XI *Kants Briefwechsel* (1789-1794).

—Ak. XII *Kants Briefwechsel* (1795-1805).

—Ak. XV.1 y XV.2 *Reflexionen zur Anthropologie*, pp. 55-980 (trad. cast. —selección— in: *op. cit.*, pp. 113-118).

—Ak. XVI *Reflexionen zur Logik*, pp. 1-872 (trad. cast. —selección— de R. Rodríguez Aramayo, in: KANT, I., *Antología*, pp. 149-154).

—Ak. XVIII *Reflexionen zur Metaphysik I*, pp. 227-745 (trad. cast. —selección— in: *op. cit.*, pp. 119-124).

—Ak. XVIII *Reflexionen zur Metaphysik II*, pp. 3-725 (trad. cast. —selección— in: *op. cit.*, pp. 125-148).

—Ak. XIX *Reflexionen über Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, pp. 5-317; pp. 443-613; 615-654.

—Ak. XX *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1790), pp. 253-332; *Losé Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, pp. 333-351 (*Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, introd. y trad. de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1987).

—Ak. XXI y XXII (*Opus postumum*) (*Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, sel., trad. y notas de F. Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983).

—Ak. XXIII *Vorarbeiten und Nachträge*:

Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, pp. 73-6 (trad. cast. de R. Rodríguez Aramayo, in: KANT, I., *Antología*, pp. 173-4).

* Hemos optado por incluir las traducciones más extendidas y manejadas en castellano de las obras kantianas contenidas en este volumen octavo de la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, que en general debemos a E. Imaz y R. Rodríguez Aramayo, pero no podemos dejar de citar la recientemente publicada recopilación de estos opúsculos —junto con *Sobre la impresión de libros. Dos cartas al señor F. Nicolai* (1798)—, traducidos por J. Alcoriza y A. Lastra, en *En defensa de la ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, edición que hemos manejado junto a la citada en algunos casos.

Vorarbeit zu Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, pp. 83-86

Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, pp. 125-144 (trad. cast. in: *op. cit.*, pp. 175-182).

Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden, pp. 153-192.

Vorarbeiten zu Streit der Fakultäten, pp. 421-464 (trad. cast. in: *op. cit.*, pp. 183-6).

Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik, pp. 469-476 (vd. *Los progresos de la metafísica...*).

Ergänzungen zum Opus Postumum (vd. *Transición de los principios metafísicos...*).

—Ak. XXIV/1 *Vorlesungen über Logik: Logik Herder 1762-1764*, pp. 1-6; *Logik Blomberg 1771?*, pp. 7-302; *Logik Philippi 1772*, pp. 303-496.

—Ak. XXIV/2 *Vorlesungen über Logik: Logik Pölitz*, pp. 497-602; *Logik Dohna-Wundlacken*, pp. 687-784; *Wiener Logik*, pp. 785-940.

—Ak. XXV/2 *Vorlesungen über Anthropologie, 1ª parte: Collins 1772/73*, 1-238; *Parow 1772/73*, pp. 239-463; *Friedländer (Ms 399/400)*, pp. 465-728; *2ª parte: Pillaw 1777/78*, pp. 729-847; *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie 1781/82?*, pp. 849-1203; *Mongrovius oder praktische Anthropologie 1784/85*, pp. 1205-1429; *Busolt 1788/89*, pp. 1431-1531.

—Ak. XXVII.1 *Moralphilosophie Collins 1784/85*, pp. 243-471 (*Lecciones de ética*, introd. y notas de R. Rodríguez Aramayo, trad. cast. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988).

—Ak. XXVII.2.2 *Moral Mongrovius 1782*.

—Ak. XXVIII/1 *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie: Metaphysik Herder 1762-1764*, pp. 1-166; pp. 839-962; *Metaphysik L1 1770-1780?*, pp. 167-350.

—Ak. XXVIII/2,1 *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie: Metaphysik L2*, pp. 525-610; *Metaphysik Dohna*, pp. 611-704; *Metaphysik K2*, pp. 705-816; *Metaphysik K3*, pp. 817-838; *Nachträge Herder*, pp. 839-962.

**Kant Werkausgabe-W. Weischedel*:

—*Vorkritische Schriften I, Bd. I*:

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung um dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt (1755), pp. 225-396 —también se utilizará la referencia de la *Ak.-Ausg. I*, pp. 215-368—.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755), pp. 406-509 (*Nueva Dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, in: *Disertaciones latinas de Kant*, trad. de J.M. García Bacca, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1974, pp. 73-143).

—*Vorkritische Schriften II, Bd. II:*

Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen i. continet monadologiam physicam (1756), pp. 516-563 (*Uso de la metafísica unida con la geometría en la filosofía natural, cuyo primer bosquejo contiene la Monadología física*, trad. cast. de A. Domínguez, in: KANT, I., *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 69-96).

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigt werden (1758), pp. 569-581 (*Nueva doctrina del movimiento y el reposo y de las consecuencias con ella ligadas en los primeros principios de la ciencia de la naturaleza*, trad. cast. de A. Domínguez in: KANT, I., *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 97-113).

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. I. Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt (1759), pp. 587-594.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762), pp. 599-615.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763), pp. 621-738 —en algunos casos también utilizaremos la paginación de la *Ak.-Ausg. II*, pp. 63-163— (*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, in: Kant. *Sobre Dios y la religión*, trad. cast. de J.M. Quintana Cabanas, Barcelona, Zeus, 1972, pp. 59-159).

Versuch den Begriff der negativen Grössen in der Weltweisheit einzuführen (1763), pp. 779-819 —también citado por la edición en *Ak.-Ausg. II*, pp. 165-204— (*Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, trad. cast. de A. Domínguez, in: KANT, I., *Opúsculos sobre filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 114-164).

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764), pp. 825-884 (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. cast. de A. Sánchez Rivero, Madrid, Calpe, 1919 —reimpresa en México, Porrúa, 1991—).

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766, pp. 907-917.

Träume eines Geistsehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766), pp. 923-989 (*Sueños de un visionario*, trad. e introd. de P. Chacón e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1987).

—*Kritik der reinen Vernunft* (1781) I-II, Bd. III-IV (*Crítica de la razón pura*, trad. cast. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978).

—*Schriften zur Metaphysik und Logik I; Bd. V:*

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio (1770), pp. 12-107 (*Principios formales del mundo sensible y del inteligible*) (*Disertación de 1770*), —éste será el único caso en el que tras la referencia de la edición de W. Weischedel incluiremos la de la *Ak.-Ausg. II*—, pp. 385-419 trad. cast. de R. Ceñal Lorente, estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, Madrid, Debate/C.I.S.C., 1996).

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten (1783), pp. 113-264 (*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. cast. de M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999).

—*Schriften zur Metaphysik und Logik II; Bd. VI:*

Logik-Jäsche (1801) (hrsg. von G. B. Jäsche), pp. 421-582 —también citada por la edición de la *Ak.-Ausg.* IX, pp. 1-150—.

—*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Bd. VII*, pp. 107-302 (*Crítica de la razón práctica*, trad. cast. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 1994*); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1786), pp. 11-102 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast. de M. García Morente, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992/ ed. bilingüe en alemán y castellano de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996).

—*Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (1793), *Bd. VIII*, pp. 649-879 (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. cast. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1991, 3ª reimpr.).

—*Kritik der Urteilskraft* (1790), *Bd. X* (*Crítica del Juicio*, trad. cast. de M. García Morente, Madrid, V. Suárez, 1914 —reimpreso en Madrid, Espasa-Calpe, 1991 (5ª ed.)—).

—*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik II; Bd. XII:*

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), pp. 395-690 (*Antropología en sentido pragmático*, trad. cast. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991).

Über Pädagogik (1803) (hrsg. von F. Th. Rink) (*Pedagogía*, trad. cast. de L. Luzuriaga — publicada originalmente por D. Jorro—, Madrid, Akal, 1983).

Zu Johann Heinrich Schulz: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (1783), pp. 773-778.

Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784), pp. 781-806.

Zu Gottlieb Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (1785), pp. 809-812.

—*Loses Blatt Leningrad I (Manuskript Leningrad)* (1786), ed. por R. Brandt, W. Stark y A. Gulyga en *Voprosy Filosofii IV* (1986), pp. 18-136 (manejaremos la trad. italiana de C. La Rocca y L. Fonnesu en *Studi Kantiani IV* (1991), pp. 123-159).

—*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, P. Menzer (ed.), Berlin, Pan Verlag R. Heise, 1924.

b) Otras fuentes

* Actualmente contamos también con la traducción de la misma obra por R. Rodríguez Aramayo —Madrid, Alianza, 2000—, en la que se han adoptado y justificado importantes modificaciones con respecto a la traducción clásica en nuestra lengua de García Morente —véase al respecto el apartado II del *Estudio preliminar* de Aramayo, “*Por qué no es inútil una nueva traducción de la Crítica de la razón práctica*, pp. 38-48—, y en la que se incluye conjuntamente la paginación de la edición original —la utilizada por W. Weischedel— y de la *Ak.-Ausg.*

ALEMBERT, J. Le Rond d', *Oeuvres*, 5 vols., Paris, Belin, 1821-22.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. cast. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1990.

Ética a Nicómaco, trad. cast. de J. Marías y M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981 (3ª ed.).

Física, trad. cast. de J. L. Calvo, Madrid, Alma mater, 1998.

Peri hermeneias, trad. cast. de F. Martínez Marzoa, Valencia, Teorema.

De anima, trad. cast. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994.

Poética, trad. de J.D. García-Bacca, 4ª ed., Caracas, U.C.V., 1982.

Retórica, trad. de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

ARNAULD, A./NICOLE, P., *La Logique ou l'art de penser*, ed. crítica de P. Clair y F. Girbal, Paris, Vrin, 1981 (2ª ed.).

BAUDELAIRE, Ch., *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1932-32.

BAUMGARTEN, A.G., *Aesthetica*, 2 Bd., Frankfurt a.O., 1750, 1758, Hildesheim, Olms, 1970.

Meditationes de nonnullis ad Poema pertinentibus, Berkeley/L.A., California U.P., 1954.

Metaphysica (1739), 4ª ed., Halle, 1757 (reimpr. in: *Kants gesammelte Schriften*, Ak.-Ausg. XV y XVII).

BERKELEY, G., *Philosophical Writings*, ed. e introd. de D.M. Armstrong, London, Mac Millan, 1974 (3ª ed.).

BUFFON, G.L.LECLERC, conde de, *Histoire naturelle générale et particulière*, t. I., Paris, 1749.

BURKE, E., *Indagación filosófica de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Valencia, Colección de Arquitectura, 1985.

CLARKE, S., *Works*, London, 1738.

CONDILLAC, E.B. de, *Oeuvres philosophiques*, Paris, P.U.F., 1947

DESCARTES, R., *Oeuvres complètes*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1966.

Reglas para la dirección del espíritu, introd., trad. y notas de J.M. Navarro Cordon, Madrid, Alianza, 1984.

Meditaciones metafísicas, introd., trad. y notas de V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1986.

Discurso del método, Estudio preliminar y trad. cast. de E. Bello Reguera, Madrid, Tecnos, 1987.

El Mundo o el Tratado de la luz, introd., trad. cast. y notas de A. Rioja, Madrid, Alianza, 1991.

Los principios de la filosofía, introd., trad. cast. y notas de G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995.

Las pasiones del alma, estudio preliminar y notas de J. A. Martínez, trad. cast. de J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997.

FICHTE, J.G., *Sämtliche Werke*, ed. I.H. Fichte, Berlin, Veil & Comp., 1845-46, Berlin, W. de Gruyter, 1971, 11 vols. .

GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1972 (3ª ed.).

La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 1996.

HEGEL, G.W.F., *Werke*, 20 vols., ed. E. Moldenauer y K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.

HELVÉTIUS, C.A., *Oeuvres Complètes*, nueva ed., London, 1781.

HOLBACH, baron Th. d', *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, London, 1770 (reimpr. Genève, Slatkine, 1973).

HÖLDERLIN, F., *Große Stuttgarter Ausgabe*, F. Beissner y A. Beck (eds.), 7 t., Stuttgart, Kohlhammer, 1946-1985.

Ensayos, trad. pres. y notas de F. Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1997 (4ª ed.).

HUME, D., *The Philosophical Works of David Hume*, ed. Th. Green & Th. Grose, IV vols., Aalen, Scientia Verlag, 1964.

Tratado de la naturaleza humana, estudio preliminar, trad. cast. y notas de F. Duque (incluye paginación de la ed. de Selby-Bigge), Madrid, Tecnos, 1988.

Investigación sobre el conocimiento humano, trad. cast. de J. de Salas, Madrid, Alianza, 1980.

Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural, trad. cast. de A.J. Cappelletti, H. López y M.A. Quintanilla, Salamanca, Sígueme, 1974.

Investigación sobre los principios de la moral, trad. cast. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1993.

Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales, introd., trad. cast. y notas de J.L. Tasset Carmona, Madrid, Anthropos, 1990.

Abstract. Resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título "Tratado de la naturaleza humana", introd., trad. cast. y notas de A. Olabuenaga, Barcelona, Ed. Humanistas, 1983.

La norma del gusto, trad. cast. de Mª T. Beguiristán, Barcelona, Península, 1998².

LEIBNIZ, G.W., *Die philosophischen Schriften*, ed. G.J. Gerhardt, 7 vols., Hildesheim, Olms, 1965.

Sämtliche Schriften und Briefe, ed. Preuss. Ak. der Wissenschaften, Darmsatdt/Leipzig/Berlin, 1961-96.

LOCKE, J., *The Works of J. Locke*, 10 vols., Aalen, Scientia Verlag, 1963.

MALEBRANCHE, N., *Oeuvres Complètes*, 20 t., ed. dirigida por A. Robinet, Paris, Vrin, CNRS, 1958-1967.

MAUPERTUIS, P.L.M. de, *Oeuvres*, 4 vols., Lyon, 1756, reimpr. Hildesheim/New York, Olms, 1974.

Essai de cosmologie. Système de la nature. Réponse aux objections de M. Diderot, Paris, Vrin, 1984.

MEIER, G.F., *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, 3 Bd., Halle, 1748-50.

Auszug aus der Vernunftlehre, Halle, 1752 (reimpr. en *Kants gesammelte Schriften, Ak.-Ausg. XVI*).

Metaphysik, 4 Bd., Halle, 1755-59.

MENDELSSOHN, M., *Gesammelte Werke*, Jubiläumsausgabe, Berlin, 1929 (reimpr. Stuttgart, 1927).

NEWTON, I., *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, trad. cast. de A. Escotado, Madrid, Tecnos, 1987.

NIETZSCHE, F., *Sammelte Werke*, ed. G. Colli y C. Montinari, Berlin, W. de Gruyter, 1967.

PLATÓN, *La república*, Madrid, Gredos, 1986.

Fedón, trad. cast. de L. Gil Fernández, Madrid, Alianza, 1995.

Las leyes, trad. cast. de J.M. Pabón y M.F. Galiano, 3ª ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

El político, trad. de A. González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

REINHOLD, C.L., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Leipzig, Göschen, 1790, 2 vols.

Versuch einer neuen Darstellung des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag/Jena, Widtmann und Marke, 1789.

ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, introd. y comentarios por M. Halbwachs, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Hatier, 1950.

Ensayo sobre el origen de las lenguas, trad. cast. de M. Armiño, Madrid, Akal, 1980.

Émile, ou de l'éducation, introd. y notas por F. y P. Richard, Paris, Garnier, 1951.

Julie, ou La nouvelle Héloïse, Paris, Flammarion, 1967.

SHAFTESBURY, conde de, *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Valencia, Pre-textos, 1995.

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, ed. de J.M. Robertson, New York, S. Grean, 1964.

SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, ed. M. Schröter, München, reimpr. 1962-71.

Historisch-kritische Ausgabe, Bayerische Akademie der Wissenschaften, ed. H.M. Baumgartner, W.J. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner, 1976ss.

Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, ed. bilingüe en alemán y castellano, introd. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

SCHILLER, J. Chr. F., *Sämtliche Werke*, G. Fricke y H.-G. Göpfert (eds.), München, Hanser Verlag, 1967.

Escritos sobre estética, ed. y estudio preliminar de J.M. Navarro Cordón, trad. cast. por M. García Morente, M^a José Callejo Hernanz y J. González Fisac, Madrid, Tecnos, 1991.

SPINOZA, B. de, *Opera*, ed. J. van Oten y J.P.N. Land, 4 vols., La Haye, M. Nijhoff, 1914.

Opera, ed. C. Gebhardt, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, C. Winter, 1987.

SULZER, J.G., *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 4 Bd., 2^a ed., 1792.

TETENS, J.N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777 (reimpr. Hildesheim/New York, Olms, 1979).

UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, 1994 (4^a reimpr.).

Cómo se hace una novela, Madrid, Alianza, 1995 (20^a reimpr.).

En torno al casticismo, Madrid, Alianza, 1986.

WOLFF, Chr., *Gesammelte Werke*, Hildesheim/New York, Olms, 1962ss.

c) Obras de otros autores citadas o mencionadas

Ofrecemos a continuación —en una división temática— la bibliografía correspondiente a aquellos trabajos cuya lectura ha resultado útil en mayor o menor medida para la elaboración y redacción de la tesis doctoral que presentamos. Con el fin de facilitar el manejo de la información que contiene hemos decidido dividirla en apartados que, por lo general, pueden identificarse con los diferentes capítulos que constituyen nuestro trabajo. En virtud de sus frecuentes ocurrencias, citaremos los trabajos pertenecientes a los *Kant-Studien*, a la *Revue Internationale de Philosophie*, a la *Zeitschrift für philosophische Forschung* y a la *Revue de Métaphysique et de Morale* con las abreviaturas KS, R. Intern. philos., Z.ph.F. y R.M.M. respectivamente.

· *Crítica y metafísica*

ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

Kants Kritik der reinen Vernunft (Nachgelassene Schriften, Abt. IV,4), ed. R. Tiedemann, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995.

Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 6-10 April 1974, G. Funke/J. Kopper (eds.), Berlin/New York, W. de Gruyter, I-II, 1974; III, 1975.

Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 4-8 April 1981, G. Funke (ed.), Bonn, Bouvier, I, 1981; II 1982.

Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, G. Funke (ed.), Bonn, Bouvier, 1991.

ALEXANDRE, M., *Lecture de Kant*, textos reunidos y anotados por G. Granel, Paris, P.U.F., 1961.

ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge U.P. 1990.

El idealismo transcendental de Kant. Una interpretación y defensa, trad. cast. de D.M. Granja Castro, México D.F./Barcelona, Anthropos, 1992.

ALQUIÉ, F., *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1968.

«Une critique cartésienne de Kant est-elle possible?», *R.M.M.*, 1975, pp. 145-155.

Art. «Kritik», in: CONZE, W./BRUNNER, O./KOSELLECK, R., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 4 vols., 1972, p.652ss.

BESTEIRO, J., *Los juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico*, Madrid, Tecnos, 1977.

BICKMANN, C., *Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Hamburg, F. Meiner, 1996.

BIRAULT, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.

BÖHME, G., *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.

Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992².

BRANDT, R., «Analytic/Dialectic», in: SCHAPER, E y VOSENKUHL, W., *New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford, 1989, pp. 179-195.

BRANDT, R./STARK, W., *Kant-Forschungen*, Hamburg, F. Meiner, 1987ss.

BRUNSCHVIG, L., *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922.

«L'idée critique et le système kantien», *R.M.M.* 31 (1924), pp. 133-203.

«La technique des antinomies kantienues», *Revue d'histoire de la philosophie* 2 (1928), pp. 49-71.

Bulletin de la Société française de philosophie, 5º año, nº 1, 27 Oct. 1904, *Sur la théorie kantienne de la liberté*, Paris, Colin, 1905, pp. 1-25.

BURGELIN, P., «Kant et les fins de la raison», *RMM* (1952), pp. 130-152.

CAIMI, M., «Consideraciones acerca de la metafísica de Kant», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVIII, nº2 (1992), pp. 257-286.

La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los Progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff", Buenos Aires, Eudeba, 1990.

CALLEJO HERNANZ, Mª J., *Razón y ser. Estudio en Heidegger y Kant*, tesis doctoral inédita, Madrid, U.C.M., 1995.

«Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de "los límites de la sensibilidad" (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 1, 2ª época, 1988-89, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Univ. Complutense, pp. 197-249.

CARNAP, R., «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», in: AYER, A.J., *El positivismo lógico*, Madrid, F.C.E., 1993 (3ª reimpr.), pp. 66-87.

CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

CARVAJAL CORDÓN, J., *El problema de las categorías y la ontología crítica de Kant*, tesis doctoral, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988.

CASSIRER, E., «Kant und das Problem der Metaphysik», *KS* 36 (1931).

CASULLA, M., *La metafísica di A.G. Baumgarten*, Milano, Mursia, 1973.

CIAFARDONE, R., *L'Illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Rieti, Il Velino, 1978.

CLAVEL, M., *Critique de Kant*, Paris, Flammarion, 1980.

COHEN, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed., Berlin, 1885.

COMBES, J., *L'idée critique chez Kant*, Paris, P.U.F., 1971.

CORTINA, A., «Los intereses de la razón en el Criticismo kantiano», *Estudios de Metafísica* 4 (1973-74), pp. 81-97.

COURTÉS, F., *Étude historique et critique sur la fausse subtilité des quatre figures syllogistiques démontrée par Kant*, Paris, Vrin, 1972.

Le rationalisme kantien et la cosmologie vitaliste, Paris, Vrin, 1972.

CRAPULLI, G., *Mathesis universalis: genesi di una idea nel XVII secolo*, Roma, 1969.

DAVAL, R., *La métaphysique de Kant (perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme)*, Paris, P.U.F., 1951.

DAVID-MESNARD, M., *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Schwedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

DECLÈVE, H., *Heidegger et Kant*, The Hague, M. Nijhoff, 1970.

DELEUZE, G., *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1963.

«Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», *Philosophie* 9 (1986), pp. 29-34, recogido también en *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993 (*Crítica y clínica*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 44-54).

DERRIDA, J., *D'un Ton apocalyptique adopté naguere en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.

DUQUE, F., «Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz», *Pensamiento* 92 (1986), pp. 159-180.

«Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la razón. Contributo al estudio de la *aetas kantiana: 1790-1797*», estudio preliminar a KANT, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. XIII-CCXXVII.

De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad, Valencia, Natán, 1988.

Hegel. La especulación en la Indigencia, Barcelona, Granica, 1990.

Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica, Madrid, Akal, 1998 (primera parte: «Lógica y metafísica en la ilustración alemana»: «I. Christian Wolff, el «Rey Sol» de la filosofía ilustrada alemana», pp. 29-36 y «II. I. Kant: la encarnación de la era de la crítica», pp. 37-155).

ECOLE, J., *La métaphysique de Chr. Wolff*, Hildesheim, Olms, 1990.

FARR, W. (ed.), *Hume und Kant. Interpretation und Diskussion*, Freiburg/München, Alber, 1982.

FERNÁNDEZ LIRIA, C., *El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998.

FERRARI, J., «Le dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle et les deux premières antinomies kantienne de la raison pure», *Etudes philosophiques et littéraires*, Société de philosophie du Maroc, 1967, pp. 24-33.

FINK, E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, The Hague, M. Nijhoff, 1959.

FISCHER, N., *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zu speziellen Metaphysik an Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, Bouvier, 1979.

FLÓREZ, C./ÁLVAREZ, M. (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982.

FOUCAULT, M., «Préface a la transgression», in: *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 233-268.

FRAISSE, J.-C., «Reception et expérience ou Du lieu de la contingence dans la philosophie de Kant», *Revue de Philosophie de la France et de l'étranger*, n° 2 (1979).

FRANK, M., *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997.

FREULER, L., «L'origine et la fonction de la *metaphysica naturalis* chez Kant», *R.M.M.* 96 (1991).

Kant et la métaphysique spéculative, Paris, Vrin, 1992.

GADAMER, H.-G., «Kant und die philosophische Hermeneutik», *KS* 66 (1975), pp. 395-403.

GAOS, J., *Las "Críticas" de Kant*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

GARCÍA MORENTE, M., «La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía» (1917), in: GARCÍA MORENTE, M., *Obras Completas* (ed. por J.M. Palacios y R. Rovira Madrid), I, vol. 1, Barcelona, ed. Caja de Madrid/Anthropos, 1996, pp. 123-284.

GAWLINE, M., *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen I. Kant und J.A. Eberhard*, *KS, Erg.-Heft* 128, New York/Berlin, W de Gruyter, 1996.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica transcendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

El teísmo moral de Kant, Madrid, Cristiandad, 1983.

Estudio preliminar a: KANT.I., Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770), Madrid, Debate/C.S.I.C., 1996, pp. IX-LVI.

GRAM, M.S., «The Crisis of Synthetcity: The Kant-Eberhard Controversy», *KS* 71/2 (1980), pp. 155-180.

GRANEL, G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970.

«Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien», *Philosophie* 14 (1987).

GRANJA CASTRO, D.M. (coord.), *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la religión*, México D.F./Barcelona, Anthropos, 1994.

GRAUBNER, H., *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung der Formbegriffe in Kants Kritik der reinen Vernunft*, *KS, Erg.-Heft* 104, Bonn, Bouvier, 1972.

GRONDIN, J., «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique», *Archives de Philosophie* XLIV 3, Julio/Septiembre 1981.

Kant et le problème de la philosophie: l'a priori, Paris, Vrin, 1989.

Emmanuel Kant, Paris, Criterion, coll. Avant/Après, 1991.

GUÉRIN, M., «Kant et l'ontologie analogique. Recherches sur le concept kantien de l'analogie», *R.M.M.*, 1974, pp. 516-548.

GUEROULT, M., «Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure», *R.M.M.*, XXXVIII (1931), pp. 413-439.

«Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique», *R. Intern. philos.*, 1954, pp. 331-357.

Malebranche, III tomo: *Les Cinq abîmes de la Providence*, Paris, Aubier, 1955-59.

Leibniz. Dynamique et métaphysique, Paris, 1967 (2ª ed.).

«Structure de la Seconde Analogie de l'expérience», in: AA.VV., *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, t. 6, Hildesheim, Olms, 1967.

«La Dissertation kantienne de 1770», *Archives de philosophie* 41 (1978), pp. 3-25.

HAVET, J., *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946.

HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. F.W. von Hermann, *G.A.* 3, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1991 (*Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. de Gred Ibscher Roth (rev. Por Elsa Cecilia Frost), México, F.C.E., 1981 —2ª ed. cast. de la 4ª en alemán (1973)—).

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (curso del semestre de invierno de 1935-36), Tübingen, Mohr, 1962.

«Kants These über das Sein», in: HEIDEGGER, M., *Wegmarken (1919-1961)*, *G.A.* 9, ed. de F.W. von Hermann, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1976.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (curso del semestre de invierno de 1925-1926), *G.A.* 21, ed. W. Biemel, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1976.

Die Grundprobleme der Phänomenologie (curso de semestre de verano de 1927), *G.A.* 24, ed. F.W. von Hermann, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1975.

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (curso del semestre de invierno de 1927-28), *G.A.* 25, ed. I. Görland, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1977 (2ª ed., 1987).

Einleitung in die Philosophie (curso del semestre de invierno de 1928-29), *G.A.* 27, eds. O. Saame/I. Saame Speidel, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1996.

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (curso del semestre de verano de 1930), *G.A.* 31, ed. H. Tietjen, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1982.

Der Satz vom Grund, Pfullingen, Neske, 1957 (*La proposición de fundamento*, trad. cast. de F. Duque, Barcelona, Ed. del Serbal).

HEIDEMANN, I., *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, *KS, Erg.-Heft* 75 (1958).

«Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft», *KS* 49 (1955/56), pp. 3-30.

«Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk H. Heimsoeth», *KS* 67/3 (1976), pp. 291-312.

HEIMSOETH, H., «Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus», *KS* 29 (1924), pp. 121-159.

«Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie», *KS* 57 (1966), pp. 206-229.

«Vernunftantinomie und transzendente Dialektik in der geschichtlichen Situation des Kantischen Lebenswerkes», *KS* 51 (1959/60), pp. 131-141.

Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I-IV, Berlin, W. de Gruyter, 1966-1971.

Studien zur Philosophie I. Kants, Bonn, Bouvier, 1970.

HEIMSOETH, H./HENRICH, D./TONELLI, G. (eds.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Hildesheim, Olms, 1967.

HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960.

Identität und Objektivität. Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg, C. Winter, 1976.

HENRICH, D./HORSTMANN, H.-P. (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

HINSKE, N., «Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung», *KS* 56 (1965), pp. 485-496.

«Die historischen Vorlagen des Kantischen Transzendentalphilosophie», *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), pp. 86-113.

Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1970.

«La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los *Prolegómenos* de Kant», in: KANT. I., *Prolegómenos para toda metafísica futura...*, trad. cast., comentarios y notas de M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999, pp. 339-354.

HINSKE, N./LANGE, E./SCHRÖPFER, H. (comps.), *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1995.

HOPPE, H.-G., *Synthesis bei Kant*, Berlin, W. de Gruyter, 1983.

HUSSERL, E., «Kants Idee einer Transzendentalphilosophie» (1924), *Husserliana* VII (erweiterte Wiedergabe der Gedanken eines Vortrages zur Kant-Feier der Univ. Freiburg am 1. Mai 1924), The Hague, M. Nijhoff, 1956, pp. 230-287.

INNERARITY, C., *La teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*, Pamplona, Euns, 1995.

JANICAUD, D., «Rendre a nouveau raison?», in: VV.AA., *La philosophie en Europe*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 159-161.

JUESTEN, W., *Ontotheologie und Gottesbeweiskritik bei Kant*, Diss. Phil., Bonn, 1983.

JULIA, D., *La question de l'homme et le fondement de la philosophie. Réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

«Problématique et systématique kantienne», *RMM* 63 (1959), pp. 428-456.

KAHL-FURTHMANN, G., «Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant», *Z.ph.F.* 30 (1976), pp. 107-122.

KAULBACH, F., «Kants Beweis des "Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir"», *KS* 50 (1958-59), pp. 323-362.

Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant, Kant-Studien, Erg.-Heft 79, Köln, 1960.

«Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants», *KS* 54 (1963), pp. 3-16.

«Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens», *Archiv für Philosophie* XII (1963), pp. 14-45.

Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant, Köln/Graz, Böhlau, 1965.

«Dialektik und Theorie der philosophischen Methode bei Kant», *KS* 64/3 (1973), pp. 395-410.

«Die transzendente Konstellation und den Weltbezug des Ichs bei Kant», *Revue Intern. philos.* n° 136-7 (1981), pp. 236-254.

KAULBACH, F. & RITTER, J.(eds.), *Kritik und Metaphysik: H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin, W. de Gruyter, 1966.

KOPPER, J., «Kants zweite Analogie der Erfahrung», *KS* 61 (1970), pp. 289-306.

KOPPER, J. & MARX, W. (eds.), *Zweihundert Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981.

KOYRÉ, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

KUKOWSKY, A., «Über die Entwicklung des Kausalbegriffes», *KS* 47 (1955/56), pp. 359-366.

LAMACCHIA, A., «La *cognitio symbolica*: un problema de la hermenéutica kantiana», *Cuadernos de Filosofía*, XI, 20 (1973), Buenos Aires, pp. 371-411.

LA ROCCA, C., *Strutture kantiane*, ETS, Pisa, 1990.

«Soggetto e mondo in Kant: la riflessione "Sul senso interno"», estudio preliminar a la trad. italiana de C. La Rocca y L. Fonnesu del *Loses Blatt Leningrad*, *Studi Kantiani* IV (1991), pp. 134-159.

LABERGE, P., *La théologie kantienne pré-critique*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1973.

LABERGE, P./DUCHESNEAU, F./MORRISEY, B.E., *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale (10-14 Oct., 1974)*, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1976.

LACHIÈZE-REY, P., *L'idéalisme kantienne*, Paris, Vrin, 1950.

LARVELLE, F., «Reflexions sur le sens de la finitude dans la "Kritik der reinen Vernunft"», *R. Intern. philos.*, 136-137, pp. 269-284.

LAURENDEAU, M./PINARD A., *La pensée causale*, Paris, P.U.F., 1962.

LEBRUN, G., «L'aporétique de la chose en soi», *Les Études philosophiques* n°2/1982, pp. 199-215.

LEHMANN, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, W. de Gruyter, 1969.

LIEDTKE, M., «Der Begriff der Reflexion bei Kant», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966), pp. 201-217.

LOGAN, B., *Kant's Prolegomena to any Future Metaphysics in Focus*, London/New York, Routledge, 1996.

LONGUENESSE, B., *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1993.

«Hegel, lecteur de Kant sur le jugement», *Philosophie* 36 (1992).

LORENZ, G.H., *Das Problem der Erklärung der Kategorien. Eine Untersuchung der formalen Strukturelemente in der K. d. r. V.*, Berlin/New York, de Gruyter, KS, Erg.-Hefte 118, 1986.

LÖWISCH, D.J., «Kants "Kritik der reinen Vernunft" und Humes "Dialogues concerning natural religion"», *KS* 56 (1965/66), pp. 170-207.

«Kants gereinigter Theismus», *KS* 56 (1966), pp. 505-513.

MACKIE, J.L., *The cement of the universe. A Study of causation*, Oxford, Clarendon, 1974.

MALHERBE, M., *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980.

MALTER, R., «L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la *Preisschrift* de Kant en 1763», *Archives de philosophie* 42 (1979), pp. 575-591.

«Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der "Kritik der reinen Vernunft"», *R. Intern. philos.* 136-7 (1981), pp. 284-301.

MARCUCCI, S., *Studi kantiani*, 3 vols., Lucca, M. Pacini Fazzi, 1988.

MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vols., vols. 1-3, 3^e ed., Paris, L. Ed. Universelle, 1944, vol. 4, 1^e ed., 1947, vol. 5, 2^e ed., 1949.

MARQUARD, O., *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Frankfurt a.M., Symposium Alber, 1982.

MARTIN, G., *I. Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln, W. de Gruyter, 1969 (4^e ed. revisada y aumentada en un tercio, respecto de la primera de 1951).

«Kant und Leibniz», *KS* 47 (1955/56), pp. 409-416.

«Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants», *KS* 52 (1960-61), pp. 173-184.

«Kant im Lichte der aristotelischen Metaphysik», *KS, Erg.-Heft* 81 (1961), pp. 86-96.

«Zu den Voraussetzungen und Konsequenzen der Kantischen Antinomienlehre», *KS, Erg.-Heft* 81 (1961), pp. 51-4.

«Die metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft», *KS, Erg.-Heft* 81 (1961), pp. 55-79.

«Der gradelinige Zweieck. Ein offener Widerspruch in der Kritik der reinen Vernunft», in: *Tradition und Fortschritt. Festschrift für R. Zocher*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1967, pp. 229-235.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *El sentido y lo no-pensado (apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Murcia, Universidad de Murcia, 1985.

Releer a Kant, Barcelona, Anthropos, 1989.

Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz), Madrid, Visor, 1991.

Hölderlin y la lógica hegeliana, Madrid, Visor, col. La Balsa de la Medusa, 1995.

MARTY, F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.

«La Méthodologie transcendentale, 2ème. partie de la Critique de la raison pure», *RMM* 80 (1975), pp. 11-31.

MAYZ VALLENILLA, E., *El problema de la nada en Kant*, Caracas, Monte Ávila, 1992.

«Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien», *KS* 56 (1965), pp. 342-8.

MERLAN, P., «Metaphysik: Name und Gegenstand», *Journal of Hell. Studies* 42 (1957), pp. 87-92.

MOLLOWITZ, G., «Kants Platoauffassung», *KS* 40 (1935), pp. 13-67.

MONTERO MOLINER, F., *El empirismo kantiano*, Valencia, Universidad de Valencia, 1972.

Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura, Barcelona, Crítica, 1989.

MOREAU, J., *La problématique kantienne*, Paris, Vrin, 1984.

Le Dieu des philosophes. Leibniz, Kant et nous, Paris, Vrin, 1969.

«Le temps, la succession et le sens interne», *KS, Sonderheft*, 1974, pp. 184-200.

«Le temps de la représentation, ou Kant héritier d'Aristote», *Les Etudes philosophiques*, 1980, pp. 273-284.

MURALT, A. de, *La conscience transcendente dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958.

MURRAY, L.M., *Logik und Metaphysik bei Kant: zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1978.

NABERT, J., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 1994.

NAVARRO CORDÓN, J.M., «Sentido del saber sintético *a priori*», extracto de la tesis doctoral del autor: *El fenomenismo kantiano. Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica*, Madrid, U.C.M., 1970.

«El concepto de "trascendental" en Kant», *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. V (1970), pp. 7-26.

«Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino», *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XIX (1984).

«Método y metafísica en el Kant precrítico», *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. IX (1974), pp. 75-122.

«Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica» in: VV.AA., *En torno a Hegel*, Granada, Univ. De Granada, 1974, pp. 257-314.

«Introducción a "Reglas para la dirección del espíritu" de R. Descartes», Madrid, Alianza, 1984, pp. 7-57.

«Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la Modernidad», in: DUQUE, F. (comp.), *Los confines de la modernidad. 10 años después de Heidegger*, Barcelona, Granica, 1988. Pp. 79-146.

«Ser e interpretación: estructura del carácter dia-lógico del pensar», in: PELLECÍN, M./REGUERA, I. (eds.), *Wittgenstein/Heidegger*, Jornadas de Filosofía org. por el Instituto de Filosofía de Extremadura, Badajoz, Diputación Provincial, 1990, pp. 215-226.

«Existencia y libertad: la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur» (1987), in: CALVO, T./ÁVILA, R., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 145-182 (incluye RICOEUR, P., *Réponse à J.M. Navarro Cordón*, pp. 183-192).

«Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)», in: NAVARRO CORDÓN, J.M./RODRÍGUEZ, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1993, pp. 139-162.

«Ser y categorialidad: sobre el sentido de la cuestión en su lectura en Hegel», in: PAREDES, C.(ed.), *Subjetividad y pensamiento*, Salamanca, 1994.

«Consideración crítica de la teoría hartmanniana de las categorías», in: GÓMEZ PIN, V. (ed.), *Actas del I Congreso Internacional de Ontología. Categorías e inteligibilidad*

global. (*El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea*), 19-23 de Abril 1993, San Sebastián/Saint Jean-de-Luz, Bellaterra, Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1994, pp. 579-586.

«Kant: sendas de la libertad», in: ECHEVARRÍA, J. (ED.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 2000, pp. 277-308¹.

NEIMANN, S., *The Unity of Reason. Rereading Kant*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994.

PALACIOS, J.M., *El idealismo transcendental. Teoría de la verdad*, Madrid, Gredos, 1979.

«Del conocimiento de sí mismo en la filosofía transcendental de Kant», *Revista de Filosofía*, II, Julio-Diciembre, 1981.

PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant*, 2 vols., Paris, Vrin, 1972 y 1975.

«Kant und die Ordnungen des Reellen», *KS 61* (1970), Heft 3, pp. 307-327.

Introduction à Lettre à M. Herz, in: KANT, I., *La Dissertation de 1770* (trad. de P. Mouy), seguido de *Lettre à M. Herz* (trad. francesa de A. Philonenko), Paris, Vrin, 1976.

«Une lecture fichtienne du cartesianisme n'est-elle pas nécessaire?», in: VV.AA., *La passion de la raison: hommage à F. Alquié*, Paris, P.U.F., 1983, pp. 341-357.

PICHÉ, Cl., *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, Bouvier, 1984.

PICHLER, H., *Über Chr. Wolffs Ontologie*, Leipzig, 1910.

PIEROBON, F., *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, con un prólogo de M. Richir, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 1990.

Système et représentation. La deduction transcendente des catégories dans la Critique de la raison pure, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 1993.

PRAUSS, G., *Erscheinung bei Kant*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1971.

(ed.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973.

Proceedings of the 3. International Kant Congress, University of Rochester, March 30-April 4 1970, ed. de L.W. Beck, Reidel Pu. Comp., Dordrecht, 1972.

Proceedings of the 8 International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.

PUECH, M., *Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin, 1990.

¹ Por encontrarse aún en prensa este ensayo durante la redacción de la tesis doctoral que presentamos, las citas del mismo en nuestro trabajo estarán numeradas según una copia que nos fue cedida por el autor.

QUINE, W. van O., *From a logical Point of View*, 2ª ed. rev., Cambridge/Mass., Harvard U.P., 1980.

RACEK, A., *Grenzbegriffliches Denken in Kants "KrV": das Kapitel über Phänomene und Noumena*, Diss. Phil., Wien, 1975.

REDMANN, H.G., *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants*, Göttingen, Vardenhoeck & Ruprecht, 1962.

REGUERA, I., *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, La Balsa de la Medusa, 1989.

REICH, K., *Einleitung zu "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes"*, Hamburg, F. Meiner, Bd. 47/II, 1963.

REINER, H., «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Z.ph.F.* 8 (1954).

«Die Entstehung der Lehre von bibliothekarischem Ursprung des Namens Metaphysik», *ibid.*

RIVERA DE ROSALES, J., *La realidad en sí en Kant*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía de la U.C.M., Madrid, 1988.

El punto de partida de la Metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana, Madrid, UNED, 1993.

Kant: el conocimiento objetivo del mundo. Guía de lectura de la Crítica de la razón pura, Madrid, U.N.E.D., 1994.

ROSALES, A., *Siete Ensayos sobre Kant*, Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, 1993.

RÖTGES, H., «Kants Auflösung der Freiheitsantinomie», *KS* 65/1 (1974), pp. 33-50.

ROUSSET, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Vrin, 1967.

ROVIELLO, A.-M., *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984.

ROVIRA MADRID, R., *La fuga del no ser: el argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid, Encuentro, 1991.

RUSNOCK, P./GEORGE, R., «A last Shot at Kant and Incongruent Counterparts», *KS* 86 (1995), pp. 257-277.

SACHTA, P., *Die Theorie der Kausalität in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim a. Glan, Hain, 1975.

SALA, G.B., «Der reale Verstandsgebrauch in der Inaugural Dissertation Kants von 1770», *KS* 68 (1978), pp. 1-17.

Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin, W. de Gruyter, 1990.

SANDBERG, E.C., «Causa noumenon and homo phaenomenon», *KS* 75 (1984), pp. 267-279.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 (*El ser y la nada*, trad. cast. de C. Amorós, Madrid, AU, 1984).

SAUVÉ, D., «Kant et le "problème de Hume"», *Dialogue* 19 (1980), pp. 590-611.

SCHINDLER, W., *Die reflexive Struktur objektiver Erkenntnis. Eine Untersuchung zum Zeitbegriff der Kritik der reinen Vernunft*, München, Hanser, 1979.

SCHMUCKER, J., «Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant», *KS* 54 (1963), pp. 445-463.

«Was entzündete in Kant das große Licht von 1769?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), pp. 393-434.

Die Ontotheologie des vorkritischen Kants, *KS, Erg.-Heft* 112, Köln, 1980.

Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des 2. Hauptstückes des 2. Buches der transzendentalen Dialektik, Bonn, Bouvier, 1990.

SCHNEIDER, F., *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, F. Meiner, 1983.

SCHUHLTHESS, P., *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1981.

SECRETAN, Ph., *Méditations kantiennes*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1981.

SEIDENGART, J., «Genèse et structure de la cosmologie kantienne pré-critique», introducción a: KANT, I., *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, trad. fr. De A.-M. Roviello, Paris, Vrin, 1984.

STANGUENNEC, A., *Hegel critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1985.

STUHLMANN-LAIESZ, R., *Kants Logik. Eine Interpretation, auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1976.

STRAWSON, P.F., *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959.

The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason, London, Methuen, 1966.

TIMMERMANS, B., *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*, Paris, P.U.F., 1995.

TIMMERMANN, J., «Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithese der 3. Antinomie», *KS* 91/1 (2000), pp. 8-16.

TONELLI, G., «L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant», *Filosofia* 7 (1956), pp. 129-138.

«La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant», *Studi Urbinati* 32, serie B (1958), pp. 121-143.

«La question des bornes de l'entendement humain au XVIII siècle, et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini», *R.M.M.* 63 (1959), pp. 396-427.

«Die Umwälzung von 1769 bei Kant», *KS* 54 (1963), pp. 369-375.

«Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft*», *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 233-242.

«Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert», *KS* 57 (1966), pp. 417-456.

VV.AA., *Les théories de la causalité*, Paris, P.U.F., 1971.

VV.AA., *L'espace et le temps*, Paris, Vrin, 1991.

VAN CLEVE, J./FREDERICK, R.E. (eds.), *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Univ. of Western Ontario, Kluwer Academic Publishers, 1991.

VERNEAUX, R., *Critique de la Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1972.

VERRA, V. (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981.

VETÖ, M., «De l'espace. Exercice de métaphysique morale», *Les Études Philosophiques* n°3 (1975), pp. 351-364.

«La synthèse a priori kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps», *RMM* 84 (1979), pp. 70-91.

VILLACANAS, J.L., *La formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia, Universidad de Valencia, 1980.

«La tesis de Kant sobre la existencia», *Teorema* 1 (1980).

La filosofía teórica de Kant, Valencia, Gules, 1984.

Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant, Madrid, Tecnos, 1987.

«Giro copernicano y modernidad», in: PALACIOS, J., *Textos de Filosofía*, Universidad del País Vasco, 1991.

VLEESCHAUWER, H.-J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., Antwerpen/Paris/S. Gravenhague, De Sikkel/Champion/M. Nijhoff, 1934-37.

VOLLRATH, E., «Die Gliederung der Metaphysik in eine *metaphysica generalis* und eine *metaphysica specialis*», *Z.ph.F.* XVI, Heft 2 (1962), pp. 258-284.

Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel, Wuppertal-Ratingen, 1969.

«Kants These über das Nicht», *KS* 61 (1970), pp. 50-65.

VUILLEMIN, J., *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, P.U.F., 1955.

WAGNER, H., «Ist Metaphysik des Transzendenten möglich?», in: VV.AA., *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1966.

(ed.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, Bouvier, 1976.

WALTER, W./BORINSKI, L. (ed.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur Vernunftlehre von H.S. Reimarus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

WASCHKIES, H.J., *Physik und Physikotheologie des jungen Kants. Die Vorgeschichte seiner Allg. Naturgeschichte und Th. des Himmels*, Amsterdam, Grüner, 1987.

WAXMAN, W., *Kant's Model of Mind*, New York, Oxford U.P., 1991.

WEIL, E., *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.

WOLFF, R.P., *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary of the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge/Mass, Harvard U.P., 1963.

WUBNIG, J., «The Epigenesis of Pure Reason. A Note on the *Critique of Pure Reason*, B, sec. 27, 165—168», *KS 60* (1969), pp. 147-152.

WUNDT, M., *Kant als Metaphysiker, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Enke, 1924.

Die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts, Tübingen, Mohr, 1939.

Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1945.

ZIMMERMANN, A., *Ontologie und Metaphysik: die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13 und 14 Jh.*, Leyden/Köln, 1965.

ZOCHER, R., «Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft», *Z.ph.F.* XII/1, pp. 43-58.

ZUMBACH, C., «Das Theseargument der dritten Antinomie. Eine Anmerkung», *Ratio* 23 (1981), pp. 115-123.

Libertad práctica

ALBRECHT, M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, New York, Hildesheim, 1978.

ALQUIÉ, F., *La Morale de Kant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1959.

ASSUNTO, R., «Libertà "nel regno della necessità"», in: *Libertà e fondazione estetica*, Roma, Bulzoni, 1975.

AUBENQUE, P., «La prudence chez Kant», *R.M.M.* 80 (1975), pp. 156-182.

D'AVIAU DE TERNAY, *La liberté kantienne. Un impératif d'exode*, Paris, Cerf, 1992.

BARNES, G.W., «In Defense of Kant's Doctrine of the Highest Good», *Philosophical Forum* 2 (1971), pp. 446-458.

BECK, L.W., «Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik», *KS* 52 (1960), pp. 271-282.

A Commentary on Kant's Critique of practical Reason, Chicago, Chicago U.P., 1966.

BITTNER, R./CRAMER, K. (eds.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.

BLOCH, N.-A., *Les tendances de la vie morale*, Paris, P.U.F., 1948.

BOUTON, CH. «Que m'est-il permis d'espérer?: le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger», *Archives de philosophie* 62/1 (1999), pp. 47-69.

CARR, D., «Zum Problem des Nichtempirischen Ich», *Z.philos.F.* 32 (1978), p. 163-182.

CHIEREGHIN, F., «Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a "Vom Wesen der menschlichen Freiheit" (1930)», *Verifiche* 14 (1985), pp. 37-61.

Possibilità e limiti dell'agire umano, Genova, Marietti, 1990.

Il problema della libertà in Kant, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1991.

«La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel», *Archivio di Filosofia* 63 (1995), pp. 377-387.

COHEN, H., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 1910.

CORTINA, A., «Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im *Opus Postumum* Kants», *KS* 75 (1984), pp. 280-293.

DEGGAU, H.-G., «Die Architektonik der praktischen Philosophie. Moral-Religion-Recht.Geschichte», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), pp. 319-342.

DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969.

DÜSING, K., «Das Problem des höchsten Gutes in Kant praktischer Philosophie», *KS* 62 (1971), pp. 5-42.

EBELING, H., *Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns*, Freiburg/München, Alber, 1982.

ENGELHARD, O.P.(ed.), *Sein und Ethos*, Mainz, 1963.

FABRIS, P./BACELLI, L., *A partire da kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, Milano, Mursia, 1989.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E., «¿Kant contra Spinoza? Dos éticas de la autonomía», *Anales de Historia de la Filosofía*, U.C.M., 9 (1992), pp. 139-155.

FIRLA, M., *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Bern, Peter Lang, 1983.

FISCHER, N., «Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant», *KS* 74 (1983), pp. 1-21.

FORSCHNER, M., *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, München/Salzburg, 1974.

FRAISSE, J.C., «Le categories de la liberté selon Kant», *Revue philosophique* 164 (1974), pp. 161-166.

FUNKE, G., «Handeln aus Pflicht, Pflicht gegen uns selbst und Pflichten gegen andere», *Akademische Blätter* 77 (1975), pp. 1-8.

«Kants Satz "Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden"», *R. Intern. philos.* 35 (1981), pp. 207-221.

«Kants Satz über die praktische Freiheit», *Philosophia Naturalis* 19 (1982), pp. 40-52.

«La doctrina de kant sobre la libertad práctica», *Anuario de filosofía jurídica y social* 5 (1985), pp. 121-137.

GENOVA, A.C., «Kant's Transcendental Deduction of Moral Law», *KS* 69/3 (1978), pp. 299-313.

GERHARDT, V., «Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling», in: PAWLOSKI, H.M./SMID, S./SPECHT R. (eds.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Fromman Holzboog, 1989.

«Was ist ein vernünftiges Wesen?», in: GIRNDT, H. (ed.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza-Kant-Fichte-Hegel*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1990.

Selbstbestimmung, Stuttgart, Reclam, 1999.

GÓMEZ CAFFARENA, J., «Del Yo transcendental al nosotros del reino de los fines», *Convivium* 21 (1966), pp. 185-198.

GRASSI, L., «Il problema della libertà in Spinoza e in Kant», *Giornale critico della Filosofia italiana* 22 (1941), pp. 140-161.

GREGOR, M.J., *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysics of Costumes*, Oxford, B. Blackwell, 1963.

GUYER, P., *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge, Cambridge U.P., 1993.

(ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

GUEROULT, M., «Les déplacements (Verstellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel», in: VV.AA., *Hommage à J. Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 1971, pp. 47-80.

GUISÁN, E. (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.

HENRICH, D., *Kant, über Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967.

«Das Prinzip der Kantischen Ethik», *Philosophische Rundschau* 2 (1954-55), pp. 20-38.

«Über Kants früheste Ethik», *KS* 54 (1963), pp. 404-431.

«Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*», in: SCHWAN, A. (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112 (trad. inglesa, in: GUYER, P. (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, pp. 303-341).

(ed.), *Aspekte der Freiheit, Vortragsreihe der Universität Regensburg*, Regensburg, Mittelbayern Druckerei, 1982.

HENRICH, J., *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, *KS, Erg.-Hefte*, Bonn, Bouvier, 1968.

HEUBÜLT, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797. Eine Antroponomie*, Bonn, Bouvier, 1980.

HINSKE, N., «Kants Idee der Anthropologie», in: VV.AA., *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für M. Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg/München, H. Rombach, 1966.

Kant als Herausforderung an die Gegenwart, Freiburg/München, Alber, 1980.

Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantinterpretation des Jenaer Frühkantianismus, Erlangen/Jena, 1995 (trad. italiana *La critica della ragione pura e lo spazio lasciato aperto alla fede. La ricezione dell'opera di Kant da parte dei primi seguaci di Jena*, in: PIRILLO, N. (comp.), *Kant e la filosofia della religione*, 2 t., Brescia, 1996).

HOEGEMANN, B., *Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Eine Untersuchung von Kants "G.M.S."*, Monographien zur philos. Forschung, Königstein, Hain Meisenheim, 1980.

HÖFFE, O. (ed.), «Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen», *Z.ph.F.* 31 (1977), pp. 354-384.

«Transzendente oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie», *Dialectica* 35 (1981), pp. 195-221.

Grundlegung der Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1989.

«Universalistische Ethik und Urteilskraft. Ein aristotelische Blick auf Kant», *Z.ph.F.* 44 (1990), pp. 537-563.

HOLZ, H., «Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling», *KS* 64/3 (1973), pp. 336-363.

KAULBACH, F., *Das Sittlichen Sein und das Sollen. Eine Einführung in die Ethik*, Schriften Reihe der katholischen Hochschule Braunschweig, 1948.

Das Prinzip Handlung in der philosophie Kants, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1978.

Immanuel Kants "Grundlegung der Metaphysik der Sitten", Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1986 (2^a ed.).

«Kants Philosophie des Handelns und ihre aktuelle Bedeutung», in: STACHOWIAK, H. (ed.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens I*, Hamburg, F. Meiner, 1986, pp. 455-482.

KONHARDT, K., *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie I. Kants*, Monographien zur philosophischer Forschung, Bd. 178, Hanstein, A.H. Meisenheim, 1979.

KRÄMLING, G., «Das höchste Gut als mögliche Welt», *KS* 77 (1986), pp. 273-288.

KRÜGER, G., *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, 2^a ed., Tübingen, Mohr, 1967.

LABERGE, P., «Comprenons-nous enfin le sens de la formule de l'impérative catégorique?», *Études de Philosophie*, 1978, pp. 273-289.

«Du passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs», *KS* 71 (1980), pp. 418-444.

LEHMANN, G., «Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie», in: LEHMANN, G., *Kants Tugenden*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1980, pp. 27-58.

LIDDELL, E.A., *Kant on the Foundation of Morality*, Indiana U.P., 1970.

LIEBRUCKS, B., «Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis bei Kant», *KS* 67/3 (1976), pp. 442-466.

LÖHRER, G., *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der Philosophie Kants*, Diss. Phil., Freiburg/München, Alber, 1995.

MARTY, F., «La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers», *Archives de Philosophie*, oct. 1955, t. 19, pp. 56-87.

MENEGONI, F., *Determinazioni della finitezza nell'esperienza religiosa: la speranza*, Padova, C.U.S.L., 1997.

MUGUERZA, J., «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal», *Doxa* 15-16, vol. II (1994), pp. 535-560.

MUGUERZA, J./RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.

MURPHY, J.G., «The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber», *KS* 56 (1965), pp. 102-110.

NANCY, J.-L., *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.

L'expérience de la liberté, Paris, Galilée, 1988(*La experiencia de la libertad*, trad. cast. de P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1996).

NAVARRO CORDÓN, J.M., «Repensar a Schiller» in: *Schiller. Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. IX-LIV.

PALACIOS, J.M., «La esencia del formalismo ético», *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV (1991), nº6, pp. 335-349.

«La interpretación kantiana de la conciencia moral», in: VV.AA., *Homenaje a A. Candau*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998.

PATON, H.J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson Univ. Library, 1947.

«Conscience and Kant», *KS 70* (1979), pp. 239-251.

PHILONENKO, A., «Introduction» in: KANT, I., *Réflexions sur l'éducation*, trad. francesa por A. Philonenko, Paris, Vrin, 1966.

PRAUSS, G. (ed.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973.

«Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft», *KS 72* (1981), pp. 286-303.

«Teoría como praxis en Kant», *Anuario Filosófico XIX* (1986), pp. 73-88.

Kants über Freiheit und Autonomie, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1983.
(ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1986.

REATH, A., «The Conceptions of the Highest Good in Kant», *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), pp. 593-619.

REBOUL, O., «Prescription ou proscription? Essai sur le sens du devoir chez Kant», *R.M.M.* 72 (1967), pp. 295-320.

RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le volontaire et le involontaire*, Paris, Aubier, 1968; t. II, *Finitude et culpabilité*, vol. 1: *L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1968; vol. 2: *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1976 (*Finitud y culpabilidad*, trad. de C. Sánchez Gil, Madrid, Taurus, 1982).

«Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne», *R.M.M.*, 1954, pp. 380-397.

«La liberté selon l'espérance», in: *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

«La raison pratique», in: RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 237-259.

RIEDEL, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg, Alber, 1972 y 1974.

«Imputation der Handlung und Application des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom *Faktum der Vernunft*», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14 (1989), pp. 27-50.

RITZEL, W., *I. Kant zur Person*, Bonn, Bouvier, 1975.

RODRÍGUEZ, R., «La libertad práctica. Un problema de la *Crítica de la razón pura*», *Aporía* 12 (1981), pp. 55-71.

La fundamentación formal de la ética, tesis doctoral del autor, Madrid, Ed. de la U.C.M., 1982.

«Autonomía y objetividad», in: RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 52-66.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., «El Bien supremo y sus postulados (del formalismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía* 7 (1984), pp. 87-118.

«Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento* 42 (1986), pp. 235-244.

«La cara oculta del formalismo ético», in: KANT, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 7-34.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R./ONCINA, F. (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999.

ROSS, D., *Kant's Ethical Theory*, New York, Oxford U.P., 1954.

ROVIRA MADRID, R., *Teología ética (Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant)*, Madrid, Encuentro, 1986.

«El catecismo moral de Kant: una versión popular de la teología ética», *Pensamiento* 42 (1986), pp. 225-233.

SALVUCCI, P., *L'uomo di Kant*, Urbino, Argha Editore, 1975.

SARTRE, J.-P., «La liberté cartésienne», in: SARTRE, J.-P., *Situations I*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 289-308.

SCHAEFFLER, R., «Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G.B. Salas Kritik an meiner Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), pp. 244-258.

SCHMUCKER, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim a.Glan, Hain, 1961.

SILBER, J., «The Highest Good as the Unity of Form and Content in Kant's Ethics», tesis doctoral, Yale U.P., 1956.

«Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent», *Philosophical Review* 68 (1959), pp. 469-492.

«The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined», *KS* 56 (1959-60), PP. 85-100.

«The Importance of Highest Good in Kant's Ethics», *Ethics* 73 (1962-63), pp. 179-197.

«Der Schematismus der praktischen Vernunft», *KS* 56 (1966), pp. 253-273.

«Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie», *Z.ph.F.* 23 (1969), pp. 538-549.

SIMON, J. (ed.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, München, Alber, 1977.

TUGENDHAT, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

Probleme der Ethik, Stuttgart, Reclam, 1984.

Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.

ULMANN, J., *La Nature et l'Éducation. L'idée de nature dans l'éducation physique et dans l'éducation morale*, Paris, Vrin, 1964.

VELKLEY, R.L., *Freedom and The End of Reason: On the Moral Foundations of Kant's Critical Philosophy*, Chicago, Chicago U.P., 1989.

VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, Paris, Vrin, 1956.

VILLACANAS, J.L., «Kant y las tensiones de la vida ética», in: CAMPS. V. (ed.), *Historia de la ética*, t. 2, Barcelona, Critica, 1988 (2ª ed.), pp. 315-404.

WARD, K., *The Development of Kant's View of Ethics*, Oxford, B. Blackwell, 1972.

WERNER, H.-J., «Moralität ohne Inhalt? Zum Problem der Bestimmbarkeit allgemeiner ethischer Normen im Anschluß an die Ethik Kants», *Z.ph.F.* 28 (1974), pp. 585-598.

WILLIAMS, T.C., *The Concept of the categorical Imperative*, London, Oxford U.P., 1968.

WOLFF, E., «Les trois impératifs catégoriques et les trois postulats de la raison pratique chez Kant», *Archives de Philosophie* 29 (1966), pp. 37-58.

WOLFF, R.P., *The Autonomy of Reason*, New York, Harper & Row, 1973.

ZAC, S., «Intention et Action dans la Religion dans les limites de la simple raison de Kant», *Revue de l'enseignement philosophique*, février-mars 1966, pp. 1-8.

ZELDIN, M.B., «The Summum Bonum, the Moral Law and the Existence of God», *KS* 62 (1971), pp. 43-54.

Freedom and the Critical Undertaking: Essays on Kant's Later Critiques, Ann Arbor, Michigan, U.M.I. Monographs, 1980.

La libertad y el mal

ACARINO, B., «Il principe e la catastrofe. La critica dell'esperienza storica nella dottrina kantiana del male», in: VV.AA., *La questione dell'esperienza*, Laboratorio di Filosofia, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991.

BADIOU, A., *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1993.

BAUMBACH, R., *Das Irrationale in Kants Religionsphilosophie*, Diss.-theol. Heidelberg, Marburg, 1920.

BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1975.

BRUCH, J.L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

(ed.), KANT, I., *Lettres sur la morale et sur la religion*, Paris, Aubier, 1969.

CRUMBACH, K.-H., *Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum*, München/Mainz, 1977.

DIERKSMEIER, C., *Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin, W. de Gruyter, 1998.

DUQUE, F. (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*, Barcelona, Universidad de Murcia y Ed. del Serbal, col. Delos, 1993.

FISCHER, N., «Der formale Grund des bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants», *Z.ph.F.* 42 (1988), pp. 18-44.

FITTBÖGEN, G., «Kants Lehre vom radikalen Bösen», *KS* 12 (1907), pp. 303-360.

GUEROULT, M., «Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte», *Les Cahiers pour l'Analyse*, Cercle d'Epistémologie de l'École Normale Supérieure, Paris, 6 (1967), pp. 1-19.

HAUSER, L., *Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1983.

JANKÉLÉVITCH, W., *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949.

JASPERS, K., «Das radikale Böse bei Kant», in: *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge*, Stuttgart, 1962, pp. 53-81.

KERN, U., «Kirche als "Hausgenossenschaft" des Freien. Grundstrukturen der Ekklesiologie I. Kants», *Theologische Literaturzeitung* 109 (1984), pp. 705-716.

KÖHNHARDT, K., «Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen», *Z.ph.F.* 42 (1988), pp. 397-416.

KVIST, H.-O., «Das radikale Böse bei E. Kant», *Göttingen Orientforschungen*, 1. Reihe: Syriaca, Bd. 24, 1983, pp. 237-288.

LACORTE, C., *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Urbino, Univ. di Urbino, 1969.

LAMACCHIA, A., *La filosofia della religione in Kant (1755-1789)*, Manduria, Lacaita, 1969.

NABERT, J., *Essai sur le mal*, Paris, P.U.F., 1955.

REBOUL, O., «Kant et la religion», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 50 (1970), pp. 137-153.

Kant et le problème du mal, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.

«Le mal dans la philosophie religieuse et politique de Kant», *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1973), pp. 169-175.

RICOEUR, P., *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

RUYSSSEN, Th., *Quid de natura et origine mali senserit Kantius?*, tesis latina sostenida en la Universidad de París, Nîmes, La laborieuse, 1903.

«Kant est-il pessimiste?», *R.M.M.* 12 (1904), pp. 535-550.

SAFRANSKY, R., *El mal o el drama de la libertad*, trad. cast. de R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2000.

SCHMALENBACH, H., *Kants Religion*, Berlin, 1929.

STOCKHAMMER, M., *Kants Zurechnung und Freiheitsantinomie*, Köln, Universität Köln, 1961.

WAGNER, H., «Moralität und Religion bei Kant», *Z.ph.F.* 29 (1975), pp. 507-520.

WILLARETH, O., *Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant*, Strasbourg, 1898.

Metafisica y libertad en la "Crítica del Juicio"

AGAMBEN, G., *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990.

Homo sacer, Torino, Einaudi, 1995.

AMOROSO, L., *Senso e consenso*, Napoli, Guida, 1984.

ANCESCHI, L.D., *Hume e i presupposti empiricisti dell'estetica kantiana*, Milano, 1956.

ASSUNTO, R., *Stagioni e ragioni nell'estetica dell '700*, Milano, Mursia, 1967.

Filosofia del giardino e filosofia nel giardino, Roma, Bulzoni, 1981.

Il parterre e i ghiacciai, tre saggi di estetica sul paesaggio del Settecento, Palermo, Novecento, 1984.

D'AVIAU DE TERNAY, H., «Le sublime, comme résistance critique au spéculatif», *Archives de Philosophie* 62/4, Oct.-Dec., 1999, pp. 686-710.

BADIOU, A., *L'être et l'évènement*, Paris, 1988.

BARTUSCHAT, W., *Zum systematischen Ort von Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1972.

BÄUMLER, A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrh. bis zu der "Kritik der Urteilskraft"*, Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1967.

BASCH, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, Alcan, 1960.

BENJAMIN, W., *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971.

Poesía y capitalismo. Iluminaciones II, Madrid, Taurus, 1971.

BIEMEL, W., *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, KS-Erg.-Heft 77, Köln, Universitäts-Verlag, 1959.

BÖHME, G., *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

BOMMERSCHEIM, P., «Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen», KS 32 (1927), pp. 209-309.

BRÖCKER, W., «Was bedeutet die abstrakte Kunst?», KS 48/4 (1956/57), pp. 485-501.

BRUNET, O., *Philosophie et esthétique chez David Hume. Les fondements de l'esthétique de Hume*, Paris, A. Colin, 1965.

CANIVET, M., «Kant et le sens commun», *Revue de Philosophie de Louvain* 30 (1984), pp. 100-115.

CASTILLO, M., *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, P.U.F., 1990.

«Sensibilité et dualisme dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*», *Les Études philosophiques*, 1992/4.

CHÉDIN, O., *Sur l'esthétique de Kant*, Paris, Vrin, 1982.

CRAMER, F./KAEMPFER, W. (eds.), *Die Natur der Schönheit*, Frankfurt a.M., Insel, 1992.

DELEUZE, G., «L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant», *Revue d'esthétique*, avril/juin 1963.

Empirisme et subjectivité, Paris, P.U.F., 1953 (*Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977, reimpr. Barcelona, Gedisa, 1995).

Différence et répétition, Paris, P.U.F., 1968 (*Diferencia y repetición*, trad. cast. de A. Cardín, Madrid, Júcar, 1988).

«L'immanence, une vie», *Philosophie* 47 (1995), pp. 3-7.

DELEUZE, G./GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991 (*¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993).

- DERRIDA, J., *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.
- (ed.), *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.
- DUQUE, F., *Los destinos de la tradición*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997.
- DÜSING, K., «Die Teleologie in Kants Weltbegriff», KS, Bonn, Bouvier, 1968.
- «Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativen idealistischer Umdeutung», *Hegel-Studien* 21 (1986), pp. 87-128.
- DUVE, Th. de, *Kant after Duchamp*, Cambridge/Mass., M.I.T., 1996.
- ERNST, W., *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien*, KS, Bonn, Bouvier, 1909.
- ESCOUBAS, E., *Imago mundi. Topologie de l'art*, Paris, Galilée, 1986.
- ESSER, A. (ed.), *Autonomie der Kunst?*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen*, München, Fink, 1997.
- FERRY, L., «Sublime et système chez Kant», *Les Études philosophiques* 3 (1975), pp. 313-326.
- Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C./ALBA RICO, S., *Volver a pensar*, Madrid, Akal, 1989.
- FINK, E., *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960.
- FOISY, S., «L'ambiguïté du sens esthétique transcendantal», *Dialogue* 23/4 (1993), pp. 659-679.
- FRANK, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.
- GARCÍA MORENTE, M., «La estética de Kant» (1911), tesis doctoral, in: GARCÍA MORENTE, M., *Obras Completas*, Barcelona, Barcelona, Caja de Madrid/Anthropos, 1996, pp. 3-45.
- GARELLI, J., *Rhythmes et mondes. Au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, J. Millon, 1991.
- GIORDANETTI, P., «Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana: il XXV volume della *Ak-Ausgabe*», *Rivista di Filosofia* 50 (1995), pp. 341-353.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., «El telmo moral en la tercera Crítica kantiana», *Miscelánea Comillas* 49 (1991), pp. 3-22.
- GRAMONT, J. de, *Kant et la question de l'affectivité*, Paris, Vrin, 1996.
- GUILÉAD, R., *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1965.

GUILLERMIT, L., *Critique de la faculté de juger esthétique. Commentaire*, Paris, Ed. Pédagogie Moderne, 1981.

L'elucidation critique du jugement du goût selon Kant, Paris, CNRS, 1989.

GUYER, P., *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Harvard U.P., 1979.

«Feeling and Freedom. Kant on Aesthetics and Morality», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48: 2, Spring 1990.

HAAR, M., «Stimmung et pensée», in: VOLPI, F., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, pp. 265-283.

HARSTE, G./MERTENS, Th./SCHEFFER, Th. (eds.), *I. Kant über Natur und Gesellschaft*, Odense, U.P., 1996.

HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. cast. por J.D. García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1991.

Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, trad. cast. por J.M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.

Holzwege, G.A. 5, ed. de F.W. von Hermann, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1978.

Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, Neske, 1967.

Nietzsche I-II, Pfullingen, Neske, 1961 (trad. cast. de J.L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000).

Unterwegs zur Sprache, G.A. 12, Pfullingen, Neske, 1959.

Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace, texto seguido de la trad. por J. Beaufret y F. Fédier, St. Gallen, Erker Verlag, 1969.

HEIDEMANN, I., *Der Begriff des Spiels und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart*, Berlin, W. de Gruyter, 1968.

HEINTEL, P., *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*, Bonn, Bouvier, 1970.

HENRICH, D., «Hutcheson und Kant», *KS* 49 (1957/58), pp. 49-69.

HENRY, M., *Voir l'invisible — Sur Kandinsky*, Paris, F. Bousin, 1988.

HERMANN, F.W. von, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1980.

HINSKE, N., «Tra Illuminismo e critica della ragione. Il significato filosofico del corpus logico di Kant», *Rivista di Filosofia* 85 (1994), pp. 163-183.

«...Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà nel pensiero di Kant», *Archivio di Filosofia* 63 (1995), pp. 281-298.

Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zur Kantschen Logikcorpus, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1998.

HORKHEIMER, M., «Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft», Diss. Phil. (1922), in: HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, 2, Philos. Frühschriften, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 13-72.

«Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie», Habilitationsschrift (1925), in: *op. cit.*, pp. 73-146.

HORSTMANN, R.-P., «Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgement?», in: FÖRSTER, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford U.P., 1989.

JANICAUD, D. (ed.), *Sur la troisième Critique*, Paris, Éclat, 1994.

JUCHEM, H.-G., *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant*, Bonn, Bouvier, 1970.

KAULBACH, F., *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg, 1984.

KOHLER, G., *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft"*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1980.

KOPPER, J., «Les différentes formes de la compréhension de la beauté chez Kant», *R.M.M.* 78 (1973), pp. 32-44.

KULENKAMPF, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1978.

LACQUE-LABARTHE, Ph., *L'imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986.

La fiction du politique, Paris, Chr. Bourgois, 1987.

LANDUCCI, S., «Sulla finalità interna della natura in Kant», *Rivista di Filosofia* 75 (1984), pp. 185-208.

LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger"*, Paris, A. Colin, 1970.

LEGROS, R., «La "beauté libre" et le phénomène en tant que tel —commentaire du §16 de la Troisième Critique», *Archives de philosophie*, 1985, pp. 605-611.

LÓPEZ MOLINA, A.M., «Sentido y funciones de la facultad de juzgar en la reflexión kantiana sobre la naturaleza», *Anales del Seminario de Metafísica* 13 (1978), pp. 67-78.

Razón pura y Juicio reflexionante en Kant, tesis doctoral del autor, U.C.M., Madrid, 1984.

LORIES, D., «La liberté esthétique», *Revue philosophique de Louvain*, nov. 1981, pp. 484-512.

LYOTARD, J.-F., *Le différend*, Paris, Minuit, 1983 (*La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Paris, Galilée, 1986 (*El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1997).

Le postmoderne expliquée aux enfants, Paris, Galilée, 1986 (*La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1996).

«Sensus communis», *Cahiers du Collège International de philosophie* 3, 1987, pp. 63-87.

Leçons sur l'Analytique du sublime, Paris, Galilée, 1990.

Lectures d'enfance, Paris, Galilée, 1991.

LYOTARD, J.-F./THÉBAUD, J.-L., *Au juste*, Paris, Chr. Bourgois, 1979.

MARION, J.-L., «Le phénomène saturé», in: VV.AA., *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.

MARCUCCI, S., «Entendement et catégories de l'entendement dans le jugement esthétique chez Kant», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983), pp. 306-314.

MARQUARD, O., «Kant und die Wende der Ästhetik», *Z.ph.F.* 16/2 (1962), pp. 231-243.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Madrid, Visor, col. La Balsa de la Medusa, 1987.

De Kant a Hölderlin, Madrid, Visor, col. La Balsa de la Medusa, 1992.

MENEGONI, F., *Finalità e destinazione morale nella "Critica del Giudizio" di Kant*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1988.

«Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana *Critica del Giudizio*», *Verifiche* 17 (1988), pp. 327-351.

MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris, Ed. Nagel, 1948 (*Sentido y sinsentido*, trad. cast. por N. Comadira, Barcelona, Península, 2000²).

Signes, Paris, Gallimard, 1960 (*Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1970).

MÖRCHEN, H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, 2 t., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970.

MOUTSOPOULUS, E., *Forme et Subjectivité dans l'Esthétique Kantienne*, Aix-en-Provence, Pubbl. de la Faculté de Lettres, 1964.

NANCY, J.-L., *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979.

Le partage du voix, Paris, Galilée, 1982.

Une pensée finie, Paris, Galilée, 1990.

NEUMANN, K., *Gegenständlichkeit und Existenzbedeutung des Schönen*, Bonn, Bouvier, 1973.

Número monográfico de la revista "Verifiche" dedicado a la "Crítica del Juicio" en el bicentenario de su publicación, nº 1-2 (1990), Trento.

Número monográfico dedicado a la "Crítica del Juicio" de la Revue Internationale de Philosophie, vol. 44, nº 175/4 (1990); vol. 45, nº 176/1 (1991).

PARDO, J.L., *Sobre los espacios (pintar, escribir, pensar)*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1991.

Las formas de la exterioridad, Valencia, Pre-textos, 1992.

La intimidad, Valencia, Pre-textos, 1996.

«El concepto vivo o ¿dónde están las llaves?», *Archipiélago* 31 (1997), pp. 40-9.

«La estética de lo peor», *Revista de Occidente* 201 (1998), pp. 61-8.

«Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n° 1, 2ª época, 1998-99, Madrid, Servicio de Publicaciones de la U.C.M., pp. 145-196.

PAREYSON, L., *L'estetica di Kant*, Milano, Mursia, 1968.

PARRET, H., «Théorie kantienne et tonalité affective du texte kantien», in: *L'affect philosophe*, Annales de l'Institut de Philosophie de L'U.L.B., Paris, Vrin, 1990, pp. 35-58.

«Communiquer par aisthesis», in: VV.AA., *La communauté en paroles*, Bruxelles, Mardaga, 1991, pp. 183-192.

«De Baumgarten à Kant: sur la beauté», *Revue philosophique de Louvain*, 1992, pp. 318-349.

(ed.), *Kants Ästhetik*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1998.

PATOCKA, J., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. francesa de E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1992.

PHILONENKO, A., «L'antinomie du jugement téléologique chez Kant», *R.M.M.* 82 (1977), pp. 13-37.

«Critique de la faculté de juger. "Streiten" und "Disputieren", l'antinomie du jugement du goût», in: *Le transcendantal et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., Épiméthée, 1990.

PIEPER, A.-M., «Freiheit und Kunst. Zum Konzept einer transzendentalen Ästhetik», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1989, pp. 241-253.

PLEINES, J.-E. (ed.), *Teleologie*, Königshausen & Neumann, 1994.

PRIES, Chr. (ed.), *Das Erhabene*, Weinheim, Acta Humaniora, 1989.

Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

PROUST, F., «Une histoire de Stimmung», *Exercices de la patience* n°6, Effets de neutre I, 1985, pp. 31-52.

Kant, le ton de l'histoire, Paris, Payot, 1991.

RICHIR, M., «L'origine phénoménologique de la pensée», *La liberté de l'esprit*, n° 7, oct. 1984.

Phénoménologie et institutions symboliques, Grenoble, J. Millon, 1988.

La crise du sens et la phénoménologie, Grenoble, J. Millon, 1990.

Du sublime en politique, Paris, Payot, 1991.

RICOEUR, P., «L'imagination dans le discours et dans l'action», in: RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 213-236.

RIVERA DE ROSALES, J., *Kant: la "Crítica del Juicio teleológico y la corporalidad del sujeto"*, Madrid, U.N.E.D., 1998.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R./VILAR, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo*, Barcelona, Anthropos, 1992.

ROGOCINSKY, J., *Kanten*, Paris, Klimé, 1995.

ROTHACKER, E., *Das "Buch der Natur". Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte aus dem Nachlaß*, W. Perpeet (ed.), Bonn, Bouvier, 1989.

SAINT-GIRONS, B., *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Paris, Belin, 1988.

SÁNCHEZ FERLOSIO, R., «Sobre la transposición», in: SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *Ensayos y artículos II*, Barcelona, Destino, 1992, pp. 47-85.

SARTRE, J.-P., *L'immagination*, Paris, Gallimard, 1936.

SAVI, M., *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, Francoangeli, 1998.

SCARAVELLI, L., *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

SCHWEIZER, H.R., *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der "Aesthetica" A.G. Baumgartens*, Basel, Schwabe, 1973.

SIMONT, J., *Essai sur la quantité, la qualité et la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: "les fleurs noires" de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

SORIAU, M., *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Paris, Alcan, 1926.

STEINER, G., *Martin Heidegger*, Hassocks, The Harvester Press, 1978.

TAMINIAUX, J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, M. Nijhoff, 1967.

Le regard et l'excédant, La Haye, M. Nijhoff, 1977.

Lectures d'ontologie fondamentale, Grenoble, J. Millon, 1989.

TONELLI, G., «Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der "Kritik der Urteilskraft"», *KS* 49 (1957/58), pp. 154-166.

TREBELS, A.-H., *Einbildungskraft und Spiel*, *KS, Erg.-Heft* 93, Bonn, Bouvier, 1967.

UEHLING, Th., *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgement*, The Hague, Mouton, 1971.

VV.AA., *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, Madrid, Visor, 1990.

VV.AA., *Mimesis. Desarticulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975.

VV.AA., *Du sublime*, Paris, Belin, 1988.

VV.AA., *Hume and the Enlightenment*, Edimburgh & Austin, 1974.

WELSCH, W. (ed.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München, Fink, 1993.

WOHLFAHRT, G., «Transzendente Ästhetik und ästhetische Reflexion (Bemerkungen zum Verhältnis von vorkritischer und kritischer Ästhetik Kants)», *Z.ph.F.* 36 (1982), pp. 64-76.

ZANETTI, V., *La nature a-t-elle un fin? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxelles, Ousia, 1994.

Libertad y política

ARENDT, H., *Vita activa*, München, Piper, 1967 (*La condición humana*, trad. cast. de M. Cruz, Barcelona, Paidós, 1993).

Das Leben des Geistes, München, Piper, 1998 (*La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983).

Juger. Sur la philosophie politique de Kant, Paris, Seuil, 1991.

D'AVIAU DE TERNAY, H., «De l'opportunité d'une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique», *RMM* 2 (1996), pp. 225-243.

BALLARD, E.G., «The Kantian Solution to the Problem of Man within Nature», *Tulane Studies in Philosophy* III (1964), pp. 7-41.

BERLIN, I., *Four Essays on Liberty*, London, Oxford U.P., 1969.

BLANCO FERNÁNDEZ, D., *Principios de filosofía política*, Madrid, Síntesis, 2000.

BLANCHOT, M., *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983 (*La comunidad inconfesable*, trad. cast. de I. Herrera, Madrid, Arena, 1999).

L'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969.

BORRIES, K., *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, F. Meiner, 1928.

BLÜHDORN, J., «Kantianer und Kant. Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur Wissenschaft vom positiven Recht», *KS* 64/3 (1973), pp. 363-395.

BURG, P., *Kant und die französischen Revolution*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974.

CANETTI, E., *Masse und Macht*, Frankfurt a.M., 1980 (*Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1994).

CARVAJAL CORDÓN, J. (ed.), *Moral, Derecho y Política en I. Kant*, Eds. Univ. Castilla-La Mancha, 1999.

CERRONI, U., *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano, Giuffrè, 1962.

CESA, C., «Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di "Alla pace perpetua"», *Archivio di Filosofia* 63 (1995), pp. 351-360.

CHIODI, P., «La filosofia kantiana della storia», *Rivista di Filosofia* 58 (1967), pp. 263-287.

COLOMER, J.L., *La teoría de la justicia de I. Kant*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

DUSO, G. (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1993².

ESPOSITO, R. (ed.), *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, Quattroventi, 1987.

FERRY, L., *Le Système des philosophies de l'histoire*, Paris, P.U.F., 1984.

FISCHER, N., «The Concept of Community in Kant's Architectonic», *Man and World* 11 (1978), pp. 372-391.

FORTI, S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Francoangeli, 1996 (2ª ed.).

FOUCAULT, M., «What is Enlightenment?» [Qu'est-ce que les Lumières?], in: RABINOW, P. (comp.), *The Foucault Reader*, New York, Penguin Books, 1984, pp. 32-50 (trad. cast. de Á. Gabilondo, in: FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352).

«¿Qué es la Ilustración?», in: FOUCAULT, M., *Saber y verdad*, trad. cast. de F. Álvarez Uría y J. Varela, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 197-207.

«Qu'est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84e. Année, n°2, Avril-Juin, 1990, pp. 35-63.

«El sujeto y el poder», in: RABINOW, P./DREYFUS, H., *M. Foucault: más allá del estructuralismo y hermenéutica*, trad. cast. de C. de Iturbe, México, U.N.A.M., 1988.

«Questions a M. Foucault sur la géographie», *Herodote*, n°1, enero-marzo 1976, pp. 71-85 («Preguntas a M. Foucault sobre la geografía», trad. cast. de F. Álvarez Uría y J. Varela, Barcelona, Paidós, 1999).

GALLIE, W.B., «Kant's Views of Reason in Politics», *Philosophy* 54 (1979), pp. 19-23.

GOYARD-FABRE, S., «La signification du contract dans la *Doctrine du Droit* de Kant», *R.M.M.* 78 (1973), pp. 189-217.

Kant et le problème du Droit, Paris, Vrin, 1975.

«Responsabilité moral et responsabilité juridique selon Kant», *Archiv de Philosophie du Droit* 22 (1977), pp. 113-129.

- L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1983.
- GURVITCH, G., «Kant et Fichte comme interprètes de Rousseau», *RMM* 4 (1971).
- KAULBACH, F., «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *KS* 56 (1965), pp. 430-451.
- «Theorie und Praxis in der Philosophie Kants», *Philosophische Perspektiven* 1970/II, pp. 168-185.
- «Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?», *KS* 66 (1975), pp. 65-84.
- «Der Herrschaftsanspruch der Vernunft im Recht und Moral bei Kant», *KS* 67/3 (1976), pp. 390-424.
- Studien zur späten Rechtsphilosophie Kant und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, 1982.
- KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit. I. Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin/New York, 1984.
- KLEINGELD, P., *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.
- KOPPER, J., «Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht», *KS* 52 (1960-61), pp. 283-294.
- LANDGREBE, L., «Die Geschichte im Denken Kants», *Studium Generale* 7 (1954), pp. 533-544.
- LAZARUS, S., *Peut-on penser la politique en l'interiorité?*, Paris, Editions de Conférence de Perroquet, 1986.
- LEFORT, C., «L' idée de paix et l' Idée d'humanité», *Diogène* 135 (1986).
- LENOBLE, J./BERTEN, A., *Dire la norme, droit politique et énonciation*, Ed. Story Scientia, 1990.
- LEVINE, A., *The Politics of Autonomy: Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Massachussets, University of Massachussets, 1975.
- LIVET, P., «Sensus communis et politique», *Esprit* n° 140-1 (1988), pp. 50-5.
- LOSURDO, D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Guida, 1983.
- LUMIA, G., *La dottrina kantiana del Diritto e dello Stato*, Milano, Dott. A. Giuffrè Ed., 1960.
- LUFT, G., *Freiheit und Gleichheit*, Wien, Springer, 1978.
- MELD SCHELL, S., *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- MENÉNDEZ UREÑA, E., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1979.

MORI, M., «Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant», *Filosofia* 30 (1979), I: pp. 209-230, II: pp. 413-438.

«Studi sulla filosofia kantiana della storia», *Rivista di Filosofia* 70 (1979), pp. 115-146.

NANCY, J.-L., *La communauté desouvrée*, Paris, Chr. Bourgois, 1986.

Corpus, Paris, ed. de A.M. Métaillé, 1992.

Être singulier, pluriel, Paris, Galilée, 1996.

Le regard du portrait, Paris, Galilée, 2000.

NEGRI, A., «Gli alberi e gli uomini: la foresta e la città (rileggendo il Kant politico)», *Archivio di Filosofia* 63 (1995), pp. 327-336.

NOBBIO, N., *Diritto e stato nel pensiero di E. Kant*, Torino, Einaudi, 1969 (2ª ed.).

PASQUALUCCI, P., *Rousseau e Kant*, Milano, A. Giuffré, 1976.

PHILONENKO, A., *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.

«L'idée de progrès chez Kant», *R.M.M.* 79 (1974), pp. 433-456.

La théorie kantienne de l'histoire, Paris, Vrin, 1986.

PONCE SAÉZ, A., *Rousseau: la imaginación insatisfecha*, Albacete, Ed. de la Diputación de Albacete, 1994.

PROUST, F., «Le caractère d'exception», *Penser le racisme* n°12, Paris, Séguier, 1990, pp. 96-119.

RIEDEL, M., «Die Aporie von Herrschaft und Vereinbarung in Kants Idee des Sozialvertrags», *Philosophische Perspektiven*, 1970/II, pp. 209-224.

«On the Connection between Philosophy of History and Historical Science in Kant», *Ideal Studies* 9 (1978), pp. 1-13.

«Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder», *KS* 72 (1981), pp. 41-57.

Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., «La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía* 9 (1986), pp. 15-36.

«El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio introductorio a KANT, I., *Ideas para una historia en clave cosmopolita...*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. IX-XXXIX.

«La "revolución asintótica" de la metafísica kantiana», primera parte del estudio introd. a KANT, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. IX-XXIV.

La quimera del rey filósofo (los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre la moral y la política), Madrid, Taurus, 1997.

ROGOCINSKY, J., «Un crime inexpiable (Kant et le régicide)», *Rue Descartes* 4, Albin Michel, Paris, 1992.

ROLDÁN PANADERO, C., «Los antecedentes del proyecto kantiano sobre la paz perpetua y el escollo de la filosofía de la historia», *Laguna. Revista de Filosofía*, nº5 (1998), pp. 34-55.

RUYSEN, Th., «La philosophie de l'histoire selon Kant», *Annales de philosophie politique* 4 (1962), pp. 33-51.

SALVUCCI, P., «Filosofía e política in Kant e Fichte», *Boll. della Storia della Filosofia*, Lecce, 2 (1974), pp. 81-101.

SANER, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, vol. I: *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischen Denken*, München, Piper, 1965.

Kant's political Thought: its Origins and Development, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

SCHNEIDER, F., *Die wahre Aufklärung*, Freiburg, Alber, 1981.

SCHMITZ, R., *Kant und das Problem der Geschichte*, Freiburg, 1972.

SENA, M., *La paideia cosmica di E. Kant*, Messina, Peloritania, 1974.

STRANGAS, J., *Kritik der Kantischen Rechtsphilosophie. Ein Beitrag zur Herstellung der Einheit der praktischen Philosophie*, Köln, Böhlau Verlag, 1988.

TASSIN, E., «Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant», *Les Cahiers de Philosophie*, Lille, 1987, pp. 81-112.

TENENBAUM, K., «Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.J. Rousseau», *Giornale Critico di Filosofia Italiana* 53 (1974), pp. 343-392.

TILLIETTE, X., «L'Eglise romantique: de l'idéal à l'histoire», *Archivio di Filosofia* nº 1-3 (1986), pp. 393-409.

TOSEL, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988.

VV.AA., *Politica*, Napoli, Cronopio, 1993.

VV.AA., *Ética y Estado en el Idealismo alemán*, Valencia, Natán, 1987.

VILLACANAS, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988.

«Expulsión y paraíso: mitología e historia de la razón en Kant», *Pensamiento*, XLIX, nº 193 (1993), pp. 63-98.

Tragedia y teodicea de la historia, Madrid, Visor, 1993.

Kant y la época de las revoluciones, Madrid, Akal, Historia del Pensamiento y la Cultura, vol .32, 1997.

«Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana», Introducción a KANT, I., *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, pp. 9-61.

«Republicanismo en Kant o el derecho sagrado de los hombres», in: ECHEVARRÍA, J. (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 2000, pp. 309-346.

VLACHOS, G., *La pensée politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., «Der Ursprung des Rechtsstaates aus der Idee der Freiheit», in: VV.AA., *Politische Philosophie*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1974.

WEIL, E., *La philosophie politique de Kant*, *Annales de philosophie politique*, Institut Intern. de Philos. Politique, 4 (1962), pp. 1-32.